didaskalia
gazeta teatralna

Z numeru: **Didaskalia 166**
Data wydania: grudzień 2021
DOI: 10.34762/v9fa-xn30
Źródło: https://didaskalia.pl/pl/artykul/od-poddanstwa-do-poznawczej-suwerennosci

/ kultury lokalne

Od poddaństwa do poznawczej suwerenności

Perspektywy badań współczesnych praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych

Ewa Bal | Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

From Submission to Cognitive Sovereignty. Research Perspectives on Contemporary Knowledge-creative Practices of Local Cultures

In this article the author attempts to outline the cognitive benefits from studying contemporary knowledge-creative practices of local cultures. She perceives such practices as a response to the demands formulated within the framework of decolonial studies and the new humanities to remedy the epistemic injustice typical of the Western world. Beginning with Boaventura de Sousa Santos's concept of epistemicide and its specific relevance to the Polish cultural context, the author shows how it can be opposed within the framework of various models of situated and relational cognitive practices developed within decolonial, feminist and performance studies. At the same time, she enquires what modifications must be made to these models in the context of Central and Eastern Europe to foster the developement of humanities, both locally and in a broader global context. Analysing of the recent performances in the cultural milieu of Upper Silesia and Dąbrowa Basin, i.e. the Silesian Theatre in Katowice, the Korez Theatre in Katowice, and the Zagłębie Theatre in Sosnowiec, the author proposes her own concepts of local knowledge, which she calls ethno-nostalgia and ethnofuturism. She treats them as examples of micro-utopias which can firstly have an apotropaic function in the face of contemporary challenges and secondly be an alternative to the various versions of 'folk histories of Poland' that are currently emerging, and thirdly develop the idea of pluriversum put forth within decolonial studies. The article furthermore provides the author's future research agenda at the Laboratory for the Study of Knowledge-Creative Practices of Local Cultures that has been recently opened at the

Jagiellonian University.

Keywords: knowledge-creative practices; compassionate thinking; epistemic injustice; epistemicide; ethnonostalgia and ethnofuturism

Wiedzobójstwo

Alojz Pokora, bohater powieści Szczepana Twardocha (2020) i protagonista jej scenicznej adaptacji wyreżyserowanej przez Roberta Talarczyka w Teatrze Śląskim w Katowicach[1], nosi oczywiście nazwisko znaczące. Uosabia bowiem jeden z możliwych życiorysów dzieci z robotniczych śląskich rodzin, którym na początku XX wieku stworzono okazję zdobycia wykształcenia, jednak za cenę pokornego uznania zwierzchności systemu, który do tejże edukacji je dopuścił. Alojz, urodzony w ubogiej śląskiej rodzinie górniczej tuż przed końcem XIX wieku w małym miasteczku Nieborowitz w Prusach, jako jedyny z licznego rodzeństwa oddany zostaje w wieku kilku lat na nauki do szkoły niemieckiej. Najpierw na krótko trafia pod opiekę księdza Scholtisa, który wyrabia w nim odpowiednią znajomość języka niemieckiego i każe zapomnieć o śląskiej mowie, której chłopiec używał do tej pory w domu i która zdradzała jego „prostackie" pochodzenie. Następnie idzie do szkoły z internatem, gdzie za widoczną jeszcze w sposobie bycia i mówienia plebejskość spotyka go seria niewyobrażalnych upokorzeń, a nawet fizycznej przemocy. Jej sprawcami są szkolni koledzy wywodzący się najczęściej z zamożnych mieszczańskich i arystokratycznych rodzin, którzy swoją niemieckością, w przeciwieństwie do Alojza Pokory, oddychają jak rześkim powietrzem. Alojza zaś traktują jako istotę gorszą, nie-ludzką, każąc mu, jak psu, szczekać i skomleć.

Alojzowi wprawdzie udaje się po kilku latach tej katorgi skończyć szkołę (z

pomocą arystokratycznego niemieckiego kolegi, który postanowił bronić go przed oprawcami, bo urzekła go „prostota" robotniczego syna). Dostaje się nawet na uniwersytet we Wrocławiu, choć musi przerwać naukę, by odbyć służbę w cesarskim wojsku w czasie Wielkiej Wojny. Wszystkie te osiągnięcia okazują się jednak niewystarczające, by zyskać uznanie w oczach przedstawicieli wyższych klas społecznych, których piętnujące spojrzenie uosabia w powieści i na scenie Agnes – na wpół wyobrażona przez Alojza adresatka jego opowieści, ale też istniejąca w świecie przedstawionym córka zamożnego niemieckiego przemysłowca. Agnes ledwie dostrzega obecność Alojza w swoim otoczeniu, podczas gdy on wokół niej buduje całe swoje życie. Jej wzgarda stanowi niewyczerpane paliwo jego życiowych wyborów, w wyniku których ciągle czuje się jakby nie na swoim miejscu: zarówno w rodzinnym domu, jak i w szkole, wśród cesarskich żołnierzy, potem wśród niemieckich komunistów i wreszcie nawet we własnym małżeństwie.

Powieść Twardocha przywołuje więc nie tylko znane scenariusze kulturowe kolonialnej mimikry (Bhabha, 2010, s. 79-80), ale także wskazuje na powiązania klasowej różnicy z dyskursem rasizmu. Pokora niczym Jean Veneuse, bohater powieści René Marana, o którym pisze Franz Fannon w eseju *Czarna skóra białe maski*, próbuje przecież bezskutecznie piąć się po drabinie społecznej, wznieść się na wyższy poziom w gamie kolorów skóry, której ukoronowaniem byłby związek z białą kobietą (Fannon, 2020, s. 89). W spektaklu niemożliwy do spełnienia scenariusz kulturowej afiliacji Alojza jest podkreślany poprzez sposób, w jaki grany przez Henryka Simona Pokora istnieje na scenie w opozycji do swoich szkolnych i wojskowych kolegów. Zawsze niemal pojawia się umorusany ziemią lub kopalnianym pyłem, bosy i bezbronny na tle wyprężonych, wypielęgnowanych i atletycznych ciał szkolnych kolegów i kompanów z armii, obutych w wojskowe sztyblety i ubranych w dobrze skrojone mundury, co doskonale odzwierciedla rasowe

podłoże kulturowej różnicy. Swoją cielesnością zaprzecza też patriarchalnemu modelowi męskości, która życiowy sukces kojarzy z dominacją i podbojem. Co ważniejsze, nie przeciwstawia mu jakiegoś alternatywnego modelu podmiotowości, poza własnym upokorzeniem. Powieść Twardocha, a także spektakl pokazują więc, że system kształcenia, któremu poddaje się Pokora, nakazuje mu zapomnieć o swojej śląskości, ale jednocześnie nie wyposaża go w użyteczne narzędzia poznania, samostanowienia czy właśnie poznawczej suwerenności. Wyobcawia go z rodzinnego domu i właściwego mu systemu światopoglądowych odniesień, ale nie sprawia, by stał się on częścią niemieckiego mieszczaństwa i arystokracji czy polskiej szlachty, która chłopstwo Pokory, jak i jego późniejszy polonofilski patriotyzm traktuje z właściwą sobie protekcjonalnością.

Zatem proces kształcenia i awans społeczny Alojza Pokory są w gruncie rzeczy modelowym wręcz przykładem tego, co Boaventura de Sousa Santos w książce *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of The South* nazwał „epistemicide", czyli wiedzobójstwem lub zabójstwem epistemicznym jako efektem działania kolonialnej matrycy władzy (Santos, 2018). Santos, jeden z najbardziej wyrazistych, ale też radykalnych teoretyków dekolonialnych, od lat domaga się, abyśmy przezwyciężyli prymat zachodniej epistemologii, naznaczonej europocentrycznym, patriarchalnym i kolonialnym spojrzeniem znikąd, które uprzywilejowuje filozofię cywilizacyjnego postępu, dominacji kultury pisma nad kulturą doświadczenia i ciała oraz kultury metropolii nad kulturami peryferyjnymi. I przeciwstawili mu tzw. epistemologie Globalnego Południa, rodzące się z oporu wobec poznawczej opresji i wiedzy, która tę opresję legitymizuje (Santos, 2018, s. 2). Tę potrzebę uzasadniał zaś faktem, że społeczeństwa dotknięte historycznym kolonializmem, choć dzisiaj uwolnione

spod bezpośredniej politycznej i administracyjnej kurateli, nadal zmagają się z doświadczeniem wiedzobójstwa, które przejawia się chociażby w utracie własnego języka, sytemu kognitywnych odniesień, kosmologii, czasoprzestrzennej konceptualizacji świata – czyli tych składowych kultury, które nie mieściły się i nadal, niestety, nie mieszczą w ramach zachodniego paradygmatu wytwarzania i dystrybucji wiedzy.

Kolonializm, który był warunkiem *sine qua non* zachodniej koncepcji nowoczesności, o czym zawsze przypomina Walter Mignolo (2011), powołał bowiem skolonizowane wspólnoty do życia wyłącznie w ramach właściwego sobie i uprzywilejowanego systemu poznania. Zaś ich zastane sposoby konceptualizacji świata zepchnął w sferę rzekomo prymitywnych, zapóźnionych cywilizacyjnie obyczajów, wierzeń, ekspresji stanów emocjonalnych, które co najwyżej mogły być przedmiotem badań antropologicznych lub etnograficznych. Kompetentnie mógł o nich mówić jedynie zakorzeniony w zachodniej tradycji uniwersyteckiej badacz erudyta, gdyż skolonizowane wspólnoty nie posiadały rzekomo odpowiednich dyskursywnych narzędzi, umiejętności i środków, by zyskać choćby minimalną samoświadomość lub by zajmować się wytwarzaniem wiedzy naukowej[2].

Dlatego Santos postuluje właśnie, by wiedze lokalne wspólnot poddanych imperialistycznej presji nie tylko wskazywać i odzyskiwać, ale jeszcze by przywracać im epistemiczną wartość w ramach nowej ekologii wiedz, czyli bardziej zrównoważonych i zróżnicowanych glokalnie systemów poznania (Santos, 2018, s. 8). Zadanie to warte jest realizacji, nawet jeśli wiązać się będzie z rozmontowaniem wielu paradygmatów naukowości, takich jak rozumienie tego, czym jest wiedza; zmianą metodologii badań; relacji między podmiotem a przedmiotem badań czy uniwersyteckiej i szkolnej pedagogiki.

Stawką w tym przedsięwzięciu jest bowiem decentralizacja geopolityki wiedzy, o co walczyli także inni badacze z kręgów dekolonialnych oraz *feminist standpoint theory* (Escobar, 2018, s. 63-85; Harding, 2018, s. 39-62).

Wobec powyższego wyzwania niemal spontanicznie rodzi się we mnie szereg pytań. Po pierwsze, jak je skutecznie spożytkować w odniesieniu do polskiego kontekstu kulturowego i szerzej Europy Środkowo-Wschodniej, a więc takiego terytorium, na którym przecinają się dyskursy Globalnej Północy i Globalnego Południa, oraz geopolitycznych podziałów między Wschodem a Zachodem Europy? Po drugie, jak koncepcję wiedzobójstwa odnieść do szeregu wiedz lokalnych i wiedzo-twórczych praktyk wspólnot, które również w tej części świata doświadczyły poznawczej anihilacji, chociażby w wyniku panującego przez blisko trzysta lat feudalizmu lub polityk nacjonalistycznych w XIX i XX wieku (w tym wykluczających praktyk polonizacji, germanizacji, rusyfikacji, czystek etnicznych, forsowanych wysiedleń), a także dyscyplinujących efektów badań etnograficznych i antropologicznych. Nie mówiąc o współcześnie odczuwalnej presji cywilizacyjnego postępu i ciągłego „nadrabiania" zaległości wobec Zachodu także na polu humanistyki. I wreszcie musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, jakie pożytki ontoepistemologiczne może przynieść nam badanie praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych i przyglądanie się im, czyli odzyskiwanie utraconych lub zmarginalizowanych, ale lokalnie usytuowanych sposobów poznania w tej części świata.

W stawianiu sobie tych pytań nie jestem oczywiście osamotniona, bo o zaradzenie tzw. (nie)sprawiedliwości epistemicznej dopominała się w co najmniej kilku swoich artykułach Ewa Domańska, argumentując, że wbrew pozorom nie jest ono ważne jedynie dla Ameryki Łacińskiej i dla Kanady, ale

właśnie dla regionu Europy Środkowo-Wschodniej (Domańska, 2012, s. 85-101; 2011, s. 220-226; 2017, s. 41-59). Chodziło jej jednak przede wszystkim o kwestie produkcji i dystrybucji wiedzy naukowej, gdyż, jak przekonywała, ciągle jeszcze w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, gdzie mieszczą się tzw. centra tworzenia wiedzy, Europa Środkowo-Wschodnia uważana bywa za prowincję lub co najwyżej *case studies* do testowania stworzonych tam teorii. Jej obawy korespondowały zatem z myśleniem Santosa o przepaści między epistemologiami Globalnego Południa i Globalnej Północy, które, choć geograficznie nacechowane, wskazywać mają głównie na podziały ekonomiczne świata. Santos uznawał bowiem, że wiedzobójstwo nie jest jedynie procesem historycznym, ale efektem pozornie niewidocznej, a jednak głębokiej i stale powiększającej się przepaści (ang. *abyssal line*), czyli trudnej do przeskoczenia dysproporcji w poziomie zamożności społeczeństw. W efekcie tych neoimperialnych praktyk, które przekładają się bezpośrednio na dostępność i dystrybucję określonego paradygmatu wiedzy, rodzi się mechanizm wykluczania szeregu wiedz lokalnych (ang. *sociology of absence*). Dlatego podstawowym celem, jaki sobie stawia, razem z innymi teoretykami z kręgu studiów dekolonialnych (Grosfoguel, s. 73-90; Escobar, 2017), jest przezwyciężenie owej przepaści oraz procesu wiedzobójstwa poprzez przeformułowanie akademii, aby produkowany w jej ramach obraz świata składał się z wielu różnych, lokalnie wytwarzanych światów.

Domańska z kolei zachęcała, aby na polskim gruncie dokonać wręcz podwójnej dekolonizacji: zewnętrznej – by zrzucić z siebie piętno peryferii wobec zachodnich centrów wytwarzania wiedzy, i wewnętrznej – by przewalczyć marginalizowaną pozycję małych ośrodków naukowych, mniejszych instytucjonalnych i społecznych inicjatyw wobec flagowych akademickich centrów wytwarzania wiedzy kojarzonych z Krakowem i

Warszawą (Domańska, 2017, s. 41-59). Nie do końca, jak mi się wydaje, apel Domańskiej i Santosa został w Polsce usłyszany, bo wymaga on przede wszystkim reorientacji metodologii badawczych, demonumentalizacji erudycyjnej wiedzy i zwrotu ku alternatywnym lokalnym praktykom jej wytwarzania, które rzadko znajdowały się w centrum uwagi polskiej humanistyki – dążącej raczej do nieustannego nadrabiania zaległości wobec Zachodu w obawie przed zarzutem prowincjonalizmu.

Dlatego moją odpowiedzią na wyłożone powyżej pytania i wyzwania ma być badanie praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych, które ma tę dodatkową zaletę, że znacząco przesuwa uwagę badacza na taki proces wytwarzania wiedzy, który zamiast w akademii, zachodzi w środowiskach z nią bezpośrednio niezwiązanych – zakorzenionych w lokalnych środowiskach twórczych domagających się uznania ich epistemicznej podmiotowości.

Praktyki wiedzo-twórcze kultur lokalnych i „wiedza z”

Na pierwszy rzut oka proponowany przeze mnie polski termin „praktyki wiedzo-twórcze kultur lokalnych” można uznać, przynajmniej w pierwszym członie, za odpowiednik angielskiego terminu *knowlegde-making practices*, które tłumaczyć można też jako „praktyki wytwarzania wiedzy”. Jednak w sformułowaniu praktyki wiedzo-twórcze (*knowledge-creative practices*) chodzi mi głównie o uchwycenie kreatywnego charakteru tego działania, na przykład na polu sztuki, a jednocześnie o jego performatywny charakter. Można je potraktować, jak chciała już dawno temu Diana Taylor, jako pryzmaty, poprzez które badacze zyskują wgląd w inne niż uznawane dotychczas sposoby produkowania wiedzy o świecie. W jej definicjach performansu od początku pojawiał się przecież termin *epistemic lens* (Taylor,

2003), który przenosił ciężar refleksji akademickiej ze sfery estetyki performatywności na pole teorii poznania i jego społeczno-kulturowych uwarunkowań, w tym także wyraźnej politycznej interwencji. O epistemicznych perspektywach badań nad performansami i ich roli w procesie sytuacyjnego i relacyjnego poznania pisałam też niedawno wraz z Mateuszem Chaberskim przy okazji innej publikacji (Bal; Chaberski, 2021), pokazując, w jakim punkcie stykają się ze sobą teorie performatycznego poznania z ustaleniami wypracowanymi na polu filozofii feministycznej (*feminist standpoint theory*) oraz socjologii nauki (Bruno Latour) i jakie pożytki poznawcze z tego spotkania wynikają. Jak staraliśmy się wyjaśnić, w głównej mierze prowadzą one do zmiany paradygmatu wiedzy opartej na nadrzędności podmiotu badań wobec podległego przedmiotu, albo mówiąc inaczej, paradygmatu „wiedzy że" (jak mówił na polskim gruncie Ryszard Nycz, 2017, s. 11), albo w języku angielskim *knowing about*), na paradygmat wiedzy powstającej we wzajemnej relacji wielu podmiotów, które się współstwarzają w ramach interakcji, czyli *knowing with* („wiedza z") . Dlatego też, nawet w tytule naszej publikacji, wskazaliśmy na znaczące przesunięcie akcentu z wypracowanej przez Donnę Haraway kategorii *situated knowledges* (Haraway, 1988, s. 575-599) czyli wiedz usytuowanych (jako korpusu istniejących wiedz lokalnych) na *situated knowing*, czyli sam proces wytwarzania wiedzy, w którym bardziej niż efekty liczą się sposoby i procesy warunkujące nasze poznanie. Wykazywaliśmy wtedy, z pomocą towarzyszącym nam w tomie autorów i przeprowadzonych przez nich studiów przypadków, że sztuki performatywne oraz różne materialne i niematerialne technonaturokulturowe afordacje stanowią medium owego relacyjnego poznania i zdolne są redefiniować chociażby zachodnie koncepcje czasu, przestrzeni, okulocentrycznego paradygmatu wiedzy, poznania przez działanie, wytwarzania i trwałości kulturowych tożsamości,

czy oferować utopijne albo spekulatywne wizje przyszłości i przeszłości na styku tego, co ludzkie i nie-ludzkie.

Nasza perspektywa uwzględniała także dekolonizacyjny potencjał takiego sytuacyjnego poznania, ale – co dla mnie w tym momencie ważniejsze – nie mówiła wprost o potrzebie przywrócenia epistemicznej sprawczości takim lokalnym wspólnotom, które doświadczyły lub nadal doświadczają procesu wiedzobójstwa w Europie Środkowo-Wschodniej. Tymczasem do uwzględnienia takich właśnie geopolitycznych uwarunkowań poznawczych zachęca koncepcja *knowing with* w rozumieniu Santosa, która oznacza „wchodzenie w relacje z czasami i przestrzeniami zamieszkałymi przez podrzędne podmioty i grupy" (2017, s. 147). Polegać ma ona na „udziale w wydarzeniach i zachodzących procesach, odtwarzaniu i docieraniu do przeszłości w celu lepszego zrozumienia teraźniejszości i przyszłości owych wspólnot […], które angażuje wszystkie pięć zmysłów oraz afekty" (s. 147). Santos kładzie więc nacisk na bezpośredni kontakt ze zmarginalizowanymi do tej pory podmiotami i grupami, osadzony w doświadczeniu ucieleśnionych praktyk, takich jak taniec, muzyka, śpiew oraz afektywny wymiar poznania, które gdzie indziej nazywa hiszpańskim neologizmem *corazonar*. Hiszpański czasownik *corazonar* ma bowiem znaczenie podwójne: jako *razonar con*, czyli „myśleć z", jak i – co chyba ważniejsze – „myśleć sercem", od *corazon* (serce) i *razon* (umysł). W języku polskim najfortunniej moim zdaniem można oddać tę poznawczą postawę mianem współ-czucio-myślenia. Badacz współ-czucio-myślący nie sytuuje się na pozycji zdystansowanego obserwatora erudyty, ale zaangażowanego auto-bio-geo-graficznie podmiotu, którego wiedza rodzi się w wyniku afektywnej relacji z różnymi podmiotami, czasami i terytoriami.

W swojej najnowszej książce Diana Taylor nazywa z kolei ten proces poznania zbiorczym hiszpańskim terminem *presente*, rozumianym jako

afektywne, polityczne zaangażowanie badacza w przedmiot badań, a także jako rodzaj perypatetycznego uczestnictwa, które angażuje nie tylko zmysły badacza, ale także pozwala mu zdać sobie sprawę z szeregu ograniczeń i trudności, które poznaniu towarzyszą (2020, s. 1-37). Jak sama twierdzi:

> chodzenie to proces myślenia i stawania się w ruchu, perypatetyczna pedagogika i trening. Chodzenie, zamiast do określonych rezultatów, prowadzi do stworzenia nowych sposobów myślenia i oducza tych wcześniejszych. […] Wymaga ono szczególnego uwrażliwienia na terytorium, czasy, okoliczności oraz grunt pod stopami oraz na ograniczenia fizyczne naszego własnego ciała, poczucie równowagi, dróg dostępu, kierunku w jakim się poruszamy, dystansu oraz ograniczonej widzialności (s. 40).

Taylor chyba wie, co mówi, gdyż sama na co dzień angażuje się w akcje na rzecz praw człowieka, zwłaszcza migrantów pochodzących z Ameryki Łacińskiej. Sytuując się pomiędzy kulturami Globalnej Północy i Południa, jako wychowana w Meksyku córka kanadyjskich osadników, pracująca w Stanach Zjednoczonych, w swoich projektach badawczych wielokrotnie nie tylko wspierała działania twórców wywodzących się z Ameryki Łacińskiej (w ramach stworzonego przez siebie Hemispheric Intitute), ale i sama ze swoim zespołem badawczym i studentami odtwarzała na przykład doświadczenia migrantów poprzez podążanie śladami szlaków przemytu ludźmi (Taylor, 2020, s. 38-44). Wyraźnie też starała się dookreślić swoją poznawczą pozycję *in-between* – bycia pomiędzy różnymi formami przynależności kulturowej, językowej, społecznej, właśnie na styku Globalnego Południa i Północy, gdyż w ten sposób legitymizowała niejako swoje etyczne prawo do przemawiania w imieniu podmiotów podrzędnych.

Patrząc zatem na to, jak wiele lokalnych uwarunkowań towarzyszy procesom poznania, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że do uzasadnienia pożytków płynących z badania praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych w tej części Europy, oprócz samej metodologii badania dookreślić trzeba to, co uważamy za kultury lokalne, i jak na polskim gruncie wyjaśnić ich doświadczenie wiedzobójstwa. Ta kwestia ściśle wiąże się z kolejną, mianowicie z pojęciem indygenności czy też rdzenności i przynależności do ziemi, które zwłaszcza w polskim, ale i szerszym, europejskim kontekście kulturowym wymaga przedyskutowania.

Ludowe historie kontra lokalne praktyki wiedzo-twórcze

Kwestia indygenności i związku lokalnych społeczności z ziemią na gruncie zarówno polskim, jak i europejskim wydaje mi się mocno problematyczna, zwłaszcza w zderzeniu z podstawowymi założeniami *indigenous studies* rozwijanymi w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Nowej Zelandii i krajach Ameryki Łacińskiej – obszarach, które doświadczyły historycznego kolonializmu. Badacze z tego kręgu jako pierwsi wskazali bowiem na konieczność zmiany metodologii prowadzenia badań, których przedmiotem są wszelakiego rodzaju wspólnoty lokalne, jak i wskazali na etyczne konsekwencje usytuowania badacza w relacji do przedmiotu badań (Smith, 1999, Simpson, 2017). Dlatego chcieli precyzyjnie opisać i zdefiniować wspólnoty indygenne, czyli tzw. pierwsze narody, które były pierwotnymi mieszkańcami skolonizowanych ziem, by odróżnić je od osadników, kojarzonych zwykle z białymi kolonizatorami z Europy. To rozróżnienie zostało spożytkowane w celu identyfikacji samych badaczy, których w anglojęzycznej literaturze określa się mianem *indigenous researchers* (w

odróżnieniu od *settler researchers*), wskazując, że etycznie bliżsi interesom wspólnot indygennych są ci pierwsi. Studia indygenne niemal na ostrzu noża stawiają zatem kwestię etyki badawczej, starając się stworzyć przeciwwagę dla zachodniej *episteme*, która zawłaszczyła wiedze lokalne wspólnot skolonizowanych dla swoich, często niezbyt chlubnych celów (jak choćby dyscyplinujących efektów takich nauk jak etnografia i antropologia). To z kolei rodzi pytanie o to, kto ma prawo zajmować się wspólnotami lokalnymi i je badać.

W klasycznej już dzisiaj propozycji maoryskiej badaczki Lindy Tihuwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999), pojawia się więc zachęta, by do akademickiego dyskursu włączyć te wspólnoty, które mają niewielkie doświadczenie w tzw. powszechnym systemie edukacji i obiegu kulturowym i których wiedza uznawana była często za naiwną, niedojrzałą lub prymitywną. Jej przekaźnikami zaś powinni być głównie ci badacze, którzy sami z owych wspólnot się wywodzą. Takie jednak założenie prowadzi nieuchronnie do skrajnej esencjonalizacji tożsamości badacza, szczególnie trudnej do utrzymania w naznaczonym globalną mobilnością i migracjami współczesnym świecie.

Trudno poza tym rozumieć kwestie indygenności wspólnot lokalnych na gruncie europejskim w ten sam sposób, jak czyni się to w obu Amerykach, Australii czy Nowej Zelandii, i to z wielu przyczyn. Na użytek niniejszego wywodu skupię się tylko na dwóch, najbardziej moim zdaniem wyrazistych przesłankach. Jedna dotyczy podnoszonego w wielu ostatnio wydanych publikacjach poświęconych tzw. ludowej historii Polski stosunku warstw plebejskich do ziemi, który ukształtowany został jeszcze w dobie feudalizmu, a druga – masowych etnicznych czystek i wysiedleń oraz konsekwencji tworzenia państw narodowych w XIX i XX wieku.

Nie zdołam oczywiście w tym miejscu wnikliwie przyjrzeć się wszystkim gorąco dyskutowanym w ostatnim czasie książkom, takim chociażby jak Adama Leszczyńskiego *Ludowa historia Polski* (2020), Kamila Janickiego *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa* (2021), Kacpra Pobłockiego *Chamstwo* (2021), których autorzy zgodnie podejmują wysiłek opisania historii Polski jako historii ludowej. Można jednak powiedzieć, że wszyscy oni, zamiast typowego dla zachodniej *episteme* totalizującego spojrzenia z „góry", proponują usytuowane i lokalne spojrzenie z „dołu", przedstawiając dzieje modernizmu europejskiego z punktu widzenia tych klas, które nie były jego bezpośrednimi beneficjentami. Z ich wywodów najbardziej bodaj użyteczny dla zobrazowania mojego toku myślenia o niepewnym statusie indygenności w Polsce i naświetlenia co najmniej ambiwalentnego stosunku warstw plebejskich do ziemi w okresie feudalizmu, wydaje mi się cytat z książki Pobłockiego:

> To kolejny paradoks Polszczy: z jednej strony poddani są formalnie przypisani do ziemi i nie mogą się z niej ruszyć. A jeśli uciekają, to pod karą surowej kaźni, obcięcia uszu lub nosa, albo szubienicy. Z drugiej strony są nierzadko przenoszeni z domu do domu, ze wsi do wsi. W ten sposób upewniano się , że człowiek nie przywiąże się zbytnio do miejsca, nie zapuści w nim korzeni i pozostanie utrzymany w stanie społecznej śmierci [czyli wiedzobójstwa – uzup: E.B.]. (Pobłocki, 2021, s. 77)

Skoro więc, jak mówi Pobłocki, przywiązanie do ziemi regulowane było narzędziami pańszczyźnianego przymusu, a nie woli chłopów, zaś pan mógł swoje dusze dowolnie przenosić i sprzedawać, zarządzać nimi wedle swego upodobania lub potrzeb ekonomicznych, to los chłopów pańszczyźnianych w

Polsce bardziej przypominał losy niewolników za Oceanem, niż pierwotne struktury tzw. pierwszych narodów, które zgłaszają roszczenia co do własności zagrabionych im ziem.

Jeśli więc, jak chcą Pobłocki i Leszczyński, w większości jesteśmy dzisiaj społeczeństwem, które składa się potomków owego „chamstwa", chłopstwa i pańszczyźnianych niewolników bez ziemi, to znacznie trudniej jest nam budować wiedze lokalne w powiązaniu z terytorium, które rozpoznawalibyśmy jako własne i znaczące. Zaś o ewentualnej wspólnotowości i identyfikacji lokalnej bardziej niż przywiązanie do ziemi przesądzać mogłaby wspólnota języka (lokalnych dialektów). Ta jednak, jeśli dobrze rozumiem Pobłockiego, też została w pewnym sensie udaremniona poprzez dyscyplinujące działanie języka polskiego jako języka narodu (Pobłocki, 2021, s. 294-295). Dopiero w ostatnich latach doszło, moim zdaniem, do świadomych prób emancypacji regionalnych języków, na przykład śląskiego czy kaszubskiego, do czego za chwilę jeszcze powrócę.

Powyższa w zasadzie trafna obserwacja Pobłockiego dotycząca ambiwalentnego stosunku „chamstwa" do ziemi, ma tylko jeden bodaj mankament. Mówiąc o „chamstwie w Polszcze", Pobłocki dokonuje kolejnego totalizującego uogólnienia, sugerując, jakoby chłopstwo na terytorium Rzeczpospolitej szlacheckiej, a także w okresie zaborów, było wszędzie takie samo, to znaczy w równym stopniu podzielało los pańszczyźniany bytów podrzędnych. Tymczasem, jak przekonywał chociażby w swoich najnowszych dwóch książkach Dariusz Zalega (2019, 2021), na przykład bytu Ślązaków nie kształtowało poddaństwo, a raczej XIX- i XX-wieczne robotnicze zrywy rewolucyjne, które wybuchały w różnych częściach Europy, między innymi w Prusach i w Hiszpanii, i których „wyjazdowymi" uczestnikami byli właśnie walczący o lepsze życie niepokorni mieszkańcy Górnego Śląska. Trudno też

przystać na stwierdzenie, że zaprzepaszczono na Śląsku szansę językowej identyfikacji wspólnot lokalnych, gdyż co najmniej od piętnastu lat obserwuję tu wyraźny zwrot ku językowej emancypacji, który swego czasu nazwałam „performowaniem lokalności" (Bal, 2015, s. 137-147). Przejawia się on chociażby w granych po śląsku spektaklach teatralnych, tłumaczeniach literatury światowej na śląski, czy też w pisaniu powieści w dwu lub wielu językach (w tym także po śląsku), a także w staraniach lokalnych aktywistów kultury o to, by śląski nazywać językiem a nie dialektem[3]. O tych zjawiskach pisałam już wielokrotnie, więc nie będę tutaj powtarzać dawnych argumentów. Chcę jednak podkreślić, że niezwykle ważne w badaniu praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych jest unikanie nazbyt pospiesznych uogólnień i raczej śledzenie wszelakich niuansów niż nazbyt łatwych do zauważenia prawidłowości.

Druga przyczyna, która każe ostrożnie podchodzić do esencjonalnie pojmowanej indygenności, dotyczy szeroko rozpoznanych w naukach społecznych i historycznych zjawisk takich jak masowe przesiedlenia i wysiedlenia oraz czystki etniczne, które zdominowały cały XX wiek w Europie. Ich poglądowym świadectwem jest chociażby otwarta w czerwcu tego roku i szeroko dyskutowana w Polsce i w Europie wystawa w Berlińskim Centrum Dokumentacji: *Ucieczka, wysiedlenia, pojednanie*[4]. Jak na dłoni pokazuje ona skalę migracji ludności w XX wieku i pozwala zrozumieć dalekosiężne, bo odczuwalne do dzisiaj, konsekwencje nacjonalistycznych ideologii oraz polityk nazistowskich, a także – co istotne – dostrzec dyscyplinujące skutki powojennego nowego ładu w Europie. Wystawa pokazuje też losy ofiar najnowszych wojen w krajach byłej Jugosławii czy w Syrii, których mieszkańcy również musieli mierzyć się z doświadczeniem czystek etnicznych i szukać ratunku w migracji.

Podstawową zaś strategią przedstawieniową, zastosowaną przez Gundulę Bavendamm, dyrektorkę Centrum Dokumentacji (która miała być gwarantem odmiennej i bardziej pojednawczej od forsowanej niegdyś przez Erikę Steinbach roszczeniowej narracji o wypędzonych Niemcach) było uchwycenie doświadczenia utraty domu, ucieczki lub migracji w skali mikro: indywidualnych doświadczeń żyjących do dzisiaj uczestników lub świadków przeszłych i współczesnych wydarzeń oraz traum dzieci i wnuków wysiedleńców. Przedstawiane doświadczenia mają zatem postać konkretnych osób, głosów ludzi z krwi i kości, których świadectwa łatwo jest odnieść, na zasadzie transpasywności, do własnej, choć nie tożsamej, to analogicznej sytuacji wykorzenienia. Dla mnie, muszę przyznać, wystawa okazała się szczególnie cenna, gdyż po raz pierwszy mogłam usytuować w szerszym zbiorowym doświadczeniu niedookreślone do tej pory konsekwencje wysiedlenia, z którym mierzyłam się jako wnuczka repatriantów ze Wschodu, osiadłych po wojnie na Górnym Śląsku. Wystawa uruchamia bowiem w widzach oczekiwane pokłady afektów i przekłada doświadczenie utraty ziemi i domu na grunt ciała, głosów i dźwięków, a więc niedyskursywnych sposobów poznania. W ten sposób nadbudowuje, niejako na ruinach dawnego (nieistniejącego chyba już) świata te związki z ziemią, które albo nie były dotąd konceptualizowane, albo których wagi nie doceniano (albo być może tłumaczono nieco inaczej).

Etnonostalgie i etnofuturyzmy albo Atlandyty i mikroutopie

Śmiem zatem twierdzić, że ten performatywny sposób wytwarzania i dystrybucji wiedzy o świecie, który bardziej niż esencjonalne przywiązanie do ziemi uobecnia doświadczenie utraty domu i wiąże się z przepływem

afektów, jest dla mnie jednym ze sposobów usytuowanego poznania albo przykładem lokalnych praktyk wiedzo-twórczych. I by nie zatrzymywać się na tym jednym przykładzie, odwołam się do wcześniejszego o cztery lata spektaklu Teatru Korez w Katowicach w reżyserii Mirosława Neinerta, pod tytułem *Mianujom mnie Hanka*[5]. W modelowy wręcz sposób aktualizuje on w widzach poczucie przynależności do ziemi i jest jakąś formą odzyskiwania przez Ślązaków epistemicznej podmiotowości, czy też zasygnalizowanej w tytule mojego artykułu poznawczej suwerenności.

Spektakl powstał na bazie reportażu *Jak Niobe. Opowieść górnośląska* dokumentalisty i kronikarza piszącego po śląsku, Alojzego Lysko (2016), którego większość dzieł ukazała się zresztą w kilku zaledwie egzemplarzach, wydawanych często własnym sumptem (co też świadczy o politykach wykluczających, jakie narzuca określone rozumienie literatury). Przedstawiane przez niego wydarzenia obejmują podobny czas, jak ten, w którym toczy się akcja *Pokory* Twardocha. Jednak bohaterką i zarazem jedyną protagonistką spektaklu powstałego na podstawie reportażu Lyski jest grana przez Grażynę Bułkę Hanka, śląska kobieta, która z perspektywy swojego miasta, rodziny, jednego domostwa czy wręcz kuchni relacjonuje kilkudziesięcioletni bieg historii powszechnej. I tym właśnie szczególnym usytuowaniem różni się postać Hanki od Alojza Pokory, który w próbach awansu społecznego rzucany był z miejsca w miejsce zgodnie z logiką historii opartą na podboju i dominacji. Hanka, nie ruszając się z miejsca, relacjonuje, jak wokół niej zmienia się niemal cały świat, granice państw, dominujące języki i dyskursy, podczas gdy ona sama stoi na straży lokalnej Atlantydy (jako niewidocznej na politycznej mapie krainy). Obserwuje, jak członkowie jej rodziny padają ofiarą nęcących ideologii nacjonalizmu czy komunizmu, jak siłą zaciągani są do wojska, jak służą w różnych, często zwalczających się nawzajem armiach i jak los rzuca ich raz po raz w najdalsze zakątki świata. Z

jej punktu widzenia nie warto z tymi dyskursami rywalizować. Można mieć jednak uzasadnione pretensje o to, że zmieniające się reżimy co chwila obwiniają członków jej rodziny za życiowe wybory (o ile o wyborze może tu być mowa), które przecież nie wynikają z ich realnego politycznego zaangażowania, ale z potrzeby przetrwania w świecie, którego geopolityczne ramy wydają się nietrwałe i efemeryczne. Dlatego Hanka odrzuca w końcu propozycję syna, by po wojnie przenieść się do Niemiec i wieść tam dostatnie życie emerytki. Uważa bowiem, że jej dom jest tam, gdzie się urodziła, nawet jeśli ten skrawek ziemi nie nosi znamion politycznej suwerenności (znajduje się „kajś", jakby powiedział Zbigniew Rokita (2020), czyli „gdzieś", ale niekoniecznie wiadomo gdzie).

O samostanowieniu i suwerenności poznawczej Hanki decyduje więc sama jej cielesna obecność na scenie, jej działanie, śląska mowa, oraz to, co udaje się stworzyć w wyniku spotkania z widzem. Taką suwerenność, polegającą na przekazywaniu afektów, określić można jeszcze angielskim terminem *transmotion*, zaproponowanym w zbiorczej pracy Carter, Davis-Fisch i Knowles (2017, s. 95-116). Widzowie, obserwując, jak Hanka wykonuje drobne codzienne czynności, wsłuchując się w jej opowieść, śpiewają razem z nią lokalne pieśni, wzruszają się, śmieją i płaczą. Zaś jej świadectwo wyzwala jednocześnie taką strategię lokalnego poznawczego oporu, która polega na trwaniu i trosce o najbliższych, a więc przeczy typowej dla nowoczesności filozofii podboju i cywilizacyjnego postępu oraz indywidualnego sukcesu.

Przedstawienie to otwiera nasze poznawcze horyzonty na analogiczne jednostkowe i wspólnotowe doświadczenie trwania (czy też przetrwania), a jednocześnie uświadamiać nam może własne poczucie niezakorzenienia (wynikające chociażby z migracyjnej przeszłości wcześniejszych pokoleń),

które może produkować nostalgię za terytorium i przynależnością do lokalnej wspólnoty. Nostalgii tej nie rozumiem jednak jako czczego sentymentalizmu czy też romantycznej tęsknoty za utraconą ojczyzną albo, co gorsza, jako przesłanki do mrzonek o terytorialnych roszczeniach. Raczej nostalgia lub, jak gdzie indziej nazwałam to doświadczenie, „etnonostalgia”[6] jest tu czysto empirycznym poczuciem braku stałego gruntu pod nogami, po którym się stąpa i związaną z tym poczuciem potrzebą odnalezienia własnej Atlantydy, nawet jeśli byłaby ona gruntem zgoła utopijnym. Jest to jednak taki rodzaj utopii, o którym Ewa Domańska mówiła, że mieści się w ramach humanistyki afirmatywnej lub prefiguratywnej (2017, s. 41-59). Czyli, że po pierwsze pełni ona funkcję apotropaiczną (amuletową), odsuwającą możliwość różnych katastrof przez tworzenie warstwy ochronnej w postaci specyficznego imaginarium społecznego, czyli wizji ukazujących różne możliwości współ-bycia i współ-życia społecznego (tamże). A po drugie, że owe realistyczne mikroutopie, jak je nazywa Domańska, mogą być urzeczywistniane w ograniczonej czasowo i przestrzennie skali lokalnej, jako obowiązujące w określonym czasie, na potrzeby konkretnej społeczności, dla wspomożenia dobrostanu jej członków[7].

Istnieje bodaj tylko jedno ryzyko związane z tworzeniem takich mikroutopii, które nakazuje zachować szczególną czujność, zwłaszcza w czasach postprawdy i dominacji fake newsów. Myślę o takiej rzeczywistości, na którą ogromny wpływ mają nowe media i powstające w ich ramach bańki filtrujące albo tzw. cyberplemiona (Pariser, 2012; Matuszewski, 2018; Bal; Wojnowski, 2020). Te ostatnie mogą, choć wcale nie muszą, organizować się wokół idei, które obronę lokalnych tożsamości traktują jako pretekst do tworzenia nowego etnocentrycznego świata. Jego wirtualni lub realni mieszkańcy (cecha znamienna dla cyberplemion) tak przeformułowują najbliższą rzeczywistość wokół siebie, a także cały otaczający ich świat, łącznie z jego

przyszłością i przeszłością, by siebie widzieć w jego centrum, niczym w zagrożonej atakiem wroga twierdzy. Przed takim właśnie ryzykiem przestrzega najnowszy spektakl Teatru Zagłębia w Sosnowcu, w reżyserii Roberta Talarczyka, na podstawie scenariusza Zbigniewa Rokity, pod znamiennym tytułem *Nikaj*[8]. O ile bowiem w powieści-reportażu biograficznym *Kajś* Rokita pokazywał złożony proces uświadamiania sobie pokrętnych ścieżek własnych dziejów i kulturowej tożsamości, o tyle w *Nikaj* przestrzega w zasadzie wszystkich, by jego przywiązania do śląskiej ziemi nie zrozumiano czasem opacznie jako formy zacietrzewionego lokalnego patriotyzmu.

Nikaj jest bowiem rodzajem antyutopii, ale możliwej do spełnienia w najbliższej przyszłości, jeśli popatrzeć na skalę ruchów jawnie podważających tzw. zdobycze współczesnej nauki, w rodzaju antyszczepionkowców, płaskoziemców lub innych. Akcja spektaklu rozgrywa się w Polsce, na Śląsku, po wielkiej katastrofie związanej z przejściem tajemniczej, niezwykle gwałtownej Burzy. Rodzinny dom typowego Ślązaka (samego Rokity może, jak wnioskuję po zaczerpniętych z jego reportażu nazwiskach członków rodziny Hajoków) wygląda jak jakieś *pars pro toto* świata po katastrofie. W małej izbie ktoś wstawił obłupane nieco tablice wskazujące drogę ku punktom orientacyjnym dawnej Europy, choć wszystkie one brzmią jednakowo: „Kajś". Dzieje się tak pewnie dlatego, że państwo polskie jest właśnie w rozsypce, rządzone przez rywalizujące ze sobą plemiona: Zagłębiaków, Ślązakowców, Wszechpolaków i Grzmotarian, z których każde gotowe jest zwalczać wrogów wszelkimi środkami.

Jest to świat oparty na dogmacie „jedynie słusznej" idei, za każdym razem innej, która organizuje filozofię działania wszystkich tych plemion. Co rusz na scenie pojawia się zatem inna patriotyczna grupa fanatyków w

identyfikujących ich kolorystycznie strojach i żąda od domowników, członków rodziny Hajoków, deklaracji posłuszeństwa. Nawet „Ślązakowcy" są dla Hajoków zagrożeniem, bo nigdy przecież nie wiadomo, czy typowa śląska rodzina aby na pewno zda egzamin z wierności lokalnej kulturze, z języka i poczucia przynależności do ziemi. Dlatego w pewnym momencie Rokita z pomocą swoich postaci kreśli przekorną wersję *genesis* świata, którego początek przypada na planetarną walkę między Zagłębiakami a Ziemią. Nietrudno zgadnąć, że Ziemia już na wstępie tę walkę przegrywa i musi poddać się woli Zagłębia. Dalej jest już tylko gorzej. Zagłębiacy opanowują glob, kładą podwaliny pierwszych cywilizacji, jako pierwsi wymyślają koło, wreszcie stawiają stopę na Księżycu, skąd, niestety, widać tylko Nikisz (czyli Nikiszowiec, dzielnicę Katowic, stolicę województwa śląskiego, które zawsze deprecjonowało odrębność kulturową Zagłębiaków). Nie trzeba dodawać, że żyć na takiej planecie, rządzonej przez lokalnych fanatyków, się nie da, dlatego Hajokowie jedyny ratunek widzą dla siebie w pospiesznej ucieczce rakietą na Księżyc.

Groteskowa, prześmiewcza, a momentami mrożąca widzom krew w żyłach stylistyka spektaklu bardzo różni się od nostalgicznej opowieści Hanki. Jednak różnice są w gruncie rzeczy pozorne. Zarówno bowiem *Kajś*, jak i *Mianujom mie Hanka* kreślą możliwe do spełnienia projekty lokalnych światów. To skłania mnie do stwierdzenia, że pomiędzy etnonostalgiami, rozumianymi jako mikroutopijne Atlantydy (lepsze światy), a swego rodzaju etnofuturystyczmi dystopiami, w których logika współczesnych czasów przybiera skrajne konsekwencje, łącznie ze zbiorową zagładą – nie ma większej różnicy. Obie bowiem wizje pełnią podobną funkcję amuletową, albo zaspokajając deficyty, albo chroniąc lub ostrzegając przed groźnymi konsekwencjami wydarzeń, na które nie jesteśmy gotowi. Nie są one natomiast tożsame ze społecznymi ruchami, które etnocentryczne wizje

przyjmują bezkrytycznie i gotowe są sięgać w swojej retoryce i działaniach po instrumentarium wojenne. I żeby nie szukać przykładów wyłącznie na polskim gruncie, przypomnę jedynie, do jakich krwawych starć doprowadziła eskalacja dyskursów wokół referendum niepodległościowego w Katalonii w 2017 roku. Dwa wrogie obozy, zwolenników i przeciwników niepodległości, reprezentowane przez Carlesa Puigdemonta i Mariano Rajoya, stały się zakładnikami wojennej retoryki, z której jedynym wyjściem okazało się starcie fizyczne, z użyciem broni, na ulicach miast, i to w kraju, który pamięta przecież wojnę domową (Bal, 2019, s. 19-29).

Dlatego tym bardziej widzę potrzebę badania praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych, przyglądania się im i uczestnictwa w nich, bo być może tu właśnie znajdują się dekolonizujące naszą wiedzę projekty tzw. pluriwersum, czyli sprawiedliwszego świata złożonego z wielu światów. Analizowane przeze mnie przykłady pochodzą głównie z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, ale przecież jest ich o wiele więcej. Myślę tutaj chociażby o takich twórcach, którzy w swojej pracy odwołują się do specyficznego lokalnego usytuowania *in-between*, czyli bycia pomiędzy różnymi kodami kulturowymi. Należą do nich chociażby Katarzyna Szyngiera, która wraz z Mirosławem Wlekłym indaguje w teatrze dynamikę relacji polsko-ukraińskich. Przychodzą mi na myśl także pracujące zarówno w Polsce, jak i w Ukrainie ukraińskie reżyserki młodego pokolenia, jak Olena Apczel i Roza Sarkisian, a także polska dramaturżka Joanna Wichowska, które wnikliwie przyglądają się napięciom między Wschodem a Zachodem Ukrainy, uwzględniając punkt widzenia kobiet. Takich twórców jest oczywiście o wiele więcej, nie tylko na polu teatru, ale również performansu czy literatury, co pozwala domniemywać, że stajemy przed szansą stworzenia sieci współpracujących ze sobą badaczy i artystów, którzy będą mogli wymieniać się doświadczeniami i wzajemnie wspierać. Po to głównie, by pokazać, że

typowe dla tej części świata doświadczenia tak najbliższej, jak i dalszej przeszłości pozwalają stworzyć udaną alternatywę dla zastanych kolein myślenia, w tym iluzorycznego chyba już dzisiaj podziału na Zachód i Wschód Europy. Tak przynajmniej brzmi dzisiaj moje naukowe credo.

Artykuł jest rozszerzoną i uzupełnioną wersję wykładu wygłoszonego 29 września 2021 przed Komitetem Nauk o Kulturze Polskiej Akademii Nauk. Dziękuję członkom Komitetu za wszystkie cenne uwagi, które pomogły mi w opracowaniu jego ostatecznej wersji. Artykuł jest efektem badań prowadzonych w ramach minigrantu badawczego POB Heritage Inicjatywy Doskonałości UJ, I edycja 2021.

Wzór cytowania:

Bal, Ewa, *Od poddaństwa do poznawczej suwerenności. Perspektywy badań współczesnych praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna” 2021 nr 166, DOI: 10.34762/v9fa-xn30.

Autor/ka

Ewa Bal

Ewa Bal (ewa.bal@uj.edu.pl) – profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w Katedrze Performatyki, kierownik pracowni badań praktyk wiedzo-twórczych kultur lokalnych na tej uczelni. Wcześniej wykładowca na Uniwersytecie „L’Orientale” w Neapolu, profesor wizytujący na uniwersytetach we Włoszech i w Hiszpanii. Członkini European Association for Studies of Theatre and Performance (EASTaP), International Federation for Theatre Research (IFTR) oraz Polskiego Towarzystwa Badań Teatralnych (PTBT). Zajmowała się dramatem i teatrem włoskim i jemu poświęciła dwie monografie: *Lokalność i mobilność kulturowa teatru. Śladami Arlekina i Pulcinelli*, 2017 (po angielsku: *In the Footsteps of Harlequin and Pulcinella. Cultural Mobility and Localness of Theatre*, 2020), *Cielesność w dramacie. Teatr Piera Paola Pasoliniego i jego możliwe kontynuacje*, 2006. W obszar jej

obecnych zainteresowań naukowych wchodzą zagadnienia mobilności kulturowej, nacjonalizmu, lokalności, dramaturgie mniejszości językowych oraz metodologie krytyczne z zakresu (de/post)kolonializmu, gender i queer studies oraz performatyki. Współredagowała kilka monografii zbiorowych, w tym z Mateuszem Chaberskim: *Situated Knowing. Epistemic Perspectives on Performance* (2021), z Konradem Wojnowskim: *Bądźmy w kontakcie! Strefy kontaktu jako narzędzie rozpoznawania współczesności* (2020), z Dariuszem Kosińskim: *Performatyka. Terytoria* (2017). Jest redaktorem serii Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego Nowe Perspektywy – Performatyka, w której od 2013 roku ukazało się osiem tomów. Od ośmiu lat prowadzi badania na temat wytwarzania śląskości w teatrze i w performansie, a ostatnio realizuje projekt badawczy o roboczym tytule „Etnonostalgie i etnofuturyzm w teatrze i performansie XXI wieku", poświęcony lokalnym performatywnym praktykom poznawczym z polskiego, ukraińskiego i hiszpańskiego obszaru językowego. Numer ORCID: 0000-0002-2434-6108.

Przypisy

1. *Pokora*, według scenariusza Szczepana Twardocha, na podstawie powieści *Pokora* tego samego autora, reżyseria Robert Talarczyk, premiera 11 czerwca 2021 w Teatrze Śląskim im. Stanisława Wyspiańskiego w Katowicach.
2. Mignolo mówi w tym wypadku o westernizacji świata w ramach monolitycznego systemu poznania i o jego kognitywnym zawłaszczaniu, którego ramy czasowe mieszczą się w okresie od „odkrycia" Ameryki w 1492 roku do roku 1945, czyli zakończenia drugiej wojny światowej. Ta ostatnia cezura, jego zdaniem, przyniosła wyraźną zmianą zmianę w rozkładzie geopolityki wiedzy wraz z ustanowieniem zimnowojennego porządku (2018, s. 90-113).
3. W tym kontekście na uwagę zasługuje chociażby działalność Grzegorza Kulika, tłumacza, redaktora śląskiego portalu: www. wachtyrz.ue.
4. Podaję najbardziej wyraziste przykłady:
https://www.dw.com/pl/ucieczka-wypędzenie-pojednanie-muzeum-w-berlinie-gotowe/a-57958599[dostęp: 24 X 2021];
https://wyborcza.pl/alehistoria/7,121681,27328422,muzeum-o-wypedzonych-niemcach-otwarte-powstalo-w-kraju-ktory.html [dostęp: 24 X 2021];
https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C909032%2Cniemieckie-zbrodnie-ucieczka-wysiedlanie-jak-wyglada-berlinska-wystawa [dostęp: 24 X 2021];
https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C909032%2Cniemieckie-zbrodnie-ucieczka-wysiedlanie-jak-wyglada-berlinska-wystawa [dostęp: 24 X 2021].
5. *Mianujom mie Hanka*, monodram Grażyny Bułki na podstawie reportażu Alojzego Lysko, *Jak Niobe. Opowieść górnośląska*, reżyseria: Mirosław Neinert, Teatr Korez, Katowice, premiera 21 października 2016.
6. W tytule projektu badawczego zgłoszonego przeze mnie w 2021 roku w konkursie o Consolidator Grant do European Research Council: *Situated Knowing in the Ruins of Eastern and Western Europe. Ethnonostalgias and Ethnofuturism in the 21st century performances*.
7. Tamże.
8. *Nikaj*, reżyseria: Robert Talarczyk, scenariusz; Zbigniew Rokita, Teatr Zagłębia w

Sosnowcu, premiera: 11 września 2021 roku.

Bibliografia

Bądźmy w kontakcie! Strefy kontaktu jako narzędzie rozpoznawania współczesności, red. E. Bal, M. Chaberski, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2020.

Bal, Ewa, *Performowanie lokalności*, [w:] *Teatr historii lokalnych w Europie Środkowej*, red. E. Wąchocka, D. Fox, A. Głowacka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2015.

Bal, Ewa, *Strefy kontaktu jako przestrzeń nacjonalistycznego antagonizmu. Przypadek Katalonii*, „Didaskalia. Gazeta Teatralna" 2019 nr 149, s. 19-29.

Betasamosake Simpson, Leanne, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, University of Minnessota Press, Minneapolis 2017.

Bhabha, Homi K., *Mimikra i ludzie: O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, [w:] tegoż, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

Carter, Jill; Davis-Fisch, Heather; Knowles, Ric, *Circulations: Visual Sovereignty, Transmotion, and Tribalography*, [w:] *A Cultural History of Theatre in the Modern Age*, red. K. Solga, Bloomsbury Academic 2017, t. 6, s. 95-116.

Domańska, Ewa, *Epistemologie pograniczy*, [w:] *Na pograniczach literatury*, red. J. Fazan, K. Zajas, Universitas, Kraków 2012.

Domańska, Ewa, *O nowej humanistyce z Ewą Domańską rozmawia Katarzyna Więckowska*, „Litteraria Copernicana" 2011 nr 2, s. 220-226.

Domańska, Ewa, *Sprawiedliwość epistemiczna w humanistyce zaangażowanej*. „Teksty Drugie" 2017 nr 1, s. 41-59.

Escobar, Arturo, *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, Duke University Press, Durham 2017.

Escobar, Arturo, *Transition Discourses and the Politics of Rationality: Towards Designs for the Pluliverse*, [w:] *Constructing the Pluriverse. The Geopolitics of Knowledge*, red. B. Reiter Duke University Press, Durham 2018.

Fannon, Franz, *Czarna skóra białe maski*, tłum. U. Kropiwiec, Karakter, Kraków 2020.

Grosfoguel, Ramon, *The Structure of Knowledge in Westernized Universities*, „Human Architecture" 2013 nr 11(I), s. 73-90.

Haraway, Donna, *Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege*

of Partial Perspective, „Feminist Studies" 1988 nr 3, s. 575-599.

Harding, Sandra, *One Planet, Many Sciences*, [w:] *Constructing the Pluriverse. The Geopolitics of Knowledge*,red. B. Reiter, Duke University Press, Durham 2018.

Janicki, Kamil, *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2021.

Leszczyński, Adam, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo W.A.B, Warszawa 2020.

Lysko, Alojzy, *Jak Niobe. Opowieść górnośląska*, Miejski Dom Kultury „Południe", Katowice 2016.

Matuszewski, Paweł, *Cyberplemiona. Analiza zachowań użytkowników Facebooka w trakcie kampanii parlamentarnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

Mignolo, Walter D., *On Pluriversality and Multipolar World Order: Decoloniality after Decolonization: Dewesternization after the Cold War*, [w:] *Constructing the Pluriverse. The Geopolitics of Knowledge*, red. B. Reiter,Duke University Press, Durham 2018.

Mignolo, Walter D., *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham 2011.

Nycz, Ryszard, *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Instytut Badań Literackich Wydawnictwo, Warszawa 2017.

Pariser, Eli, *Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Penguin Press, New York 2012.

Pobłocki, Kacper, *Chamstwo*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2021.

Rokita, Zbigniew, *Kajś. Opowieść o Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.

Situated Knowing. Epistemic Perspectives on Performance, red. E. Bal, M. Chaberski, Routledge, London – New York 2021.

Sousa Santos de, Boaventura, *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of The South*, Duke University Press, Durham 2018.

Taylor, Diana, *Performans*, tłum. M. Borowski, M. Sugiera, Universitas, Kraków 2018.

Taylor, Diana, *Presente! The Politics of Presence*, Duke University Press, Durham 2020

Taylor, Diana, *The Archive and The Repertuar: performing cultural memories in the Americas*, Duke University Press, Durham 2003.

Tihuwai Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Bloomsbury Publishing PLC, London 1999.

Twardoch, Szczepan, *Pokora*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2020.

Zalega, Dariusz, *Bez pana i plebana. 11 gawęd z ludowej historii Śląska*, Wydawnictwo RM, Warszawa 2021.

Zalega, Dariusz, *Śląsk zbuntowany*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2019.

Spektakle w kolejności omawiania:

Pokora, wg scenariusza Szczepana Twardocha, na podstawie powieści *Pokora* tego samego autora, reżyseria Robert Talarczyk, premiera 11 czerwca 2021 w Teatrze Śląskim im. Stanisława Wyspiańskiego w Katowicach.

Mianujom mie Hanka, monodram Grażyny Bułki, na podstawie reportażu Alojzego Lyski *Jak Niobe. Opowieść górnośląska*, reżyseria: Mirosław Neinert, Teatr Korez w Katowicach, premiera 21 października 2016.

Nikaj, reżyseria: Robert Talarczyk, scenariusz; Zbigniew Rokita, Teatr Zagłębia w Sosnowcu, premiera: 11 września 2021 roku.

Omawiane wystawy:

Dokumentationszentrum, *Flucht, Vertreibung, Versöhnung*, Berlin, wernisaż: 21 czerwca 2021.

Źródło: *https://didaskalia.pl/artykul/od-poddanstwa-do-poznawczej-suwerennosci*