

**MADINA TŁOSTANOWA (MADINA TLOSTANOVA), PRZEŁ. TOMASZ SZERSZEŃ**

Linköping University (SE)

<https://orcid.org/0000-0002-0727-2098>

## Postkolonialna kondycja, dekolonialna opcja i postsocjalistyczna interwencja

### The Postcolonial Condition, the Decolonial Option, and the Post-socialist Intervention

#### Abstract

Postcoloniality should be regarded as a human condition, an existential situation, whereas decoloniality is an option, consciously chosen as a political, ethical, and epistemic positionality. Such an unconventional understanding of the terms “postcolonial” and “decolonial” allows to transcend the long-going rivalry and geopolitical divisions between the postcolonial studies and the decolonial option through the medium of the post-socialist and post-dependence optics and discourses. The post-socialist intervention launches a number of concepts necessary for the analysis of the post-socialist / postcolonial intersections. Among them, the imperial difference; the geopolitics and corpopolitics of knowledge, being, gender, and sensing; decolonial aesthesis; and the reversal of temporal directions in the post-Soviet context. Postcolonial discourse needs to be contextualized and eventually radicalized. It means a shift from the explanation of the other in the language understandable by the same to delinking from the rhetoric of modernity with its hidden colonial logic and tracing other genealogies of knowledge and activism and other ways of interpreting modernity / coloniality.

**Keywords:** coloniality; decolonization; post-Socialism

#### Abstrakt

Postkolonialność powinna być postrzegana jako sytuacja egzystencjalna, podczas gdy dekolonialność jest opcją, świadomie wybraną jako pozycja polityczna, etyczna i epistemiczna. Takie rozumienie terminów „postkolonialny” i „dekolonialny” pozwala przekroczyć długotrwałą rywalizację i geopolityczne podziały między studiami postkolonialnymi a opcją dekolonialną za pośrednictwem optyki i dyskursów postsocjalistycznych i postzależnościowych. Postsocjalistyczna interwencja wprowadza szereg pojęć niezbędnych do analizy relacji postsocjalistycznych i postkolonialnych. Wśród nich można wymienić imperialną różnicę, geopolitykę i korpopolitykę wiedzy, bycia, płci i odczuwania, dekolonialną estetykę oraz odwrócenie kierunków czasowych w kontekście postsowieckim. Dyskurs postkolonialny musi zostać skontekstualizowany i zradykalizowany. Oznacza to przejście od wyjaśniania „innego” w języku zrozumiałym dla niego samego do oderwania się od retoryki nowoczesności z jej ukrytą logiką kolonialną i prześledzenia innych genealogii wiedzy i aktywizmu oraz innych sposobów interpretowania nowoczesności / kolonialności.

**Słowa kluczowe:** kolonialność; dekolonizacja; postsocjalizm

#### O autorce

**Madina Tlostanowa** – transdiasporyczna (czerkiesko-uzbecka) filozofka i pisarka, profesorka na Uniwersytecie w Linköping. Jej badania dotyczą teorii dekolonialnych i feministycznych, związków sztuki i polityki, problematyki związanej z obszarem postsowieckim. Autorka wielu książek i artykułów, między innymi: *Gender Epistemologies and Eurasian Borderlands* (2010); *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (z Walterem Mignolo, 2012); *Postcolonialism and Postsocialism in Fiction and Art: Resistance and Re-existence* (2017); *What Does it Mean to be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire* (2018); *A new Political Imagination. Making the Case* (z Tonym Fry'em, 2020).

Punktem wyjścia moich rozważań na temat postkolonializmu oraz jego starych i nowych bolączek jest założenie, że postkolonialność należy traktować jako kondycję, pewną sytuację egzystencjalną, na którą często nie mamy wpływu. Tymczasem dekolonialność jest opcją świadomie wybraną jako polityczne, etyczne i epistemiczne zajęcie pozycji oraz punkt wyjścia do działania. Kondycja postkolonialna jest raczej obiektywną oczywistością, geopolityczną i geohistoryczną sytuacją, w której znajduje się wielu ludzi pochodzących z byłych kolonii. Postawa dekolonialna oznacza pójsie o krok dalej, ponieważ obejmuje świadomy wybór sposobu interpretowania rzeczywistości i działania. Zaczyna się od konkretnej sytuacji postkolonialnej, która może należeć do tradycyjnej sfery zainteresowań ograniczonej do kolonii brytyjskich i francuskich, może skupiać się na bardziej typowo dekolonialnej konfiguracji Ameryki Środkowej i Południowej, a nawet wykraczać poza obie te przestrzenie i zapuszczać się w nieoczywiste imperialno-kolonialne historie Europy Środkowo-Wschodniej, dawnego Imperium Osmańskiego czy Rosji. Zwykły opis sytuacji postkolonialnej lub analiza jej obecnych rezultatów w konkretnym miejscu musi zatem prowadzić do kolejnego kroku, jakim jest wypracowanie aktywnego i świadomego stanowiska etycznego, politycznego i epistemicznego, którego celem jest dekolonizacja myślenia, bycia, percepcji, płci i pamięci. Nie wystarczy więc nazwać badacza postkolonialnym. Kluczowe jest, aby od samego początku brać pod uwagę nie tylko nasze obiektywne pozycje, ale także to, kim i czym zdecydowaliśmy się być w naszym zawodzie i w naszym życiu. Takie rozumienie sfer postkolonialnej i dekolonialnej jest dość nieortodoksyjne, ponieważ zamiast po raz dziesiąty stwierdzać dość oczywiste różnice w ich pochodzeniu i powiązaniach z różnymi rodzajami kolonializmu w Indiach i Afryce oraz w obu Amerykach, staram się oddzielić je od ich odpowiednich genealogii wiedzy i zobaczyć, jak trafne są te teorie, gdy są testowane w zupełnie innych regionach geopolitycznych, takich jak Eurazja czy Europa Środkowa i Południowo-Wschodnia.

Rozróżnienie między kondycją a opcją rzuca nieco światła na główną niedoskonałość postkolonialności – tak jak ją widzą myśliciele dekolonialni. Nie da się jej naprawić poprzez zwykłe dodanie do postkolonialnego chóru nowych głosów i doświadczeń geopolitycznych (takich jak te postradzieckie, postosmańskie czy postaustrówęgierskie). Dyskursy postkolonialny i dekolonialny odnoszą się nie tylko do różnych obszarów, ale także do różnych sposobów myślenia i bycia w świecie, choć często nakładają się na siebie: myśliciele dekolonialni są często ludźmi pochodzącymi z dawnych kolonii i dzielącymi doświadczenie postkolonialne, z kolei badacze postkolonialni w większości podzielają program dekolonialny. Mimo to w ramach każdego z tych dyskursów istnieją przestrzenie i narzędzia pojęciowe, które pozostają nieprzejrzyste dla drugiego, oraz obszary, które wykazują swoje ograniczenia, gdy stosowane są do innej lokalnej historii, takiej jak postsocjalistyczne postkolonialne regiony i doświadczenia.

MADINA TŁOSTANOWA  
(MADINA TLOSTANOVA)

## Postkolonialna kondycja, dekolonialna opcja i postsocjalistyczna interwencja

Potrzebne jest radykalne przemyślenie i wyjaśnienie teoretycznych i metodologicznych podstaw, na których dokonuje się imperialnych i kolonialnych klasyfikacji, aby sproblematyzować główne opisowe i formalne podejście studiów postkolonialnych. Mam tu na myśli ocenę zjawisk pochodzących z zupełnie różnych porządków na podstawie ich formalnego pokrewieństwa, takiego jak bycie imperiami lub koloniami. Podobieństwa te często pozostają bowiem ślepe na korelacyjne asymetrie strukturalne i asymetrie władzy. Wraz z zachodnią liberalną zasadą inkluzji starych i nowych Innych, która wielokrotnie pokazała swoją paternalistyczną nieadekwatność (a może zamiast niej), należy sformułować inną zasadę. Powinna ona opierać się na rewizji samej architektury władzy, wiedzy, bytu, płci i percepcji. Nie należy wkomponowywać się w istniejący system, rozbudowując go jedynie o nowe elementy, jak czyniły to studia postkolonialne, ale raczej sproblematyzować ten system jako taki i proponować inne możliwości, tak jak próbowała to zrobić w ciągu ostatnich dwóch dekad myśl dekolonialna.

### *Globalna kolonialność i kondycja postkolonialna*

Myśl dekolonialna oferuje szereg kategorii i idei, które mogłyby wyprowadzić kompleks imperialno-kolonialny (w jego diachronicznych i synchronicznych wymiarach) z postkolonialnego impasu. Odnosi się to w szczególności do koncepcji „globalnej kolonialności”<sup>1</sup>, która nie jest tożsama z kolonializmem czy postkolonializmem. Kolonializm jest zjawiskiem historycznym, podczas gdy „kolonialność”<sup>2</sup> jest jego wynikiem, stanem, w którym wszyscy żyjemy. Opcja dekolonialna nie akcentuje historycznego opisu strategii (neo)kolonialnych, ale raczej długotrwałe ontologiczne, epistemiczne i aksjologiczne ślady pozostawione przez pozornie zamknięte doświadczenie kolonializmu. Globalna kolonialność (władzy, bytu, percepcji, płci, wiedzy, pamięci) przejawia się zawsze w konkretnych lokalnych formach i warunkach, pozostając jednocześnie nicią łączącą i pozwalającą zrozumieć oderwane od siebie przejawy nowoczesności.

Kolonialność jest ogólnym projektem lub optyką określającą relacje między światem, rzeczami i ludźmi. Jej kontrola jest realizowana poprzez znaturalizowaną obiek-

tywizującą zasadę percepcji i interpretacji świata, innych istot ludzkich i nieludzkich, przedmiotów stworzonych przez człowieka, wreszcie: samej wiedzy. Głównymi narzędziami nowoczesności / kolonialności, zarówno w wersji zachodnio-liberalnej, jak i socjalistycznej, są czas wektorowy i progresywistyczna teleologia; absurdalnie zracjonalizowane zarządzanie wiedzą i podmiotowością; uświęcenie rozwoju technologicznego; kult przyszłości i odrzucenie negatywnie nacechowanej tradycji (zwłaszcza jeśli jest to przeszłość obca przestrzennie).

Koncepcja kolonialności pozwala wciągnąć sułtanat osmański oraz imperia carskie i sowieckie do nowoczesnej / kolonialnej matrycy, jednocześnie prowincjonalizując i redukując anglojęzyczne studia postkolonialne poprzez sprowadzenie ich do ich specyficznego geopolitycznego i korpo-politycznego doświadczenia. Co istotne, myśl dekolonialna robi to nie po to, by zająć centralne miejsce jako orędowniczka nowej uniwersalistycznej Prawdy, ale jedynie po to, by zwrócić uwagę na opcjonalny charakter każdego dyskursu teoretycznego.

### **Rewizja logiki kolonialności i granic postkolonialności**

Dziesięć lat temu wspólnie z Walterem Mignolo napisaliśmy rozdział książki poświęcony logice kolonialności i granicom postkolonialności<sup>3</sup>. Staraliśmy się w nim wyjaśnić, że postkolonialne niezadowolenie wynika ze zbyt bliskiego (i niepostrzeganego jako problem) związku z nowoczesnością jako zestawem określonych założeń epistemicznych. W ujęciu dekolonialnym prowadzi to do ostatecznej porażki krytyki postkolonialnej, która usiłuje wykorzystać metodologiczne narzędzia mistrza w celu zdemontowania jego domu, by posłużyć się parafrazą Audre Lorde<sup>4</sup>. Ponieważ jest to tak naprawdę niemożliwe, teoria postkolonialna zatrzymuje się na poziomie zmiany treści, a nie przekształcenia warunków dyskusji.

Zdelokalizowany uniwersalizm teorii postkolonialnej, polegający na wprowadzaniu terminów wywodzących się z konkretnych lokalnych historii, a następnie przedstawianych jako mające zastosowanie do dowolnego kontekstu, jest sprzeczny z dekolonialną pluriwersalnością<sup>5</sup> – współistnieniem i korelacją wielu oddziałujących na siebie i przecinających się nieabstrakcyjnych uniwersaliów zakorzenionych w geopolityce i korpopolityce wiedzy, bytu, płci i percepcji, przywracających empiryczną naturę wiedzy i pochodzenie każdej teorii z ludzkiego „życia-świata”. Krytyka pluriwersalna nie jest wymierzona w konkretne konstelacje rasy, płci i klasy, ale raczej w aberrację uniwersalności jako takiej. Cel ten zazwyczaj wykracza poza zainteresowania badaczy postkolonialnych.

Stawką jest tu stopień postkolonialnego i dekolonialnego zaangażowania w deautomatyzację i odłączenie się od zachodnich przesłanek epistemicznych, naturalizowanych operacji poznawczych, klisz metodologicznych i podziałów dyscyplinarnych, a w konsekwencji próby zbudowania innego aparatu pojęciowego w celu uruchomienia lub uwolnienia

alternatywnego postrzegania świata. Postkolonialna krytyka (neo)kolonialnej taktyki Zachodu była dotychczas (i jest nadal) zwykle ujmowana w ramy zachodnich poststrukturalistycznych, neomarksistowskich, postlacanowskich lub afektywnych teorii, albo przynajmniej z pewnym ukłonem w stronę Zachodu jako niekwestionowanego producenta odcieśnionej uniwersalnej wiedzy. Prowadzi to do reprodukcji monotopicznej hermeneutyki<sup>6</sup>, z jej przywilejem kontrolowania wiedzy i znaczenia z pozycji tożsamości i poprzez wymyślanie swojej inności. Dlatego dyskurs postkolonialny nadal interpretuje (post)kolonialnego Innego dla tego samego, w języku, który ten sam jest w stanie zrozumieć i dzielić.

W terminologii dekolonialnej syndrom ten nazywany jest „pychą (*hubris*) punktu zerowego”. Według Santiago Castro-Gómez jest ona specyficzną europocentryczną pozycją odczuwającego i myślącego podmiotu, zajmującego zdelokalizowany i odcieśniony punkt widzenia. Eliminuje on wszelkie inne możliwe sposoby wytwarzania, przekazywania i reprezentowania wiedzy, pozwalając na zbudowanie światopoglądu w oparciu o sztywny, esencjalistyczny i progresywistyczny model:

Współistnienie różnych sposobów wytwarzania i przekazywania wiedzy zostaje wyeliminowane, ponieważ teraz wszystkie formy ludzkiej wiedzy są uporządkowane na skali epistemologicznej od tradycji do nowoczesności, od barbarzyństwa do cywilizacji, od społeczności do jednostki, od Orientu do Zachodu. [...] Dzięki tej strategii myśl naukowa pozycjonuje się jako jedyna słuszna forma tworzenia wiedzy, a Europa uzyskuje epistemologiczną hegemonię nad wszystkimi innymi kulturami świata<sup>7</sup>.

W rezultacie zachodni monopol na produkcję i dystrybucję wiedzy oraz jej dyscyplinarna matryca nowoczesnej / kolonialnej wiedzy pozostają nienaruszone, nawet jeśli teoretycy postkolonialni oferują znaczące reinterpretacje początkowych zachodnich koncepcji i teorii krytycznych. Interesującym przykładem jest postkolonialna teoria afektu w ujęciu Sary Ahmed, która oferuje radykalną i mocną krytykę europocentryzmu, rasizmu, heteroseksizmu i seksizmu, ale zawsze formułuje ją w ramach przyjętych warunków teorii afektu z jej zasadniczo zachodnimi instrumentami i założeniami<sup>8</sup>. Ta postkolonialna strategia ułatwia dialog z zachodnimi teoriami głównego nurtu, pozostając jednak w tym samym horyzoncie hermeneutycznym, i w ten sposób przynosi łatwiejszą i bardziej udaną instytucjonalizację, ale może też nieumyślnie reprodukcja kolonialność wiedzy.

Opcja dekolonialna wykonuje inną epistemiczną operację. Nie zaczyna od Lacana czy Butler, nieznacznie modyfikując ich teorie, by dostosować je do analizy rzeczywistości post/neokolonialnej, ale od początku skupia się na genealogii myślicieli dekolonialnych i ich narzędziach epistemicznych<sup>9</sup>. Wówczas zamiast postkolonialnej wersji afektu pojawia się dekolonialna geopolityka i korpo-polityka wiedzy, bytu i percepcji<sup>10</sup> oraz dekolonialna estetyka<sup>11</sup>, które koncentrują się na tym, kto, skąd i dlaczego wytwarza wiedzę.

Tym samym nigdy nie zaczynają od zastosowania ugruntowanych teorii do nowego postkolonialnego materiału.

### **Postkolonialna dyscyplinarność i dekolonialne antidotum**

Nawet w swoich najbardziej krytycznych wersjach studia postkolonialne operują w obrębie ustalonego trybu dyscyplinarnego, w którym badanie zakłada podział na podmiot i przedmiot. Ich udana i szybka instytucjonalizacja wymagała poświęcenia wyboru strony badanego podmiotu, a nie badanego przedmiotu. Instytucjonalne ramy dyscyplinarne kodowane przez słowo „studia” nie zakładają z definicji umieszczenia teorii i „życia-świata” na tej samej osi oraz praktykowania dekolonizacji w naszym codziennym pisaniu, myśleniu i aktywizmie. Nie oznacza to, że teoretycy postkolonialni zaniedbują korpopolitykę i geopolitykę wiedzy i percepcji lub że nie przyjmują radykalnie dekolonizujących pozycji jako aktywiści i teoretycy. Oznacza to po prostu, że ich dyscyplina nie wymaga ani nie zakłada tego rodzaju posunięć z ich strony i staje się to kwestią osobistego dekolonialnego wyboru.

Udana instytucjonalizacja oznacza również konieczność obrony swojego terytorium dyscyplinarnego i konkurowania z innymi dyscyplinami, co może być punktem sporu między lepszymi i dłużej zinstytucjonalizowanymi studiami postkolonialnymi a opcją dekolonialną, która podkreśla swoją odmowę instytucjonalizacji. Podobnie jak poststrukturalizm, studia postkolonialne wciąż dekonstruują nowoczesność od wewnątrz, podczas gdy opcja dekolonialna od początku mówi z pozycji dusselowskiej zewnętrznosci, która jest zewnętrznoscią stworzoną od wewnątrz<sup>12</sup> i często z pozycji absolutnego Innego nowoczesności lub fanonowskiego „wyklętego ludu ziemi”<sup>13</sup>.

Opcja dekolonialna nie oferuje samowystarczającej proklamacji pojedynczej prawdy (będąc jedną z kilku możliwych opcji) i nie opisuje zjawisk z oderwanego i zobiektwowizowanego punktu widzenia. Natomiast wszelkie „studia” nie mają innego wyboru, jak tylko być definiowane przez kontrast z innymi dyscyplinami i promować własną uniwersalną prawdę. Instytucjonalizacja prowadzi do dekadencji dyscyplinarnej jako proliferacji dyscyplin i utraty przez nie związków z rzeczywistością (deontologizacja), zgodnie ze sformulowaniem Lewisa Gordona<sup>14</sup>, oraz do zgodności z kolonialnością wiedzy w próbach zabezpieczenia bardziej stabilnej pozycji swojej grupy naukowej w istniejącej epistemicznej matrycy nowoczesności / kolonialności.

### **Doświadczenie postsowieckie zakłócające i komplikujące teorię postkolonialną**

Jako amerykanistka w latach 90. pracowałam nad książką o wielokulturowości Stanów Zjednoczonych. Praca ta wprowadziła mnie w teorię postkolonialną, wywodzący się spoza Zachodu feminizm, krytyczną teorię rasy i inne dyskursy, które dostarczyły niezbędnego języka do przedstawienia mojej wówczas niewyraźnej antykolonialnej wrażliwości. Moje zainteresowanie miało zarówno teoretyczny, jak i oso-

bisty wymiar, jestem bowiem postkolonialnym rasowym Innym w rosyjskim / radzieckim / postradzieckim imperium. Czytając postkolonialne książki, dostrzegłam wiele podobnych kompleksów i impasów, ale także twórczych możliwości, z którymi ja i inni etnicznie nierosyjscy postkolonialni obywatele Rosji zmagaliśmy się w tamtym czasie.

Niemniej jednak nasze doświadczenie zawsze pozostawało częściowo nieprzejryste i nieprzetłumaczalne na język postkolonialny. Dla przykładu: imperium radzieckie przedstawiało się jako postkolonialna i wyzwalająca federacja w odniesieniu do nie-Rosjan, ci zaś przez radziecką historiografię niezmiennie przedstawiani byli jako ci, którzy wcześniej cierpieli w imperium carskim, tym „więzieniu dla narodów”. Jednym z ulubionych środków retorycznych sowieckiej propagandy było kontrastowanie ZSRR z carską Rosją – działanie to starannie ukrywało dowody ich bliskiego związku i ciągłości<sup>15</sup>. Na pozór ZSRR promował teatralną wielokulturowość i inne formy akcji afirmatywnej oraz opowiadał się za kreolizacją zamiast segregacji rasowej / etnicznej (co było ważnym argumentem w zestawieniu z demonizowanym Zachodem). Nie trzeba dodawać, że był to w większości pozór skrywający rasizm, orientalizm, progresywizm, strukturalną nierówność i inne znane nowoczesne / kolonialne przywary, ale także własne specyficzne i często sprzeczne cechy. Wśród nich najważniejszą jest drastycznie różny stosunek Rosji do różnych kolonii w zależności od ich oddalenia od Europy, co wiąże się z kompleksem niższości samej Rosji jako drugorzędowego imperium wiecznie nadrabiającego zaległości.

Ta ostatnia kwestia jest ważna, ponieważ pozwala sformułować kluczową koncepcję imperialnej różnicy równoległej wobec różnic kolonialnych lepiej zbadanych w myśli dekolonialnej<sup>16</sup>. Począwszy od momentu wyłonienia się systemu światowego, powstała globalna hierarchia imperialna. W jej ramach powstało kilka lig, które z biegiem czasu ulegały przekształceniom. W postsowieckieniowej nowoczesności kilka niegdyś potężnych imperiów zostało zepchniętych na pozycję „południa” Europy, a tym samym: na pozycję, którą określić można (stosując tę terminologię) jako „wewnętrzną różnicę imperialną”. Sultanat osmański i Rosja znalazły się „na zewnątrz”. Stały się one „zewnętrzną różnicą imperialną”, ponieważ były zakorzenione w różnych (od europejskiego rdzenia) religiach, językach, modelach ekonomicznych i klasyfikacjach etniczno-rasowych. Zarówno wewnętrzni, jak i zewnętrzni imperialni Inni nigdy nie mogli stać się równi Wielkiej Brytanii, Francji czy Stanom Zjednoczonym. Znaczniki te nadal wpływają na globalne stosunki geopolityczne, klasyfikując ludzi w dużej mierze zgodnie z oryginalną nowoczesną / kolonialną taksonomią.

Drugorzędne imperium rosyjskie zostało dziś zredukowane ze statusu półperyferyjnego do ostatecznie peryferyjnego. Jest to zgodne z zasadą regresywnego przekształcania różnicy imperialnej w kolonialną. Imperium drugiej kategorii – które w wyobrażeniach zwycięskich rywali jest uważane za kolonię – wkrótce zaczyna zdawać sobie sprawę z tego statusu i reagować w agresywny i negatywny sposób zarówno w stosunku do swoich silniejszych imperialnych rywali, jak i słabszych

kolonialnych Innych. Imperialna różnica sama w sobie jest dowodem na agonistyczną i sztywno hierarchiczną naturę nowoczesności / kolonialności. U jej podstaw leży domniemany i zdelokalizowany punkt odniesienia, który pierwotnie znajdował się w sercu Europy, a dziś został przeniesiony do Stanów Zjednoczonych. Reszta ludzi jest klasyfikowana na ludzkiej skali nowoczesności zgodnie z ich dystansem wobec tego punktu obserwacyjnego. Niektórym przypisuje się status wiecznie nadrabiających zaległości – część nawet dobrowolnie uznaje to za swój cel. Inni są zaklasyfikowani jako „absolutni Inni”, niezdolni do bycia częścią nowoczesności – i w efekcie zostają wymazani z uniwersalnej historii.

Teoria postkolonialna nie oferuje żadnej głównej kategorii porównywalnej z różnicą imperialną, ponieważ tradycyjnie koncentrowała się na imperiach brytyjskim i francuskim jako na zwycięzcach tak zwanej drugiej nowoczesności. Generalnie jednak teoria postkolonialna jest silniejsza w niuansach niż teorie dekolonialne ze względu na fakt, że wyrosła z krytyki literackiej, historycznie drobiazgowej analizy konkretnych studiów przypadków, z dekonstrukcji i postlacanowskiej psychoanalizy<sup>17</sup>. Dlatego często zaleca się pracę z koncepcjami dekolonialnymi na bardziej ogólnym poziomie (w tym z kategoriami wewnętrznych i zewnętrznych różnic imperialnych, geopolityki i korpopolityki wiedzy i bycia, dobrowolnej epizodycznej i afektywnej samokolonizacji), zaś z narzędziami postkolonialnymi (kanoniczny kontradyskurs, mimikra) – na poziomie stosowanym i opisowym. Oba te podejścia mogą wzajemnie uzupełniać swoje luki i pominięcia.

Szczególnie złożone, owocne, a także wymykające się standardowemu modelowi postkolonialnemu jest przecięcie doświadczeń postkolonialnych i postradzieckich, ponieważ radziecka nowoczesność miała swoją własną kolonialność i ciemniejszą stronę w postaci nierosyjskich terytoriów i ludzi. Wiele z tych grup to jednocześnie postsocjalistyczni i postkolonialni Inni, którzy zawsze będą wykluczeni z europejskiej / zachodniej / północnej (toż)samości na zewnątrz, ale ze względu na kolonialno-imperialną konfigurację nigdy nie będą mogli też należeć do żadnej lokalności – rodzimej lub nabytej. Takie grupy są często produktami specyficznej sowieckiej kreolizacji, oderwanej od jakiegokolwiek monoetnicznej przynależności kulturowej – to ludzie urodzeni i wychowani w rosyjskim (imperialnym) kontinuum językowym i w ramach kultury późnej sowieckiej inteligencji zorientowanej na Zachód. Imperialna tożsamość wewnątrz ZSRR i Rosji na wielu poziomach nadal egzotyzowała ich i demonizowała jako kolonialnych Innych. Jednak binarna opozycja kultury etnicznej przestała istnieć, a nowoczesna i postępową rama, która mogłaby być tylko rosyjska / radziecka lub zachodnia / globalna, już się nie sprawdza.

Postkolonialni, postradzieccy Inni mogą łatwo stać się nie tylko osławionymi, „pieśniarzami swojej ojczyzny” – zgodnie ze starym radzieckim modelem orientalistycznym – ale także dekolonialnymi krytykami, sprytnie obalającymi zarówno lokalne archaiczne, jak i globalne

modele głównego nurtu, wyśmiewającymi współczesne wersje potulnych Arielów w przeciwieństwie do zbuntowanych Kalibanów. Jest coraz więcej ludzi, którzy odmawiają bycia zasymilowanymi Arielami lub archaicznymi pieśniarzami swojej ojczyzny. Obie te skrajności niebezpiecznie zamykają człowieka w wąskiej tożsamości etnicznej, którą wielu postsowieckich, postkolonialnych ludzi odrzuca ze względu na wielość swoich etnicznych korzeni, rusyfikację w toku sowieckiej edukacji i niemożność poszukiwania tych korzeni w rodzinie lub środowisku społecznym. Postkolonialna, postsowiecka inność, która przetrwała bez rosyjskiego / radzieckiego zapośredniczenia nowoczesności, sięga bezpośrednio do zachodnich / globalnych źródeł lub zwraca się ku różnym modelom dewesternizacji<sup>18</sup>, a w niektórych przypadkach ku dzisiejszemu Globalnemu Południu – w poszukiwaniu dyskursów dekolonialnych, których brakuje w retoryce dawnego imperium, skupionego na ciągłym doganianiu zachodnich wzorców. Taka złożona pozycja z pewnością nie mieści się w postkolonialnym dychotomicznym podziale na kolonizatorów i kolonizowanych.

Nieudana radziecka nowoczesność / kolonialność oraz jej następstwa nie mogą być wystarczająco dobrze zinterpretowane przez tradycyjną postkolonialną optykę, która zbyt często naznaczona jest typowo nowoczesnym / kolonialnym zdelokalizowanym uniwersalizmem. Złożoność postsocjalistycznego / postkolonialnego przecięcia wymaga przyjęcia odrębnego dyskursu i odrębnej krytycznej optyki, nakładającej się, ale niepokrywającej się ani z postkolonialną wysoką teorią, ani z bardziej stosowanymi formami postkolonialnej refleksji. Co ważne, dyskurs ten musiałby uwzględniać szersze niż kolonializm relacje zależności i postzależności w nowoczesności, wynikające z krytycznej analizy nowoczesności jako takiej: nie jako obiektywnej rzeczywistości, ale przede wszystkim jako zestawu epistemicznych warunków i wzorców stworzonych w celu uzasadnienia i utrzymania jej porządku.

Postsocjalistyczne trajektorie feministyczne są szczególnie wyczulone na geopolitykę wiedzy, która leży u podstaw neokolonizacji postsocjalistycznej rzeczywistości oraz podporządkowania i „zamknięcia w domach” jej kobiet, jak to ujęła Liliana Burcar<sup>19</sup>, co wiąże się z chęcią ponownego uczynienia z kobiet znaturalizowanej superwyzyskiwanej klasy. Ten „powrót” jest znaczący, pozwala bowiem dostrzec różnicę między postkolonializmem a postsocjalizmem. Wynika to z porażki sowieckiej nowoczesności – przegranej kuzynki zachodniej kapitalistycznej liberalnej nowoczesności. W związku z tym chętni i niechętni praktycy tej nieudanej nowoczesności zostali poinstruowani, jak stać się w pełni nowoczesnymi (w jedyny dostępny neoliberalny sposób), a zatem: w pełni ludzkimi. W pewnym sensie była to ponowna rekolonizacja społeczeństwa, które zostało wcześniej skolonizowane przez inną nowoczesność / kolonialność, a jednocześnie zostało przekonane, że jest to wyzwalająca siła.

Według Borisa Groysa „podmiot postkomunistyczny przemierza swoją drogę nie od przeszłości do przyszłości, ale od przyszłości do przeszłości; od końca historii [...] z po-

wrotem do czasu historycznego. Życie postkomunistyczne jest życiem przeżywanym wstecz, ruchem przeciwko upływowi czasu<sup>20</sup>. Kiedy socjalistyczna nowoczesność zawiodła, kazano nam wrócić do zwykłego ustalonego kursu, prędkości i, co najważniejsze, kierunku historii oraz do zakamuflowanego, ale rozpoznawalnego łagodnego progresywizmu (w przeciwieństwie do radykalnego progresywizmu sowieckiego). Takie niuanse i paradoksy są niewyobrażalne w narracjach postkolonialnych. I bez względu na to, jak bardzo akademicy starali się nawiązać dialog i sojusze między dyskursami postkolonialnymi i postsocjalistycznymi, jak dotąd nasz sukces był skromny. Refleksja nad przyczynami tego braku dialogu może nam pomóc lepiej zrozumieć ewolucję dyskursu postkolonialnego w odniesieniu do innych ważnych zmian w globalnej architekturze epistemicznej.

Schematyczne zestawienie trajektorii postkolonialnych i postsocjalistycznych pokazuje, że istnieje wiele punktów przecięcia między nimi, ale zdarzają się one w różnych momentach i mają różne przyczyny. Równocześnie jednak prowadzą często do podobnych rezultatów, a nawet możliwych koalicji, ponieważ ostatecznie manifestują różne reakcje na to samo zjawisko kolonialności.

Rozwój dyskursów postkolonialnego i postsocjalistycznego przypomina muzyczny kontrapunkt: pod wieloma względami oba dyskursy są zbieżne, ale dzieje się to w różnych momentach historycznych i w różnych kontekstach politycznych, co uniemożliwia im wzajemne słyszenie się. Wczesne dyskursy postkolonialne były w dużej mierze lewicowe, antykapitalistyczne i wciąż progresywistyczne – nie kwestionowały uniwersalnych zachodnich norm edukacji, praw człowieka, demokracji i emancypacji kobiet. Trajektorię postsocjalistyczną, przeciwnie, charakteryzowało żarliwe odrzucenie wszystkiego, co socjalistyczne, i fascynacja zachodnią wiedzą, w czasie gdy postkolonialni badacze wciąż w dużej mierze powtarzali lewicowe dyskursy antykapitalistyczne i przynajmniej pośrednio opowiadali się za socjalizmem. Później wielu postsocjalistycznych aktywistów i naukowców zaczęło reinterpretować spuściznę socjalistyczną w mniej negatywny sposób, krytykując zachodnią infiltrację postsocjalistycznych środowisk akademickich, organizacji pozarządowych i innych organów produkcji wiedzy. Stało się to w momencie, gdy postkolonialni myśliciele rozwinęli swoje antyzachodnie dyskursy nowoczesności i obiektywnie oba stanowiska się przecinały, chociaż tradycje, które mieli na myśli, były zupełnie inne i nie słyszeli się nawzajem, tak jak nie słyszą się dzisiaj.

Kolejnym pojęciem, które może służyć jako medium łączące różne warunki braku wolności i sposoby ich conceptualizacji, a przy tym wykracza poza program postkolonializmu, jest postzależność<sup>21</sup>. Powinniśmy ponownie przemyśleć jego oryginalne środkowoeuropejskie znaczenie sformułowane na przecięciu kompleksów postkolonialnych, wtórnie eurocentrycznych, postimperialnych, postsocjalistycznych itp. Postzależność może być również terminem wieloznacznym, mającym zastosowanie do wie-

lu sytuacji takich jak postapartheid, postdyktatura czy postfordyzm, ponieważ nie koncentruje się wyłącznie na ideologii i klasie (jak w przypadku postsocjalizmu) lub na rasie, kolonializmie i europocentryzmie (jak w przypadku dyskursu postkolonialnego). Wspólne doświadczenie traumatycznej zależności nie powinno być już formułowane wyłącznie z zachodniej / nowoczesnej pozycji. Jednak kompleks imperialno-kolonialny również nie może działać jako uniwersalny wspólny mianownik. Stan postzależności wynika z samej natury nowoczesności, ale nie zawsze jest bezproblemowo związany z jej ciemniejszą, kolonialną stroną. Może być również traumą imperialnej różnicy, jak w przypadku Rosji, lub drugorzędną europejską pozycją Europejczyków ze Wschodu, którzy przez długi czas byli wielokrotnie zależni od różnych imperiów, a dziś powoli powracają do Europy, walcząc o uznanie podobieństw ich doświadczeń z Globalnym Południem. Kluczowe jest, by nie wycofywać się z lokalnych doświadczeń ucisku, ale zamiast tego stworzyć warunki dla alterglobalnej wizji i koalicji przeciwko wszelkim nowoczesnym / kolonialnym formom zależności.

### **W stronę głębokich koalicji?**

W dzisiejszej sytuacji globalnego konserwatywnego i esencjalistycznego regresu oraz alarmującego odrodzenia dyskursów nacjonalistycznych i neoimperialnych nadszedł czas, abyśmy zapomnieli o rozbieżnościach między studiami postkolonialnymi a opcją dekolonialną i przyjrzeni się możliwym skrzyżowaniom i ewentualnym koalicjom. Mogłyby nam one pomóc zapomnieć o rozbieżnościach i skoncentrować się na owych możliwych skrzyżowaniach i koalicjach – takich, które pozwoliłyby przeciwstawić coś pozytywnego globalnym tendencjom działającym przeciwko wizji lepszej przyszłości. Być może podział na podejście postkolonialne i dekolonialne zostałby nawet ostatecznie zniwelowany. Opozycja „kolonializm” kontra „kolonialność” może stać się w przyszłości źródłem dialogu, ponieważ wszyscy znajdujemy się obecnie w sytuacji globalnej kolonialności. Dotyka ona nie tylko skolonizowanych i podporządkowanych innych, ale także, w coraz większym stopniu, ludzi na globalnej Północy i półperyferiach, którzy do tej pory myśleli, że kolonializm nie jest ich problemem, a teraz odkrywają, że ich życie staje się coraz bardziej zbędne w architekturze globalnej kolonialności. Jest to bodziec jednoczący postkolonialnych i dekolonialnych teoretyków i aktywistów i skłaniający ich do budowania alterglobalnych sojuszy oraz intersekcjonalnych koalicji na rzecz przyszłych walk o inny świat. Byłby on naznaczony prawdziwym zainteresowaniem odległym Innym, a ostatecznie celem walki byłby świat, w którym nikt nie będzie już Innym, w którym istnieć będą inne opcje ekonomiczne niż neoliberalny globalny kapitalizm, inne sposoby myślenia niż zachodnie i inne sposoby komunikowania się z naturą niż wyzysk i eksploatacja.

Początkowe różnice pomiędzy dyskursami postkolonialnym i dekolonialnym miały związek z odmiennymi

doświadczeniami kolonializmu w obu Amerykach oraz w Azji i Afryce. Konfiguracje te doprowadziły do akcentowania rdzenności w przypadku dekolonialnym oraz podporządkowania, migracji i kreolizacji w przypadku postkolonialnym. Jednak dziś pierwotne powiązania między metropolią a jej koloniami nie są już tak oczywiste i widoczne w kierunkach ruchów migracyjnych. Błędem jest więc twierdzenie, że studia postkolonialne koncentrują się na migracjach, podczas gdy myśl dekolonialna zajmuje się rdenną ludnością dawnych kolonii (która nie migruje). Również regionalne i historyczne powiązania badaczy postkolonialnych i dekolonialnych nie mają znaczenia, a badaczy, którzy są postkolonialni w swoim pochodzeniu i dekolonialni w swoich poglądach, można znaleźć w wielu różnych regionach świata – w Azji Południowo-Wschodniej, w przestrzeni poradzieckiej czy w Europie Wschodniej<sup>22</sup>.

Jest to szczególnie prawdziwe w przypadku feministek dekolonialnych i postkolonialnych. Funkcjonujemy w złożonej intersekcyjności nie tylko z feminizmem głównego nurtu zachodniego, ale także w ramach naszych własnych grup postkolonialnych i dekolonialnych. Stąd ważna wewnętrzna krytyka dogmatycznej heteronormatywnej męskiej wersji opcji dekolonialnej w pracach Maríí Lugones<sup>23</sup>, stąd problematyzowanie i niuansowanie różnych postkolonialnych założeń w pracach niebiałych feministek<sup>24</sup>. Jednocześnie oba podejścia borykają się z problemem wyboru taktycznych sojuszników – często jest to trudny wybór między programami feministycznymi a postkolonialnymi lub dekolonialnymi. Ogólnie rzecz biorąc, w obu dyskursach to myślicielki feministyczne wychodziły z najbardziej obiecującymi, mniej dogmatycznymi i dialogicznie otwartymi pomysłami, pozwalając na swobodniejszą współpracę z innymi krytycznymi dyskursami nowoczesności i szukając sojuszy, a nie koncentrując się na różnicach i nieprzejrzystości.

Czy możliwy jest dialog między studiami postkolonialnymi a opcją dekolonialną jako dwiema równoległymi wersjami imperialno-kolonialnych dyskursów krytycznych? Taki dialog mógłby przynieść ponowne przemyślenie założeń dotyczących ludzkiej podmiotowości i politycznej sprawczości, produkcji wiedzy, płci, etyki i percepcji. Dialog ten jest potrzebny na wielu poziomach – od taktycznego znaczenia ponownego budowania koalicji wzdłuż osi między różnymi krajami globalnego Południa i osi Południe–półperyferie dla skuteczniejszej walki z neokolonializmem, rasizmem, europocentryzmem, seksizmem, heteroseksizmem oraz innymi ksenofobicznymi przejawami nowoczesności, po wysiłki na rzecz wielopłaszczyznowego zrozumienia pojęć przecinających się w obu dyskursach, oznaczających podobne rzeczy, ale mających różne genealogie. Wśród nich warto wymienić postkolonialną koncepcję „podporządkowania”, której pochodzenie można prześledzić od Antonia Gramsciego do Gayatri Chakravorty Spivak, oraz częściowo synonimiczną dekolonialną koncepcję „wyklętego ludu ziemi”,

która pobrzmiwa echem w Międzynarodówce, ale jest używana w opcji dekolonialnej wyraźnie w takim sensie, jaki nadał mu pierwotnie Frantz Fanon.

Wszyscy musimy przetrwać w akademii zorientowanej na Zachód, na coraz bardziej neoliberalnym uniwersytecie, gdzie instytucjonalizacja pozostaje jedynym sposobem legitymizacji. Taki stan rzeczy oznacza konieczność pewnych wyrzeczeń, a wśród nich: politycznej współpracy z neoliberalną globalną Północą i konieczności mówienia jej językiem (potrzebnym, by uzyskać legitymizację i akceptację). Dekolonialna odmowa instytucjonalizacji jest zatem kluczowa jako realizacja zasady życia i działania zgodnie z ideałami, których bronimy. A jeśli naszym celem jest dekolonizacja wiedzy i bytu, to nie zaleca się przekształcania opcji dekolonialnej w „studia”, ponieważ przyczyniłoby się to jedynie do wszechobecnego dyscyplinarnego rozkładu.

Ta radykalna odmowa instytucjonalizacji w oczywisty sposób zamyka jednak wiele możliwości administracyjnych czy finansowych oraz może prowadzić do izolacji i braku legitymizacji dekolonialnych badaczy. Jako mniejszościowa tricksterka, która spędziła wiele lat wewnątrz wysoce represyjnego systemu akademickiego, twierdząc, że prawie zawsze możliwe jest infiltrowanie, podważanie i demontaż takich systemów od środka. Nauczysz się, niczym Kaliban, mówić językiem kolonizatora, trickster wykorzystuje tę moc nie po to, by przeklinać, ale raczej by pokonać kolonizatora intelektualnie, egzystencjalnie i afektywnie, otwierając nowe perspektywy zarówno dla potulnych Arielów, przestrzegających teatralnych zasad wielokulturowości, jak i oburzonych Kalibanów, dążących do siłowego powrotu do rezerwatu nieodwracalnej przeszłości. W obecnych warunkach najlepszą strategią dla krytycznych dyskursów imperialno-kolonialnych są negocjacje, sprytnie przemycanie radykalnych idei emancypacyjnych do zinstytucjonalizowanych struktur. Takie umiejętnie balansowanie jest możliwe tylko wtedy, gdy mamy dostęp do większej liczby możliwości. Pod tym względem opcja dekolonialna musi się uczyć od studiów postkolonialnych.

Znajdujemy się na etapie, na którym dyskursy postkolonialny i dekolonialny bardziej potrzebują dialogu niż dalszego różnicowania i wzajemnego wykluczania, skutecznych strategii kształtowania otwartych i elastycznych „głębokich koalicji”<sup>25</sup> oporu, które zawsze się zawiązują. Jednym z mechanizmów organizacji tej opozycji jest krytyczne myślenie graniczne, wspólne zarówno dyskursom postkolonialnym, jak i dekolonialnym, sformułowane po raz pierwszy w pracach Chicana – poprzedniczek dekolonialnego feminizmu<sup>26</sup>. Krytyczne myślenie graniczne jako produkt złożonej i dynamicznej interakcji z nowoczesnością z pozycji zewnętrżności, życia we wrogich środowiskach, a jednocześnie przywracania swoich praw epistemicznych prowadzi do wędrowniej, wiecznie otwartej i różnorodnej pozycji naznaczonej przekroczeniem, zmieniającymi się tożsamościami i odrzucającej binarność (albo–albo). Zamiast tego zwraca się ono ku niewyłącz-

nej dwoistości, którą można znaleźć we współczesnych modelach logiki koniunkcyjnej, w wielu rdzennych epistemologiach globalnego Południa oraz w diasporycznych identyfikacjach tricksterów przewyżających poprzednią dychotomię Ariel–Kaliban w ironicznych formach aktywizmu. Konieczne jest przyjęcie otwartej podstawy krytycznej, uwzględniającej podobieństwa między różnymi koncepcjami oraz epistemicznymi podstawami dyskursów postkolonialnych i dekolonialnych, a także znalezienie transdyscyplinarnego języka do wyrażania opozycyjnego bycia, myślenia i sprawczości w transkulturowych i transepistemicznych pluriwersalnych przestrzeniach.

Przełożył Tomasz Szerszeń

\* Tekst ukazał się oryginalnie jako *The postcolonial condition, the decolonial option and the post-socialist intervention* w zbiorze *Postcolonialism Cross-Examined: Multidirectional Perspectives on Imperial and Colonial Past and the Newcolonial Present*, red. Monika Albrecht, Routledge, London–New York 2019, s. 165–178. Autorce, redaktorce tomu i wydawnictwu dziękujemy za zgodę na tłumaczenie.

#### Przypisy

- 1 Madina Tlostanowa, Walter Mignolo, *Global Coloniality and the Decolonial Option*, „Kult” 2009, nr 6, numer specjalny *Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*, s. 130–147.
- 2 Anibal Quijano, *Coloniality of Power, Knowledge, and Latin America*, „Nepantla: Views from South” 2000, t. 1, s. 533–580; Nelson Maldonado-Torres, *On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept*, „Cultural Studies” 2007, t. 21, nr 2–3, s. 240–270.
- 3 Walter Mignolo, Madina Tlostanowa, *The Logic of Coloniality and the Limits of Postcoloniality*, [w:] *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, red. Revathi Krishnaswamy, John C. Hawley, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007, s. 109–123.
- 4 Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Berkeley 1984, s. 112.
- 5 Walter Mignolo, *On Pluriversality*, 20.10.2013, <http://waltermignolo.com/on-pluriversality>, dostęp 8.09.2018.
- 6 Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, s. 13.
- 7 Santiago Castro-Gómez, *The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism*, „Cultural Studies” 2007, t. 21, nr 2–3, s. 433.
- 8 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, London–New York 2014.
- 9 Sylvia Marcos, *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*, Brill, Leiden 2006; Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Duke University Press, Durham 2010; Rolena Adorno, Guaman Poma, *Writing and Resistance in Colonial Peru*, wyd. 2, University of Texas Press, Austin 2000.
- 10 Madina Tlostanowa, Walter Mignolo, *Learning to Unlearn: Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas*, The Ohio State University Press, Columbus 2012.
- 11 Walter Mignolo, *Geopolitics of Sensing and Knowing: On*

- (De)Coloniality, Border Thinking, and Epistemic Disobedience, EIPCP, wrzesień 2011; <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/en>, dostęp 8.09.2018; Madina Tlostanova, *Postcolonialism and Postsocialism in Fiction and Art. Resistance and Re-Existence*, Palgrave Macmillan, New York 2017.
- 12 Enrique Dussel, *Eurocentrism and Modernity. Introduction to the Frankfurt Lectures*, [w:] *The Postmodernism Debate in Latin America*, red. John Beverley-José Oviedo, Duke University Press, Durham 1993, s. 65–76.
- 13 Frantz Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, przeł. Hanna Igalson-Tygielska, PIW, Warszawa 1985.
- 14 Lewis Gordon, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Routledge, London 2006.
- 15 Kalpana Sahni, *Crucifying the Orient. Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*, White Orchid Press, Oslo 1997.
- 16 Manuela Boatca, *Multiple Europes and the Politics of Difference Within*, [w:] *The Study of Europe*, red. Hauke Brunkhorst, Gerd Grözinger, Nomos Verlagsgesellschaft, BadenBaden 2010, s. 51–66; Madina Tlostanova, *Why the Post-Socialist Cannot Speak: On Caucasian Blacks, Imperial Difference and Decolonial Horizons*, [w:] *Postcoloniality-Decoloniality: Black Critique. Joints and Fissures*, red. Sabine Broeck, Carsten Junker, Campus Verlag, Frankfurt/M.–New York 2014, s. 159–173.
- 17 Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge 1999; Homi Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. Tomasz Dobrogoszcz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.
- 18 Walter Mignolo, *Delinking, Decoloniality & Dewesternization: Interview with Walter Mignolo*, „Critical Legal Thinking”, 2.05.2012.
- 19 Liliana Burcar, *After Socialism ‘Only Darkness of Democracy Prevails.’ The Imposition of Capitalism and the Return of Housewifization*, [w:] *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonizing, Crossings*, red. Biljana Kašić, Jelena Petrović, Sandra Prlenda, Svetlana Slapšak, Red Athena University Press, Zagreb 2012, s. 108.
- 20 Boris Groys, *Art Power*, MIT Press, Cambridge–London 2008, s. 154–155.
- 21 Ryszard Nycz, *Polish Post-Colonial and/or Post-Dependence Studies*, „Teksty Drugie” 2014, z. 1, nr 5–11.
- 22 Benedikts Kalnačs, *Comparing Colonial Differences: Baltic Literary Cultures as Agencies of Europe’s Internal Others*, „Journal of Baltic Studies” 2016, t. 47, nr 1, s. 1–16.
- 23 María Lugones, *The Coloniality of Gender*, „Worlds & Knowledges Otherwise” 2008, t. 2, nr 2, s. 1–17.
- 24 Trinh Thi Minh-ha, *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1986; Asma Barlas, *‘Believing Women’ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, University of Texas Press, Austin 2002; Oyeronké Oyèwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- 25 María Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*, „Hypatia” 2010, t. 25, nr 4, s. 742–759.
- 26 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, red. Cherrie Moraga, Gloria E. Anzaldúa, Kitchen Table (Women of Color Press), New York 1983; Gloria Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco 1999.