
Prezentacje

Autoetnografie retrospektywne, czyli dekolonialny Nowy Uniwersytet

Deanne Bell, Hugo Canham, Urmitapa Dutta i Jesica
Siham Fernández

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 1, S. 267–291

DOI: 10.18318/td.2023.1.17 | ORCID: Deanne Bell: 0000-0001-9133-4927,
Hugo Canham: 0000-0003-1469-3103,
Urmitapa Dutta: 0000-0003-2529-0916,
Jesica Siham Fernández: brak

Część 1. Pisanie jako opór

Dlaczego muszę pisać? Ponieważ świat, który stwarzam, pisząc, kompensuje to, czego nie daje mi świat rzeczywisty. Pisząc, porządkuję świat, nadaję mu kształt, który mogę uchwycić. Piszę, bo życie nie zaspokaja moich apetytów i nie koi mojej złości. Piszę, aby zbliżyć się do siebie i do ciebie. Aby odkryć, zachować, stworzyć siebie, osiągnąć samodzielność. Aby rozwiać mity, że jestem szalonym prorokiem lub biedną cierpiącą duszą. Żeby przekonać siebie, że jestem wartościowa i że to, co mam do powiedzenia, nie jest kupą gówna. W końcu piszę, bo boję się pisać, ale jeszcze bardziej boję się nie pisać¹.

1 G.E. Anzaldúa, w: C. Moraga, G.E. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, 2nd edition, Kitchen Table: Women of Color Press, New York 1983; 4th edition, SUNY Press, New York 2015, s. 168-169.

Deanne Bell – psycholożka społeczna. Próbuje zrozumieć psychospołeczne skutki kolonializmu poprzez analizę zbiorowej traumy i cierpienia społecznego. Wykłada na Nottingham Trent University w Wielkiej Brytanii.

Hugo Canham – profesor nadzwyczajny na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Wiltwatersrand w Johannesburgu w Republice Południowej Afryki. Bada asymetrie społeczne w celu humanizacji życia w Afryce.

Urmitapa Dutta – profesorka nadzwyczajna na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Massachusetts Lowell. Feministyczna badaczka-aktywistka, w swoich badaniach koncentruje się na formach przemocy bezpośredniej. W ostatniej pracy wykorzystuje dekolonialne i transnarodowe podejście feministyczne do badania północno-wschodnich Indii.

Jesica Siham Fernández – adiunktka na Wydziale Studiów Etnicznych na Uniwersytecie Santa Clara. Jej ostatnia praca miała na celu zakwestionowanie społecznych konstrukcji obywatelstwa na przecięciu rasy, wieku i płci, a także udokumentowanie socjopolitycznej podmiotowości i politycznego zaangażowania latynoskiej społeczności.

Zacznijmy od umiejscowienia naszej pracy w tradycji autoetnograficznej. Jesteśmy czworgiem badaczy-aktywistów – dwoje czarnoskórych, Hinduska i Amerykanka o meksykańskich korzeniach (Chicanx) – o ponadnarodowych doświadczeniach, które obejmują Indie, Jamajkę, Meksyk, Republikę Południowej Afryki, Amerykę Północną i Zjednoczone Królestwo. Piszemy z perspektywy tych tożsamości. Ellis i Bochner zdefiniowali termin „autoetnografia” jako „autobiograficzny gatunek pisarstwa i badań, który ukazuje wielorakie warstwy świadomości, łącząc to, co osobiste, z tym, co kulturowe”².

Pośród wielu sposobów rozumienia autoetnografii wybieramy koncepcję Stacy Holman Jones, która definiuje pojęcie następująco:

Autoetnografia jest gatunkiem zmaconym [...] to odpowiedź na wezwanie [...] to ustawianie sceny, opowiadanie historii, tkanie zawiłych powiązań między życiem a sztuką [...] uobecnianie tekstu [...] odmowa kategoryzacji [...] wiara w to, że słowa mają znaczenie, i pisanie aż do tego momentu, gdy celem tworzenia tekstów autoetnograficznych staje się zmiana świata [podkr. S.H.J.]³.

Nasze utopijne pragnienia wymagają wyrwania się z więzienia kategoryzacji, wypośrodkowania relacji między tym, co osobiste, i tym, co społeczne, oraz chęci zmiany świata. Nam, jako osobom należącym do mniejszości i powszechnie marginalizowanym, nie wystarczają ulepszenia i podejścia metodologiczne, które cenią to, co stare. Nasza nadzieja, zbrutalizowana w przeszłości i teraźniejszości, może zaistnieć tylko w radykalnie zmienionej przyszłości, w której znajdzie wyraz i afirmację nasze pełne człowieczeństwo. Autoetnografia zatem odpowiada naszym celom radykalnego marzenia osadzonego w tradycji Sylvii Wynter i Audre Lorde. Pozwala nam się skupić na nas samych nie jako jednostkach marginalnych i rozbitych, lecz kompletnych i ważnych. Jako metodologiczne podejście do opowiadania historii, wyrażania odmowy i twórczej ekspresji autoetnografia jest realnym wehikułem czasu, który możemy dopasować do naszych potrzeb innej przeszłości.

2 C. Ellis, A.P. Bochner, *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject*, w: *Handbook of Qualitative Research*, ed. by N.K. Denzin, Y.S. Lincoln, Sage, London 2000, s. 733.

3 S. Holman Jones, *Autoethnography: Making the Personal Political*, w: *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, ed. by N.K. Denzin, Y. Lincoln, Sage, Thousand Oaks, CA 2005, s. 765.

W artykule proponujemy retrospektywną autoetnografię jako metodologię ruchów dekolonialnych, w krytycznej solidarności z ruchami studenckimi na całym świecie dążącymi do dekolonizacji uniwersytetu. Chociaż inspirujemy się autoetnografią, proponowana przez nas metodologia jest odmienna. Zamiast umieszczać autobiograficzną przeszłość w terażniejszości, przenosimy się w utopijną przyszłość, aby stworzyć warunki do napisania na nowo, a tym samym doświadczenia terażniejszości na nowo. Nie pytamy, czy jest dla nas miejsce w neoliberalnej akademii, gdzie wiedzę instrumentalizuje się w dążeniu do akumulacji kapitału. Zamiast tego angażujemy się w uważne i intencjonalne ćwiczenie wojowniczego utopizmu⁴ – walcząc o wizualizację siebie na Nowym Uniwersytecie i pisząc z perspektywy emocjonalnej i intelektualnej emancypacji. Angażujemy się w politykę wojowniczego utopizmu poprzez śmiały, buntowniczy akt nie tylko wpisania naszego życiowego doświadczenia w toczące się rozmowy o akademii, ale także poprzez dekolonialne marzenia i ponowne wyobrażenie sobie uniwersytetu jako dobra publicznego⁵. Pytamy, jak to będzie – stać się częścią akademii, która nie wymaga niezachwianej instytucjonalnej i dyscyplinarnej lojalności, która nie czyni nas niewidzialnymi, a jednocześnie nas obserwuje, kontroluje i dyscyplinuje? Razem, jako ludzie wychowani w postkolonii i w kolonializmie (neoliberalny uniwersytet jako iteracja kolonializmu), zaczynamy dekolonialną interwencję od tego negatywnego wpływu, ale potem dążymy do wyobrażenia sobie Nowego Uniwersytetu charakteryzującego się radykalną nadzieją.

Zdajemy sobie sprawę, że pragnienie wyleczenia ran zadanych przez neoliberalny uniwersytet, za pomocą radykalnych wyobrażeń, jest projektem zbiorowym. Dlatego zamiast wyliczać wytyczne lub wypisywać recepty z rozwiązaniami, zachęcamy czytelników, aby przyłączyli się do nas w naszych dążeniach do marzenia o stworzeniu Nowego Uniwersytetu. Wspólnie mamy nadzieję zbudować zdolność słuchania, przewidywania, wyobrażania sobie i wprowadzania w życie alternatyw dla opresyjnych paradygmatów, które redukują życie i znaczenie człowieka do transakcji ekonomicznych. Staramy

4 N.K. Denzin, *A Critical Performance Pedagogy That Matters*, „Ethnography and Education” 2009, no. 4, s. 255-270.

5 B. De Sousa Santos, *The University in the Twenty-first Century*, w: *The Routledge International Handbook of the Sociology of Education*, ed. by M.W. Apple, S.J. Ball, L.A. Gandin, Routledge, London 2010, s. 274-282.

się wyjść poza kryteria tego, co i kogo się ceni i liczy. Nie godzimy się, aby hamowały nas kolonialne kotwice tego, co jest „praktyczne” (dla kogo?), ani uspokajanie nas przez politykę ulepszeń i stopniowego postępu.

Nawet gdy pozwalamy sobie na wyobrażenie Nowego Uniwersytetu, radykalna nadzieja i dekolonialne marzenia są trudne w obliczu naszego codziennego życia pełnego napięć i liminalnej egzystencji w neoliberalnych instytucjach i dyscyplinach. Pytamy, czy można odzyskać to, co wyrwał nam neoliberalny uniwersytet. Co oznaczałoby napisanie na nowo siebie i przestrzeni akademickiej, którą zamieszkaliśmy, ale z niepewnością? Twórcze napięcie między doświadczonymi „problemami” a wyobrażonym utopijnym uniwersytetem, odzwierciedlone we wzlotach i upadkach tego artykułu, jest integralną częścią radykalnej wyobraźni.

W kolejnej części wrócimy do autoetnografii, aby uszczegółowić jej implikacje dla radykalnego marzenia, które definiuje proponowaną przez nas metodologię – autoetnografię retrospektywną. Następnie podzielimy się naszymi historiami: ulotnymi obrazami Nowego Uniwersytetu i pragnieniami, jakie on wzbudza; bólem bycia „innym”, odczuwanym nawet wtedy, gdy stawiamy opór i gdy wykorzystujemy naszą graniczność; „prywatnym” nazywaniem bólu w ramach celowego ruchu zmierzającego do uzdrowienia i wyobrażenia sobie dekolonialnej rzeczywistości. Na koniec dzielimy się kilkoma świeżo narodzonymi pomysłami na to, jak wymyślić Nowy Uniwersytet. Szanujemy nasze historie i zmagania oraz czas i pracę, jakich ten projekt wymaga. Dlatego wyobrażamy sobie ten artykuł jako część pierwszą – zaproszenie do zjednoczenia się w krytycznej solidarności, uzbrojonej we współczucie, troskę, miłość i pragnienie uleczenia ran zadanych przez neoliberalną akademię. Mamy nadzieję, że powrócimy w drugiej części – w której nie tylko podzielimy się naszymi utopijnymi wyobrażeniami o Nowym Uniwersytecie, ale także rozwiniemy, zilustrujemy i jednocześnie podważymy retrospektywną autoetnografię jako metodę utopijnego wyobrażania i dekolonialnego działania.

Autoetnografia dla autoryzacji radykalnych marzeń: w kierunku retrospektywnej autoetnografii

W autoetnografii własne ja staje się przedmiotem krytycznych dociekań, a refleksyjna i ciągła narracja rozwija się drogą wyodrębniania kontrapunktowych głosów i doświadczeń. Stara się nadać sens przeszłym i teraźniejszym warunkom, doświadczeniom i sposobom bycia w kontekście, jak również

w odniesieniu do zjawisk kulturowych, które działają w ramach systemów władzy, ucisku i wywłaszczenia. Autoetnografia czyni z doświadczenia źródło wiedzy, wyzwolenia i władzy, ponieważ jest zakotwiczona w demontowaniu hegemonicznych logik wiedzy i bycia, wraz z przynależnymi im dyskursami i mechanizmami bezcielesnej praktyki badawczej. Właśnie w tej złożoności autoetnografia stara się poruszyć kwestie, które zostały zagmatwane lub pominięte w badaniach. Poprzez angażowanie osobistych historii i refleksji powstających w ciele i duszy, a także dzięki uwzględnieniu społecznych realiów przeżytych doświadczeń, możemy wykuć nową wyobraźnię i radykalny spryt, aby uleczyć otwarte rany – i spleść rewolucyjne marzenia o możliwościach i wyzwoleniu, które jeszcze się nie zmateriałyzywały⁶.

Jesteśmy świadomi, że autoetnografię można wykorzystywać do różnych celów. Wystrzegamy się podejścia szkoły chicagowskiej, która unika polityki i odzęguje się od ranliwości, bałaganiarstwa i łez⁷. Ponieważ nasze ciała są nieodłączne od naszych snów, przyjmujemy czarne, chicanexowe i „trzecioświatowe”-feministyczne podejście do autoetnografii⁸. Brak nam luksusu dystansu, a celem naszego projektu nie jest opisywanie świata, ale zmienianie go w sposób, który czyni nas widzialnymi i ludzkimi. Badania są nierozzerwalnie związane z tym, kim jesteśmy jako badacze⁹. Nasza orientacja metodologiczna skupia się na tym, co polityczne, performatywne i pedagogiczne¹⁰. Jesteśmy zaangażowani w dekonstrukcję i destabilizację kolonialnego i neoliberalnego uniwersytetu oraz zastąpienie go Nowym Uniwersytetem. To są nasze zobowiązania performatywne,

6 C. Cruz, *LGBTQ Youth of Color Video Making as Radical Curriculum: A Brother Mourning His Brother and a Theory in the Flesh*, „Curriculum Inquiry” 2013, no. 43, s. 441-460; C. Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, vol. 18, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000; J.M. Silva, *When Research „Unravels”: One Community Psychologist’s Tale of Becoming a Nepantlera*, „American Journal of Community Psychology” 2017, no. 59, s. 239-251.

7 N.K. Denzin, *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All over Again*, „Journal of Contemporary Ethnography” 2006, no. 35, s. 419-428; N.L. Holt, *Representation, Legitimation, and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story*, „International Journal of Qualitative Methods” 2003, no. 2 (1), s. 18-28.

8 Używamy terminu „trzeci świat” w pozytywny, rehabilitujący sposób, jako odnoszącego się do tych terytoriów świata, które przetrwały długą historię ucisku kolonialnego i które nadal opierają się neoliberalnemu atakowi.

9 M.R. Louis, *Reflections on an Interpretive Way of Life*, w: *Reframing Organizational Culture*, ed. by P.J. Frost, L.F. Moore, M.R. Louis, C.C. Lundberg, J. Martin, Sage, London 1991, s. 361-365.

10 N.K. Denzin, *Analytic Autoethnography, or Déjà Vu All over Again*.

moralne i polityczne. Wymagają podejścia, które pozwala radykalnie wyśnić nowe przyszłości. Dlatego podążamy za Peliasem¹¹ oraz Ellis i Bochnerem¹² w naszym pragnieniu pisania z serca. Zdajemy sobie sprawę, że nasze ciała i serca dźwigają traumę i zmęczenie codzienną walką o przetrwanie i troską o siebie, ale niosą też buntownicze marzenia. Dla nas autoetnografia musi z konieczności stanowić generatywną ramę pozwalającą wydobywać możliwości zrodzone z naszych prowokacyjnych marzeń.

W naszych marzeniach liczą się nasze osobiste historie. Są miejscem, z którego śnimy. Jamajka, Indie, Meksyk i Republika Południowej Afryki – dawne kolonie brytyjskie i hiszpańskie, których dewastacja i opór podążają za nami w teraźniejszość i do miejsc, gdzie się znajdujemy – w Stanach Zjednoczonych Ameryki, w Wielkiej Brytanii i Afryce Południowej. Nasze zobowiązania metodologiczne muszą zatem uwzględniać te osobiste i kolonialne historie. Jak piszą Humphreys¹³ i Gray¹⁴, jesteśmy aktorami w filmach naszego życia. Jako uczeni-aktywiści, którzy wywodzą swoje historie z „trzeciego świata”, musimy – dla dochowania wierności samym sobie – wnieść te historie do pracy i tęsknot. Pisząc z naszych pragnień, wnosimy życie do badań, a w konsekwencji dążymy do tego, by badania stały się życiem¹⁵.

Jako pisarze pożytkujący własne doświadczenia i pragnienia wykorzystujemy wszystkie możliwości, jakie daje słowo „autoetnografia”. Według Reed-Danahay¹⁶ *grafia* odsyła do skupienia się na procesie badawczym, *etno* podkreśla kulturę, a *auto* oznacza własne ja. Mimo że kładziemy nacisk na *auto*, interesuje nas proces badawczy i kultura, o której marzymy, aby stała się możliwa. Autoetnografię można odczytywać jako metodologie oporu i solidarności dla ogromnej większości z nas, uważanych za nonkonformistyczne

11 R.J. Pelias, *A Methodology of the Heart: Evoking Academic and Daily Life*, Rowman Altamira, Lanham, MD 2004.

12 C. Ellis, A.P. Bochner, *Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity*.

13 M. Humphreys, *Getting Personal: Reflexivity and Autoethnographic Vignettes*, „Qualitative Inquiry” 2005, no. 11, s. 840-860.

14 R.E. Gray, *Performing On and Off Stage: The Place(s) of Performance in Arts-based Approaches to Qualitative Inquiry*, „Qualitative Inquiry” 2003, no. 9, s. 254-263.

15 C. Ellis, *Exploring Loss Through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interpretive Interviews*, w: *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, ed. by J.H. Harvey, Taylor & Francis, Philadelphia, PA 1998, s. 49-62.

16 D. Reed-Danahay, *Auto/Ethnography*, Berg, New York 1997.

i nieadekwatne podmioty neoliberalne. Poza tym fundamentalnym rozumieniem proponowana przez nas metodologia – retrospektywne autoetnografie – wyróżnia się tym, że umieszczamy nas samych w utopijnej przyszłości. Zamiast umiejscawiać autobiograficzną przeszłość w teraźniejszości, sytuujemy się w futurystycznym radykalnym marzeniu, aby stworzyć warunki do napisania na nowo, a tym samym ponownego doświadczenia teraźniejszości.

Rozpoczynając tę zbiorową pracę, jesteśmy świadomi zarówno możliwości, jak i ograniczeń teorii; jak przypomina nam bell hooks¹⁷: „Teoria sama z siebie nie uzdrowia, nie wyzwala ani nie rewolucjonizuje. Spełnia tę funkcję tylko wtedy, gdy o to poprosimy i skierujemy nasze teoretyzowanie na ten cel”. Poprzez te retrospektywne autoetnografie mamy nadzieję dokonać psychospołecznej transformacji – spróbować żyć „krytycznym życiem, w którym kwestie władzy i przywilejów są osobiście polityczne i w którym codziennie razem z innymi piszemy je i przepiszujemy w nadziei na utopię”¹⁸.

Nie jesteśmy pierwszymi, którzy pragną zerwania z uniwersytetem kolonialnym. W istocie prawie wszystkie uniwersytety afrykańskie, południowoamerykańskie, azjatyckie i karaibskie stanęły przed możliwością wprowadzenia zmian po uzyskaniu politycznej niezależności od kolonizatorów. Z różnych powodów nie dążono do radykalnego zerwania z uniwersytetem kolonialnym. La Paperson¹⁹ przedstawia fascynującą propozycję pod prowokującym tytułem *A Third University is Possible* (Trzeci uniwersytet jest możliwy).

Argumentuje, że zbyt ostre przedstawienie kolonialnego uniwersytetu jako przejętego przyszłością kolonizatora nie pozwala dostrzec ciągle obecnych pragnień i różnorodnych mechanizmów służących do dekolonizacji struktury kolonialnej. Tam, gdzie panuje ucisk, zawsze pojawia się impuls do oporu. Potencjał oporu dekolonialnego jest obecny w ciałach ludów Czarnych, Brązowych i rdzennych oraz w ich alternatywnej wiedzy. Wiedza ta jednocześnie odkrywa przedkolonialną, kolonialną i dekolonialną skalę czasową. La Paperson nazywa tych z nas, którzy pragną zmian, „dekolonizującymi marzycielami”. Twierdzi: „Te wywrotowe istoty niszczą,

17 bell hooks, *Teaching to Transgress*, Routledge, London 1994, s. 61.

18 T. Spry, *Call it Swing: A Jazz Blues Autoethnography*, „Cultural Studies – Critical Methodologies” 2010, no. 10, s. 272.

19 L. Paperson, *A Third University is Possible*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

przegrzebują, reorganizują i składają na nowo kolonizujący uniwersytet w dekolonizujące ustrojstwa”²⁰. Jako uczeni-aktywiści, my również identyfikujemy się jako dekolonizujący marzyciele pragnący zmian. Ale aby zrealizować nasze pragnienie, potrzebujemy czystej karty, na której możemy namalować nasze radykalne marzenia o zdekolonizowanym uniwersytecie, który nazywamy Nowym Uniwersytetem. Nie staramy się budować na starym, stosując sabotaż i taktyki wywrotowe. Na Nowym Uniwersytecie nie możemy być tylko nauczycielami i naukowcami, ale musimy stać się odszczepieńcami i wywrotowcami w dążeniu do sprawiedliwości rasowej oraz równości i transformacyjnej zmiany społecznej, która pozwala na wyzwolenie i radykalną miłość.

Słowo „utopia” czerpie z dwóch greckich słów: *eutopia* oznacza „dobre miejsce”, a *outopia* oznacza „nie-miejsce”²¹. W naszych dekolonialnych marzeniach dążymy do „dobrego miejsca”. Nie ograniczają nas geografia, obecne realia i warunki, ponieważ utopia oznacza również „brak miejsca”. Jednak nasza utopia nie jest irracjonalna. Przypomina się nam, że znak istnieje tylko w odniesieniu do swojej czasoprzestrzennej lokalizacji i odsyła do konkretnych użytkowników, ponieważ zawsze ma charakter socjohistoryczny²². Dla nas utopijny uniwersytet jest zorientowany wobec naszych własnych realiów społeczno-historycznych i dekolonialnych marzeń. Marzymy o „dobrym miejscu”, które uwzględni nasze realia. „Nie-miejsce” wypełniają zatem nasze tęsknoty za „dobrym miejscem”, które potwierdza pełnię naszego człowieczeństwa i tworzy warunki dla pedagogiki, w której przyszłe pokolenia osób rasy czarnej i brązowej są równorzędną częścią programu nauczania. Dzielać się naszym bólem splecionym z tęsknotą, nie chcemy być traktowani jako przypadek lub seria przypadków. Nasze narracje opierają się łatwej kategoryzacji – piszemy o teorii krytycznej, ale także o systemowym cierpieniu. Razem i osobno tworzymy zbiorową świadomość, jej celem jest zakłócenie kolonialnych, imperialnych i neoliberalnych norm, które przypisują z góry określone wartości instytucjom nauki (i tak naprawdę naszej egzystencji).

²⁰ Tamże, s. XIII.

²¹ *Edutopias: New Utopian Thinking in Education*, vol. 5, ed. by M.A. Peters, D.J. Freeman-Moir, Sense Publishers, Rotterdam 2006.

²² D. Suvin, *Locus, Horizon, and Orientation: The Concept of Possible Worlds as a Key to Utopian Studies*, „Utopian Studies” 1990, no. 1, s. 69-83.

Nasze miejsce w (akademickim) świecie. Wyobrażenie Nowego Uniwersytetu

W poszukiwaniu „domu” Narracja Urmitapy

Hiraeth (po walijsku) (n.) tęsknota za domem, do którego nie można wrócić, domem, który być może nigdy nie istniał; nostalgia, tęsknota, żal za utraconymi miejscami z przeszłości.

Moja wieloletnia praca jako naukowczyni-aktywistki dotycząca przemocy strukturalnej, obywatelstwa i tożsamości w północno-wschodnich Indiach zawsze dotyczyła domu – zakopania przepaści między moim afektywnym i ucieleśnionym doświadczeniem domu a polityką przynależności, która przedstawia mnie jako „innego etnicznie”²³; jak pisze Siddharth Deb: „Chcę, aby był to dom dla każdego, kto tam mieszka, aby każdy miał w nim miejsce, którego nie można zgubić ani ukraść”²⁴. Z utratą domu nigdy nie można się pogodzić, nie ustaje też tęsknota za nim. Przeżyłam na nowo tę stratę podczas mojej ostatniej wizyty w domu mojego dzieciństwa. Podczas konfliktu zbrojnego stracił on pozory bezpieczeństwa, żyliśmy tam w ciągłym strachu. Oplakiwałam tę stratę po raz kolejny, gdy konflikt zmusił moich rodziców do opuszczenia domu, w którym mieszkali od 35 lat. Niepewność przynależności i niekończąca się tęsknota są doskonale ujęte w słowie *hiraeth*. Projekt (ponownego) wyobrażenia sobie Nowego Uniwersytetu postrzegam jako część tej tęsknoty – tęsknoty za znalezieniem miejsca, do którego mogę należeć, gdzie moja obecność jest normalna, miejsca, w którym moje sposoby bycia i poznawania nie są poddawane szczególnej obserwacji. Przynależność, jak zauważa Yuval-Davis²⁵, jest konceptem politycznym, afektywnym i egzystencjalnym. Polityka przynależności to także przekraczanie granic i praktykowanie radykalnej wyobraźni – pisanie i przepisywanie na nowo codzienności w nadziei na inną, sprawiedliwszą rzeczywistość.

Marzenia z trzeciego świata. Narracja Hugo

Ja (Hugo) jestem czarnym mężczyzną z klasy średniej, który mieszka w Johannesburgu, w Republice Południowej Afryki, dawnej placówce

23 Zob. U. Dutta, *The Long Way Home: The Vicissitudes of Belonging and Otherness in Northeast India*, „Qualitative Inquiry” 2015, no. 21, s. 161-172.

24 S. Deb, *The Point of Return: A Novel*, Harper Collins Publishers Inc., New York 2002, s. 304.

25 N. Yuval-Davis, *Belonging and the Politics of Belonging*, „Patterns of Prejudice” 2006, no. 40, s. 197-214.

kolonialnej Imperium Brytyjskiego. Wcześniej Afrykanerzy, potomkowie Holendrów, rządili czarnymi mieszkańcami tego regionu. Tu żyję i myślę z perspektywy tego miejsca. Zostało ono poddane dewastacji. Gdy moi koledzy z USA i Wielkiej Brytanii zaczęli myśleć nad tą wspólną pracą, byłem w Afryce Wschodniej, w Rwandzie. Musiałem uciec z Republiki Południowej Afryki, gdzie mieszkam. Ale jak wspomina Urmi, nawet w Rwandzie nie mogłem uciec przed tym, co nie daje mi spokoju. Byłem w Kigali, śmiertelnie poranionym mieście umarłych, w którym podczas ludobójstwa w 1994 roku zginęło milion ludzi. Tam dowiedziałem się, że rok 1994 był tylko ostatnią manifestacją głębokiej historii niszczenia życia Czarnych, którą poprzedziły dwie masakry i wcześniejsze ludobójstwo. Jest to następstwo kolonizacji przez niemieckich i belgijskich najeźdźców. Nie wspominając o okropnościach samego okresu kolonialnego. Będąc w Kigali, odwiedziłem narodowy uniwersytet, gdzie prezydent dyktuje, co należy studiować. W Rwandzie po ludobójstwie wszystko jest nastawione na pokój i łagodzenie wszelkich przejawów konfliktów. A prezydent siedzi na minie.

W Republice Południowej Afryki nie należę do mniejszości. Jestem częścią większości, która była uciskana przez osadników kolonialnych i półbogów apartheidu. Ale na kolonialnym, opornym na zmiany uniwersytecie jestem postrzegany jako swego rodzaju oszust. Nirmal Puwar²⁶ przypomina nam, że uniwersytet nie był przeznaczony dla ludzi takich jak ja. Uniwersytet, na którym pracuję, został zbudowany sto lat temu dla mieszkającej w brytyjskiej kolonii anglojęzycznej młodzieży europejskiej, której rodzice bogacili się, zarządzając wydobywaniem złota z afrykańskiej ziemi. Uniwersytet kierował się logiką eksploatacji. Kolonialny uniwersytet, oparty na utrzymywaniu i mierzeniu standardów, zachował swój charakter, ponieważ próby dekolonizacji są łączone z gwałtownym obniżeniem jakości. Williams²⁷ wyraża podzielaną przeze mnie nieufność wobec standardów, twierdząc, że ograniczają one możliwości eksperymentowania i odkrywania nowych dróg.

Jednak afrykańskie uniwersytety, walcząc o znaczenie i uznanie, dołączają do wyścigu o ewaluację w światowych rankingach. To kolejne wcielenie

26 N. Puwar, *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*, Berg, New York, NY 2004.

27 P.J. Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, w: *Sex, Race, & Merit: Debating Affirmative Action in Education and Employment*, ed. by F.J. Crosby, C. Van De Veer, University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, s. 75-80.

Banku Światowego w globalnej ekonomii wiedzy. Koncentracja na „poziomie”, konserwatyzm i rozważa finansowa są stawiane ponad dobrym samopoczuciem człowieka, pomijają radość, słuszność, naprawę, eksperymentowanie i odpowiedź na potrzeby lokalne. Dla tych, którzy chcą być w pełni ludźmi, to zwieńczenie długiej historii uniwersytetu nie stwarza możliwości urzeczywistnienia człowieczeństwa. Motywowany rozpaczą, wraz z moimi kolegami, myślę o utopijnym Nowym Uniwersytecie, nieskrępowanym przez zabójcę snów, jakim jest obecny uniwersytet.

Tożsamości na pograniczu. Narracja Jesiki

Budowa muru na granicy między Meksykiem a Stanami Zjednoczonymi wpłynęła na mój status imigrantki i podejście do naturalizacji, a także sposób bycia i poruszania się po *pograniczu* – fizycznym, społeczno-kulturowym i po wyobrazonych granicach. Ja (Jesica) urodziłam się w rodzinie transmigrantów, pracowników rolnych, którzy wyemigrowali do Kalifornii pod koniec lat osiemdziesiątych z południowego stanu Michoacán. Jestem Chicaną. Termin ten odzwierciedla krytyczną świadomość społeczno-historyczną meksykańsko-amerykańskich podmiotów społeczno-politycznych oraz tych, którzy wywodzą się z terytoriów Aztlán, skolonizowanych i zaanektowanych przez Stany Zjednoczone na przełomie XIX i XX wieku.

Stany Zjednoczone są dla mnie, podobnie jak dla większości Chicanx, miejscem rezydencji. Jako intruzi o korzeniach rdzennych mieszkańców tych terenów, metysów i mulatów, niektórzy z nas są postrzegani jako wieczni obcy na ziemi naszych przodków. Irytują nas realia, gdyż nadaje się nam status obywateli drugiej kategorii. Istniejemy tutaj, choć nigdy do końca nie osiągnęliśmy pełnego obywatelstwa, praw i poczucia przynależności, gdyż nasze ciała są rasistowsko traktowane i etykietowane ze względu na nasz język, kulturę i sposoby bycia, które różnią się od amerykańskich praktyk asymilacji i konstrukcji tego, co znaczy być „Amerykaninem”. A jednak jestem i Meksykanką, i Amerykanką. Jako cisplciowa kobieta wychowana w kulturalnej rodzinie katolickiej i wykształcona w amerykańskich szkołach publicznych egzystuję i poruszam się między wieloma światami – jestem „podróżnikiem-pomiędzy-światami”²⁸.

Trzymając się wyznaczników tego, kim jestem, staram się zakłócić białe przestrzenie lub porządki, w których zinstytucjonalizowane bycie białym

28 M. Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*, „Hypatia” 2010, no. 25, s. 742-759.

jest głęboko zakorzenione²⁹. Uczucie duszenia się, doświadczane w białych przestrzeniach, wynika z podkreślania widocznych różnic w pozycjach ludzi, gdy jednocześnie czyni się niewidzialnymi i wycisza historie kolonialnej przemocy rasowej i płciowej, które mogą ujawnić kolorowe imigrantki. Rasowa, płciowa i heteronormatywna neoliberalizacja „białych przestrzeni” zmniejsza się, ale wciąż występuje. Środowiska szkół wyższych w Stanach Zjednoczonych zostały stworzone jako „białe przestrzenie” i nadal są nimi – neokolonialnymi strukturami, które nie zostały zbudowane, jak przypominają mi moi studenci, „dla czarnych i brązowych ciał, takich jak nasze”.

Zatem wyobrażam sobie Nowy Uniwersytet jako miejsce, w którym ja, wraz z moimi „czarnymi i brązowymi” oraz zmarginalizowanymi instytucjonalnie kolegami i studentami, możemy zostać zobaczeni i usłyszani, mieć poczucie przynależności, ponieważ bylibyśmy tam szanowani, akceptowani i uhonorowani w całym naszym człowieczeństwie i pięknej złożoności. Powyższe refleksje uwypuklają moje doświadczenia z neoliberalnego uniwersytetu – a także moje radykalne nadzieje i marzenia związane z Nowym Uniwersytetem – przestrzenią, w której nierówne relacje władzy zostałyby podważone i nasza obecność stałaby się pełna.

Wymyślanie Nowego Uniwersytetu. Narracja Deanne

Nazwijcie mnie utopistą, ale odziedziczyłem przekonanie mojej matki, że mapa do nowego świata jest w wyobraźni, w tym, co widzimy naszymi trzecimi oczami, a nie w otaczającej nas pustce³⁰.

Ja (Deanne) jestem Jamajką, mam afrykańskich, indyjskich, szkockich, irlandzkich i angielskich przodków. Wykładam i prowadzę badania, dążąc do wyzwolénicznych celów wewnątrz neoliberalnego uniwersytetu³¹. Codziennie widzę i czuję, jak uniwersytet obraca życie *Innych* w niepamięć i jak kolonialści przemykają oko na tę rzeczywistość.

W solidarności z Urmitapą, Hugo, Jesicą i innymi zdecydowałam się budować Nowy Uniwersytet, który musi jeszcze zostać zaprojektowany. W tym momencie historii naszej walki o to, by stać się ludźmi, którzy rozkwitają na

29 S. Ahmed, *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Duke University Press, Durham, NC 2012.

30 R. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon, Boston, MA 2002, s. 2.

31 Wykładałam w Stanach Zjednoczonych, a obecnie uczę w Wielkiej Brytanii.

uniwersytecie, nie możemy liczyć na to, że poprowadzi nas naprzód sama krytyka uniwersytetu-plantacji. Sama ewaluacja tego, co jest nie tak z uniwersytetem, nie doprowadzi do jego transformacji. Ale radykalne ruchy świadomości, zrodzone z wyobraźni i naszych imperatywów, łatwo dadzą nam siłę do budowania upragnionego przez nas uniwersytetu.

Część 2. Odmowa prywatyzacji bólu systemowego.

Urzeczywistnienie naszych marzeń

Wyzwania, o których piszemy, mają charakter systemowy, a jednak wynikające z nich cierpienie bywa postrzegane jako forma osobistej słabości, oznaka osobistej porażki. Opór i przetrwanie w akademii, która znajduje wciąż nowe sposoby, by nam zakomunikować, że nie pasujemy, są niezwykle wyczerpujące. Ale wielu z nas jest częścią akademii nie z powodu jakiejś abstrakcyjnej miłości do wiedzy lub instytucji. Jest to imperatyw polityczny i etyczny, silnie podkreślany przez psychologa wyzwolenia Martína-Baró, by „przyczynić się do zmiany wszystkich warunków, które odczłowieczają większość populacji, wyobcowują jej świadomość i blokują rozwój jej historycznej tożsamości”³². Dla nas jako ludzi wychowanych w postkolonii i w kolonializmie każda ucieczka czy „wycofanie się” ma zupełnie inne znaczenie. Jak napisał Hugo:

Musiałem uciec. Oczywiście, trafiłem do miejsca pełnego wspomnień o ludobójstwie i tysięcy ciał. Byłem w trzech miejscach pamięci z masowymi grobami i spacerowałem wśród szczątków ludzi. To byli Afrykanie, którzy są przodkami. Wbrew ich woli. Dosłownie ponad 100 000 czaszek. Zatem znam nowy ciężar i mam świadomość sedymentacji traumy, pochodzącej z momentu kolonialnego i jego powtórzeń.

Deanne, mówiąc w imieniu nas wszystkich, zauważyła:

[...] bycie wyczerpanym, umniejszonym i pokonanym jest niemalże egzystencjalnym stanem osób marginalizowanych w szkolnictwie wyższym. Prowadzi to następnie do uznania, że uniwersytet w formule neoliberalnej jest instytucją, która poniosła klęskę.

32 I. Martín-Baró, *Writings for a Liberation Psychology*, trans. by A. Aron, S. Corne, Harvard University Press, Cambridge, MA 1996, s. 41-42.

Usiłowaliśmy myśleć i egzystować poza negatywnym wpływem kolonializmu. W chwilach pełnej współczucia i namiętnej solidarności zrodziliśmy ten projekt – retrospektywne autoetnografie – jako formę protestu i praktyki, dzięki której na nowo wyobrażamy sobie upragniony Nowy Uniwersytet.

Jesteśmy w tym miejscu, ponieważ pragniemy być częścią innej przestrzeni, w której o tym, co jest możliwe, decyduje sprawiedliwość, a nie ograniczenia ekonomiczne; przestrzeni, która jest sprzeczna z naszym obecnym doświadczeniem akademickim, ale jest czymś znacznie więcej niż reakcją na nie; pragniemy porzucić ograniczenia, aby znaleźć sposób na zebranie opowieści o tym, co pozostaje wykluczone z akademii. Słowami Jesiki: „miejsce emocjonalnej (i intelektualnej) emancypacji [...] to tworzenie zbiorowej wizji ku uzdrowieniu i afirmacji nas wszystkich i każdego z osobna, w naszej pracy i poprzez nią”.

Wkraczanie w białe przestrzenie. Ciała kolorowych kobiet

Jesica: Jesienią 2014 roku weszłam na akademicki rynek pracy. Powiedziano mi, żebym aplikowała szeroko i rozlegle, do wszystkich programów, które byłyby zgodne z moimi kwalifikacjami psychologa społecznego i społeczności, z naciskiem na studia latynoamerykańskie i latynoskie. Powiedziano mi, żebym aplikowała poza moim stanem, była gotowa opuścić Kalifornię, ponieważ „zawsze mogę wrócić”. Tej jesieni zgłosiłam się na kilka kierunków, niektóre były związane z psychologią, oraz na interdyscyplinarne i multidyscyplinarne wydziały, w szczególności studia etniczne i latynoskie. Pełni dobrych intencji mentorzy ostrzegali mnie, że jeśli zdecyduję się „porzucić” psychologię dla „dyscypliny nietradycyjnej”, to skazuję się na życie „na marginesie”, że nie będę w stanie „wrócić” do psychologii i że będę cierpieć z powodu poczucia straty – pewnego rodzaju akademickiego kryzysu tożsamości dyscyplinarnej. Jednak ci mentorzy i koledzy nie zdawali sobie sprawy z tego, że żyłam – od zawsze – na zewnątrz. Nauczyłam się żyć na zewnątrz, na granicach, od pierwszego dnia, kiedy weszłam do klasy. To właśnie w kontekście uczenia się i szkolnictwa dominujący język, normy i wartości kulturowe, a nawet cielesność, oznaczyły moją pozycję przez widoczne różnice rasowe, etniczne, kulturowe, klasowe i płciowe, ujawniając mnie jako inną i obcą. Kiedy rozpoczęłam program studiów magisterskich, musiałam poszerzyć swój repertuar technik, aby przekroczyć margines i ucieleśnić formę strategicznego oporu. Lugones twierdzi, że opór, bezkompromisowe działanie w duszących

przestrzeniach, mają dużą wartość³³. Opór jest zatem scharakteryzowany jako forma produktywnego napięcia, które polega na „odpychaniu” od upodmiotowienia/uprzemiotowienia i ucisku.

Psycholożka społeczna, Chicana Aida Hurtado, pisze:

zanim kolorowe kobiety osiągną dorosłość, rozwijają nieformalne umiejętności polityczne, aby radzić sobie z interwencją państwa narodowego. Umiejętności polityczne wymagane od kolorowych kobiet [...] przypominają raczej partyzantów miejskich szkolonych w codziennej walce z aparatem państwowym³⁴.

Jak stwierdzają Hurtado i inne kolorowe feministyczne krytyczne badaczki, „możliwości bojowe kobiet kolorowych nie są nigdzie spisane, aby można było się ich wyuczyć”³⁵. Cherrie Moraga³⁶ jasno oświadczyła, że „naszą strategią jest to, jak radzimy sobie na co dzień, jak mierzymy i ważymy to, co może być powiedziane i kiedy, co i komu może być powiedziane, zrobione”³⁷. Codzienne podejmowanie decyzji i ryzyko związane z tym, kogo możemy nazwać sojusznikiem, przyjacielem i pomocnikiem, jest wyczerpujące, jednak proces ten pozwala na budowanie koalicji i międzysektorowych solidarności w celu transformacji i uzdrowienia.

Słowa Moragi i Hurtado udobitniają moje doświadczenia jako „najeźdźcy z Kosmosu”, używając sformułowania Nirmal Puwar³⁸. Bardzo wcześnie w szkole nauczyłam się, jak być, jak się poruszać i działać na przekór w życiu „na marginesie”. Jak nawigować po przestrzeniach – zwłaszcza „białych przestrzeniach”, w których byłam albo niewidoczna, albo hiperwidzialna, ale nie mile widziana – co okazało się bardzo przydatne w środowisku akademickim. Nie przejmowałam się opuszczaniem „dziedziny” psychologii, ponieważ nigdy tak naprawdę nie czułam się „wewnątrz”. Jednak pozostałam jej wierna, ponieważ pozwoliło mi to rozwinąć narzędzia, umiejętności i perspektywy,

33 M. Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*.

34 A. Hurtado, *Relating to Privilege: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 1989, no. 14, s. 833-855.

35 Cyt. za C. Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, s. 59.

36 C. Moraga, G Anzaldúa, *This Bridge Called My Back*.

37 Cyt. za C. Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, s. 59.

38 N. Puwar, *Space Invaders*.

które mógłabym połączyć z innymi dyscyplinami i obszarami badań, które przemawiały do moich doświadczeń i życia społeczności, z którymi pracuję, ucząc się od nich, i towarzyszyć nam w naszych zmaganiach, uzdrowieniu i wyzwoleniu. Znalazłam pocieszenie w krytycznych teoriach dekolonialnych, krytycznych studiach nad rasą i badaniach etnicznych oraz różnych odmianach feminizmu kolorowych kobiet. Jesienią 2014 roku, w trakcie pisania pracy magisterskiej i przygotowywania się do wejścia na rynek pracy, doświadczyłam głębokiego bólu, załamania i niepewności. Ale odkryłam też hart ducha i nieustępliwe, bezkompromisowe pragnienie, by uszanować to, co wydaje mi się właściwe, aby kierować się tym, co Moraga³⁹ określa jako „teorię ucieleśnioną”. Przez cztery kolejne lata poszukiwałam mojego miejsca na akademickim rynku pracy, aplikując do wybranych instytucji i programów, które dawały mi poczucie, że uznają uczciwość i wartość moich badań i nauczania oraz przyjmą mnie z godnością i szacunkiem.

Dolary i niepotrzebność. Neoliberalne spotkania kolorowych kobiet

Urmitapa: niedawno przeszedłam przez proces rekrutacji na stanowisko *tenure* – powinienam dodać, że z sukcesem, chociaż tej posady nie otrzymałam. Okazało się, że odmowa bycia „gorliwym i uległym pracownikiem” nie jest mile widziana przez tych, którym zależy na utrzymaniu *status quo*. Gdy zgłaszam moją krytykę i sprzeciw, spotyka się to ze złością i pogardą. Jestem postrzegana jako niewdzięczna brązowa kobieta, której lojalność wobec instytucji jest wątpliwa.

Moje badania zgłębiające struktury władzy są przesiąknięte wnikliwą krytyką instytucji, w tym akademii. Nie można ich zmierzyć ani przyporządkować do łatwo rozpoznawalnych kategorii, takich jak „możliwe do sfinansowania” lub mające „duże znaczenie”. Pełni dobrych intencji starsi koledzy radzili mi, abym lepiej „opakowała” swoją pracę, aby lepiej „sprzedawać” siebie jako badaczkę. Sugerowano mi pominięcie słowa „aktywistka” w określeniu „badaczka-aktywistka” – bo mogłoby budzić wątpliwość, czy podczas pracy stosuję metody naukowe, czy raczej prowadzę „tylko aktywizm”. Powiedziانو mi, że bym zastąpiła „my” (dotyczące społeczności i kolektywów, które wywarły wpływ na moją pracę naukową) na „ja”. Poproszono mnie, abym wspomniała o potencjalnej współpracy z kolegami w Stanach Zjednoczonych, a nie tylko w takich krajach jak Republika Południowej Afryki czy Indie – zakładając, że należy pokazać, w jaki sposób badania dotyczyłyby problemów

39 C. Moraga, G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back*.

amerykańskich; choć niektórzy mogli się w tym momencie zastanawiać, czy nie zmuszam się do opuszczenia mojej strefy komfortu.

O ile prawo głosu jest przywilejem przysługującym osobom na stanowisko *tenure*, jestem głęboko przekonana, że do kwestionowania *status quo* konieczne jest wykorzystanie mojego przywileju – zabierania i podnoszenia głosu⁴⁰. Gdy jestem jedyną kolorową osobą w dyskusji o „różnorodności instytucjonalnej” stwierdzam: „Instytucja chce *widzieć* «różnorodność», to znaczy ludzi, którzy wyglądają jak ja, ale nie chce słyszeć naszej prawdy. Chcą ludzi, którzy nie wyglądają na białych, o ile przechodzą jako biali⁴¹ w ramach ich polityki”. Od razu jestem cenzurowana. Słyszę, że nie jest to dobra strategia zmiany zachowania zarządzających. Moje białe koleżanki przypominają mi, że mówienie o intencjach przynosi efekt przeciwny do zamierzonego, alienuje ludzi.

Mikroagresje na ratunek! Koncepcja ukuta przez kolorowych naukowców w celu nazwania codziennych, pozornie niewinnych, faktów łączenia uprzedzeń z dyskryminacją, jest teraz wykorzystywana przeciwko nam, gdy decydujemy się kwestionować chęci zarządzających lub ich brak. Kiedy jestem w tym położeniu, dotkliwie świadoma, w jak dużym stopniu jest to „biała przestrzeń”, w mojej świadomości rozbrzmiewają słowa Audre Lorde: „Kiedy kolorowe kobiety wypowiadają swój gniew”, często zarzuca się nam, że „stajemy na przeszkodzie komunikacji i utrudniamy działania oparte na zaufaniu”⁴². Powtarzanie i potwierdzanie dobrych chęci wydaje się przytłaczające („ich serce jest po właściwej stronie”; „nie robią tego celowo”; „to w dużej mierze ignorancja, naprawdę”). Jak przekonuje Sara Ahmed⁴³, różnorodność staje się metodą ochrony białości.

Podczas gdy nasi koledzy niepracujący w ramach umowy *tenure*, protestują przeciwko rażącym dysproporcjom w wynagrodzeniach, dostępie do opieki zdrowotnej i odmawianiu im prawa do zrzeszania się w związkach zawodowych – uniwersytet wydaje miliardy na renowację/budowę

40 Nie zamierzam idealizować pozycji *tenure*, jakby moc, którą nadaje, była naturalna. Taka forma zatrudnienia oznacza, że ludzie mają nade mną mniej władzy odnośnie do tego, czy mam pracę, czy nie, a to jest wyzwalające. Od tego czasu odkryłam, że *tenure* nie chroni ludzi o innym kolorze skóry przed wnikliwą obserwacją – dosłownie, nie tylko symbolicznie. To, że ktoś mówi, niekoniecznie świadczy o tym, że ma głos. Nie wszystkie głosy są na równi słyszane i odbierane.

41 Użyto tu terminu *passing* oznaczającego zjawisko, gdy osoba sklasyfikowana jako członek jakiejś rasy jest akceptowana lub postrzegana („przechodzi”) jako członek innej grupy [przyp. tłum.].

42 A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Trumansburg, New York 1984, s. 131.

43 S. Ahmed, *On Being Included*.

„najnowocześniejszych” obiektów na terenie kampusu. Podczas gdy zwolnienia i rosnące koszty zagrażają naszym kolegom i studentom z naszego siostrzanego kampusu – mój kampus „rozkwita”, a my powinniśmy być z siebie zadowoleni, ponieważ „dobrze zarządzamy naszymi pieniędzmi”. A jednak coraz częściej jesteśmy proszeni o potwierdzenie naszego zaangażowania poprzez kwoty dolarów, które „dajemy” uniwersytetowi.

Instytucja neoliberalna egzekwuje posłuszeństwo za pomocą środków przymusu, ale przede wszystkim kupuje milczenie w zamian za drobne zachęty; korzysta ze strachu przed ich utratą. W efekcie, o prekaryzacji pracowników uniwersytetu rozmawiamy tylko w małych grupach. Nie udaje nam się mówić wspólnym głosem przeciwko podwyżkom czesnego i rosnącemu brakowi bezpieczeństwa żywnościowego, z jakim borykają się nasi studenci; zamiast tego bierzemy udział w uniwersyteckich zbiórkach żywności. Nie pytamy, dlaczego publiczna uczelnia obciąża pracowników kosztami stypendiów dla studentów; nie kwestionujemy etosu instytucji publicznej, która wymaga opłaty za organizację wydarzeń, w których biorą udział „ludzie z zewnątrz”, nawet jeśli jest to garstka członków lokalnej społeczności uczestniczących w bezpłatnych wydarzeniach otwartych dla publiczności. Nie mówimy o tym, że uniwersytet daje warunkowe i chwiejne wsparcie dla jedyne centrum studiów kobiecych, podczas gdy radośnie przyjmuje nagrody korporacyjne za bycie jednym z „najlepszych biznesów kierowanych przez kobiety” w swoim stanie. Nie mówimy, jakie znaczenie ma to, że egzystencja programów badań nad społecznościami i pokojem jest niepewna, podczas gdy badania nad bezpieczeństwem i terroryzmem otrzymują pochwały za przynoszenie dużych pieniędzy od prywatnych przedsiębiorców z branży obronności i Departamentu Bezpieczeństwa Wewnętrznego – prowadząc badania skoncentrowane na znalezieniu nowych sposobów na inwigilowanie większości ludzi na świecie.

Odmowa porażki. Jak zacząć wymyślać Nowy Uniwersytet

Kiedy Urmitapa pyta podczas jednej z naszych rozmów o perspektywny charakter tego projektu: „jak zacząć sobie wyobrazać”, mnie (Deanne) uderzyło pytanie, „jak zacząć wymyślać Nowy Uniwersytet”.

Doświadczam neoliberalnego uniwersytetu jako tygla opresji⁴⁴. Uznając, że neokolonialne przywództwo akademickie odmawia wyobrażenia

44 D. Bell, *A Pedagogical Response to Decoloniality: Decolonial Atmospheres and Rising Subjectivity*, „American Journal of Community Psychology” 2018, no. 62, s. 250-260.

sobie uniwersytetu na nowo, takiego który urzeczywistniłby swoją retorykę sprawiedliwości społecznej, równości, różnorodności i integracji, postanawiam zacząć wyobrażać sobie inny uniwersytet. Zainspirowana radykałami, którzy odrzucają porażkę, smutek i rozpacz, wracam do wyobraźni, aby znaleźć świat, w którym możliwe jest uczenie się, odkrywanie, rozwiązywanie problemów i naprawa. Te wyobrażenia zakotwiczone są w logice surrealizmu – ruchu kulturowego wyłaniającego się z okresu międzywojennego, kiedy utrata wolności i nieludzki wyzysk wynikające z kolonializmu, rasizmu i imperializmu⁴⁵ połączyły artystów i intelektualistów, by pokonać „zamknięty” racjonalizm⁴⁶ świata zachodniego. Ta bezpłodność umysłu, „hegemonia świadomości”⁴⁷, która zubaża życie psychiczne i świadomość społeczną i która podtrzymuje logikę kolonialną, jest ślepa uliczka, którą nie chcę iść.

Więc zaczynam gdzie indziej (i zapraszam *Innych* do przyłączenia się do tego eksperymentu).

Zaczynamy od surrealizmu. Od

[...] egzaltacji wolnością, od buntu, wyobraźni i miłości [...] ruchu rewolucyjnego⁴⁸.

[...] aby zmniejszyć, a w końcu całkowicie zlikwidować sprzeczność między codziennością a naszymi najśmielszymi marzeniami... [Naszą intencją jest] nie tylko zdyskredytowanie i zniszczenie sił represji, ale także wyzwolenie pożądania i zaopatrzenie go w nową poetycką broń...⁴⁹.

Zacniemy „od zniesienia niewolnictwa wyobraźni”⁵⁰.

Wyobrażamy sobie wstecz⁵¹.

45 A. Breton, *What is surrealism?*, Pathfinder, Atlanta, GA 1978.

46 Tamże, s. 271.

47 Tamże, s. 336.

48 Chicago Surrealist Group, „Living Blues” January/February 1976, no. 25, suppl. „Surrealism and Blues”, s. 19.

49 Tamże.

50 Tamże.

51 M. Watkins, H. Shulman, *Toward Psychologies of Liberation*, Palgrave Macmillan, New York, NY 2008, s. 196.

Odwracamy wzrok od uniwersytetu-plantacji. Zamykamy na to oczy (dosłownie i w przenośni) i skupiamy się na naszym ciele, kontrolując oddech. Wyobrażamy sobie przestrzeń radości, piękna i miłości (w tym wizje Nowego Uniwersytetu, jeśli się pojawiają).

Używamy wszystkich naszych zmysłów, zauważamy dźwięki, dotyk powietrza, kolory, które nas otaczają, światło, zapachy w powietrzu...

Minęło 20 lat. Zmieniła się kultura. Nasze najgłębsze pragnienia urzeczywistniły się. Widzimy i czujemy, jak nasze pragnienia ukształtowały kampusy, aspekty organizacyjne, kryteria przyjęć (zarówno studentów, jak i pracowników), praktyki badawcze, układy finansowe, pedagogikę i relacje.

Używamy trzeciego oka, aby zbadać, co się zmieniło w nas i w otaczającej nas atmosferze. Kierujemy wzrok na zewnątrz, w kierunku świata poza naszymi kampusami.

Widzimy, jak kampus jest zintegrowany z życiem społeczności, krajami, w których żyjemy, i ze światem.

Zwracamy uwagę na odczuwalny sens tego doświadczenia. Sprawdzamy, czy istnieją „słowo, fraza lub obraz”⁵², które oddają to, czego doświadczamy.

Jeśli czujemy się do tego powołani (a mam nadzieję, że tak), dzielimy się tymi słowami, wyrażeniami i/lub obrazami z naszego doświadczenia Nowego Uniwersytetu.

Prowadzimy dialog z tym, co kiełkuje w naszej wyobraźni. Powtarzamy pytanie: „co musiałoby się wydarzyć w tym momencie, aby przygotować drogę do zaistnienia utopijnej rzeczywistości?”⁵³.

Dzielimy się tymi spekulacjami, zaczynamy wokół nich organizować nasze życie, zaczynamy działać zgodnie z nimi, wiedząc, że moc wynalezienia Nowego Uniwersytetu może pochodzić z naszych wspólnych pragnień⁵⁴.

52 The International Focusing Institute (n.d.), *Learning Focusing: The Classic Six Steps*, retrieved from <https://focusing.org/course/basics>.

53 E. Boulding, *Women's Visions of the Future*, w: *Visions of Desirable Societies*, ed. by E. Masini, Pergamon Press, Oxford, UK 1983, s. 9-25, cyt. za M. Watkins, H. Shulman, *Toward Psychologies of Liberation*.

54 To ćwiczenie jest luźno inspirowane *Utopic Imagining* w: M. Watkins, H. Shulman, *Toward Psychologies of Liberation*, s. 196-198.

Część 3. Wdrażanie polityki odmowy

Retrospektywna autoetnografia to metodologia inwencji zrodzona z pragnień i długiego cienia, jaki neoliberalny uniwersytet rzucił na nasze życie. Jak wykonać radykalną pracę polegającą na stworzeniu miejsca dla tych, którzy są na marginesie, kiedy ograniczają nas kaprysy lub hegemoniczne interesy neoliberalnego uniwersytetu? Nowy Uniwersytet, tak jak go sobie wyobrażamy, jest zakorzeniony, zakotwiczony w służbie, wspieraniu i ochronie swojej społeczności studentów, wykładowców i pracowników, a także otaczających go lokalnych społeczności, i zaangażowany w działania na ich rzecz, ponieważ łączy nas wzajemne powiązania. Sale wykładowe Nowego Uniwersytetu to społeczności, miejsca i konteksty społeczne, które są czytane i dyskusyjne, ale rzadko widziane, słyszane i przeżywane. Nowy Uniwersytet nie milczy, gdy pojawia się niesprawiedliwość; upomina, odpowiada i przesuwa granice pojęcia państwa narodowego.

Odmawiamy poddania naszych narracji kolejnym kalekim interpretacjom przez pryzmat poddańczości.

Odmawiamy angażowania się w refleksje, które wymagają od nas obniżenia naszych słabości tylko po to, by zostały wykorzystane przeciwko nam.

Odmawiamy poddania się kontroli kolonialnej, w ramach której rozkłada się na czynniki pierwsze nasz wkład autobiograficzny, aktywistyczny i naukowy.

Odmawiamy wyznaczania nam naszego miejsca przez uczonych, którzy nie są gotowi na możliwości nieskrępowanej wyobraźni.

Angażujemy się w politykę odmowy. Podążając za Tuck i Yangiem⁵⁵, uważamy, że odmowa ma raczej charakter generatywny niż zakazujący. Jest to krytyczna interwencja, aby oprzeć się tym zreifikowanym reprezentacjom, które czynią niewidzialnymi lub hiperwidzialnymi, i skierować spojrzenie z powrotem na władzę. Nieustannie zmagamy się z pytaniem postawionym przez Rosalind Morris: „Jaki rodzaj reprezentacji staje się dostępny dla tego, kto po częściowym wyrwaniu się z milczenia i podrzędności jest jednak ogarnięty świadomością, że przez dużą część swojego życia był blokowany, powstrzymywany lub po prostu źle rozumiany?”⁵⁶.

55 E. Tuck, K.W. Yang, *R-words: Refusing Research*, w: *Humanizing Research: Decolonizing Qualitative Inquiry with Youth and Communities*, ed. by D. Paris, M.T. Winn, Sage, Thousand Oaks, CA 2014, s. 223-248.

56 *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, ed. by R. Morris, Columbia University Press, New York, NY 2010, s. 8.

Pogodzenie się z porażką na Nowym Uniwersytecie

Dla nas, dokonujących inwazji na przestrzenie, które nie są dla nas przeznaczone, stawka jest wysoka⁵⁷. Nie możemy zawieść. Uniwersytet spodziewa się naszej porażki, nasze rodziny mówią, żebyśmy nie ważyli się przegrać i ich rozczarować, Czarnoskóra i Brązowa młodzież przyciąga nas do takich haseł jak „czarna doskonałość”, więc jako czarnoskórzy naukowcy pierwszego pokolenia nie możemy zawieść. Jesteśmy tu w imieniu kobiet, „naszej rasy”, osób queer, osób z niepełnosprawnością, ludzi, którzy kiedyś należeli do klasy robotniczej, w imieniu Czarnych z klasy średniej. Jesteśmy reprezentacjami i gestami. Ale w jaki sposób uzyskać swobodę ponoszenia porażek? Jak by to wyglądało? Porażka jest cenna dla eksperymentów i wypróbowywania nowych pomysłów. Przestrzeń na porażkę pozwala na odwrót i ponowne przemyślenie tego, co poszło nie tak. Daje możliwość powrotu i spróbowania jeszcze raz. Nowy Uniwersytet przyjąłby zatem porażkę. Oznaczałoby to, że pęd do rywalizacji, który jest paliwem uniwersytetu kolonialnego, byłby antytezą Nowego Uniwersytetu. Konkurencja zamyka przestrzeń na porażkę. Porażka zdjęłaby presję i pozwoliła mi być lepszym człowiekiem. Pisalibyśmy to, co chcemy, bez presji, by przekuć to na konkretne rodzaje publikacji. Zastanawialibyśmy się głębiej i nie czulibyśmy, że to luksus. Poświęcalibyśmy więcej uwagi i troski naszym studentom. I naszym kolegom.

Mniej balibyśmy się biedy. Oznacza to, że częściej podejmowalibyśmy większe ryzyko, nie martwiąc się, jak to wpłynie na wyniki finansowe uniwersytetu i naszą własną sytuację finansową. Na Nowym Uniwersytecie, bez presji doskonałości, my i inni uczeni byłibyśmy bardziej rozważni w dążeniu do sprawiedliwości społecznej. Aktywizm nie popłaca i często jest karany. Ale na Nowym Uniwersytecie aktywizm byłby normą, ponieważ stworzenie bardziej społecznie sprawiedliwego świata stałoby się priorytetem uniwersytetu. Pisalibyśmy, uczyli i eksperymentowali bez strachu.

Współpraca i solidarność oznaczają, że porażka jest amortyzowana, a nauka jest wspólna. W moim (Hugo) dekolonialnym marzeniu Nowy Uniwersytet będzie cenił porażkę.

Jako pracownik akademicki będący cisplciowym mężczyzną położyłbym na szali swój przywilej i wspierał kobiety i osoby transplciowe. Podzielilibyśmy się strategiami wykorzeniania kultur patriarchalnych. Byłbym mniej podejrzliwy wobec motywacji białych kolegów. A gdyby białość ponownie pojawiła się na Nowym Uniwersytecie, nie bałbym się bolesnych skutków

57 N. Puwar, *Space Invaders*.

porażki w walce z rasizmem. Jestem teraz sparaliżowany. Nie mam energii i zasobów emocjonalnych, by walczyć z instytucjonalnym rasizmem. Ale u podstaw tego paraliżu leży strach przed porażką. Uwolniony od strachu przed porażką w bitwie, dokonałbym większej zmiany w świecie. Gdybyśmy zaakceptowali porażkę, łatwiej wybaczylibyśmy sobie nawzajem, a przestrzenie między nami nie byłyby przesiąknięte strachem i odrazą.

Moje (Hugo) dekolonialne marzenia biorą się z głębokiego wyczerpania. Dla tych z nas, którzy mieszkają na peryferiach uniwersytetu kolonialnego, to położenie uniwersytetu jest nie do utrzymania. Jeśli w ogóle ma to dla nas znaczenie, musimy marzyć o czymś lepszym i wspólnie nad tym pracować. Nie celebрую „moich” indywidualnych sukcesów na uczelni. Zbyt dobrze wiem, że moja obecność wskazuje na losy tych, którzy są wykluczeni. Widzę, jak moi przyjaciele z dzieciństwa umierają z powodu chorób i przemocy, którym można było zapobiec. Radość bycia jedyną osobą, której „się udało”, jest fałszywa. Oznacza kapitulację wobec neoliberalnych dążeń. Oznacza wkupywanie się w politykę spalonej ziemi, polegającej na osiągnięciu wykształcenia i rezygnacji z budowania społeczności. Gdy patrzę na moją społeczność, widzę, że moje dążenia dekolonialne ukształtowały się w przygnębiającym miejscu. Zawiodłem. Ale miraż tego, co jest możliwe, daje mi promyk nadziei.

Wyzwolenie dekolonialnej wyobraźni

Ten artykuł miał na celu przedstawienie zarysu naszego marzenia. Zmagaliśmy się z napięciem związanym z negatywnym oddziaływaniem, które kształtuje nasze życie w miejscach pracy, a jednocześnie odważyliśmy się marzyć o Nowym Uniwersytecie w lepszym świecie.

Zachęceni przez nasze feministyczne poprzedniczki, Chicany i Latynoski, oraz obecnych uczestników dyskusji stwierdziliśmy, że autoetnografia jest produktywną metodologią, za pomocą której możemy wyrazić nasz opór i dekolonialne marzenia. Jako że piszemy i mówimy, kierując się pragnieniami, odwagą i sprzeciwem, zapraszamy czytelników do przyłączenia się do tego dekolonialnego projektu, do spotkania się w krytycznej solidarności, wzmocnionej współczuciem, troską, miłością i pragnieniem wyleczenia ran akademii. Zapraszamy do odkrywania retrospektywnych autoetnografii – razem i osobno – ale zawsze jako część krytycznego kolektywu. Słowami Deanne: „W ramach nowej i kreatywnej metodologii. Traktowanej też jako epistemologia. Jako radykalne zaangażowanie. Jako dekolonialność. Jako wyzwolenie”.

Uwagi autorów

Powyższy artykuł jest wynikiem stałej współpracy, dlatego prosimy o kierowanie korespondencji na jego temat do wszystkich autorów. Nazwiska autorów są przedstawione w porządku alfabetycznym i nie wskazują na ich wkład. Wszyscy podpisani w równym stopniu przyczynili się do ukształtowania ostatecznej wersji artykułu.

Oświadczenie w przedmiocie konfliktu interesów

Autorzy nie zadeklarowali żadnych potencjalnych konfliktów interesów w związku z badaniami, autorstwem i/lub publikacją tego artykułu.

Finansowanie

Autorzy nie otrzymali żadnego wsparcia finansowego na badania, autorstwo i/lub publikację tego artykułu.

Przełożyła *Dorota Boni Menezes*

Abstract

Deanne Bell

NOTTINGHAM TRENT UNIVERSITY

Hugo Canham

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

Urmitapa Dutta

UNIVERSITY OF MASSACHUSETTS LOWELL

Jesica Siham Fernández

SANTA CLARA UNIVERSITY

Retrospective Autoethnographies: A Call for Decolonial Imaginings of the New University

The article presents “retrospective autoethnographies” as a methodology for decolonial inquiry/intervention in the context of neoliberal settings, specifically the university. Autoethnography represents that epistemic and methodological space where the personal intersects with the political, historical, and cultural to critique everyday power structures. Instead of inserting the autobiographical past into the present, we write of our present and our desire for a utopian future to begin to create an image of the New University. Together, as people raised in the postcolony and within coloniality, we begin at the negative affect as neoliberal universities invisibilize, surveil, audit, and discipline – but then, we strive to imagine a New University characterized by radical hope, doing so alongside student movements pushing for decolonizing the university. This article is envisioned as an exhortation for a decolonial intervention of radically dreaming the New University into place.

Keywords

autoethnography, decolonization, higher education, New University