

Efter reflexivitet

Yasmin Gunaratnam



Texten ingår i:

Marta Kolankiewicz (red.), Mia Liinason (red.)
och Maja Sager (red.)

Genusvetenskapliga forskningsmetoder

sid. 129-146

DOI: <https://doi.org/10.37852/oblu.260.c623>

Webbversionen av verket publiceras öppet tillgänglig under licens **CC BY-NC-ND 4.0**



Se fullständiga villkor: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.sv>

Enligt licensen får du kopiera och distribuera materialet. Du måste ge författarna ett korrekt erkännande och ange om bearbetningar är gjorda. Du får inte använda materialet för kommersiella ändamål. Om du remixar, transformerar, eller bygger vidare på materialet, får du inte distribuera det modifierade materialet.

© Nordic Academic Press och författarna 2024

ISBN 978-91-89361-81-2

e-ISBN 978-91-8104-112-5

Redaktörer: Marta Kolankiewicz, Mia Liinason och Maja Sager

Adress: Lunds universitet, Genusvetenskapliga institutionen, Box 117, 221 00 Lund

Efter reflexivitet

Yasmin Gunaratnam

Jag läser en doktorsavhandling. Jag är på symposium, med människor som vårdar personer i livets slutskede. De former av kunskap som cirkulerar i de två sammanhangen tangerar bägge gränserna för hur väl vi kan känna andra. Och bägge pekar mot hur drastiskt olika kunskaper genereras i förhållandet till vithet. Den gemensamma nämnaren? Förkunnelserna om identitet och plats. Det är som om redogörelserna av social förankring – det teoretikerna kallar ”positionalitet” – också kan tjäna som en etisk amulett och som en lins att bedöma empiriska utsagor genom. Alltför ofta är det detta ”jag är-istiska” sätt att göra feministisk reflektion, det Elspeth Probyn (1993: 80) kallar ”ontologisk egotism”, som sipprar ned i undervisningen, forskningen, talandet och skrivandet. Den populärkulturella dragningskraft som sådan reflexivitet utövar för tankarna till hissmusik; den framstår som falsk och förrädisk – som en hopplöst urvattnad version av feminismens engagemang för radikal samhällsförändring genom att solidariserar sig med kampen för social rättvisa (Collins 2000; Harding 1991). Vad är feministisk reflexivitet idag, utöver ett kunskapsanspråk, en akademisk vana eller etisk tröstfilt? I det här kapitlet utgår jag från en förståelse av reflexivitet som en obekvämlig heuristik – för det obekväma utgör själva livsnerven i vår samexistens (Berlant 2022) – och utforskar tre överlappande institutionella villkor som sätter ramarna för reflexivitet som feministisk praxis: vithet, funktionsnormativitet och *elite capture*. Om heuristiken, som Lauren Berlant menar, i bästa fall är ett tankeexperiment, en tillfällighet eller ett fel som inte i nämnvärd utsträckning bidrar till störtandet av

institutionell makt, kan heuristik åtminstone ”spark blocks that are inconvenient to a thing’s reproduction” (Berlant 2022: 22).

Det är just i kraft av att de är obekväma som kritiska metoder – feministisk, dekolonial, crip och queer – har blivit skådeplatser för epistemologisk och metodologisk brytning: ”One of the primary modes through which feminist theory has made its mark has been through its challenge to knowledge as objective”, skriver Clare Hemmings (2012: 148), ”and through a focus on the importance of being as a mode of knowing.” Istället för att essentialisera erfarenheten eller hålla isär varande (ontologi) och vetande (epistemologi) för Hemmings ett samtal om feministiska ståndpunktsepistemologier och affektteorier för att utforska den kritiska reflektionens knaggliga onto-epistemologiska terräng. Hemmings, som inte skriver under på antagandet om en empatidriven reflexivitet, intresserar sig för den affektiva potentialen i friktioner som har sin upprinnelse i strukturella och epistemologiska asymmetrier och hur de kan stråla samman till dissonans – irritation, ilska, raseri – i våra skilda förhållanden till *status quo*. Centralt för denna feministiska reflexivitet är hur affektiv dissonans kan sporra politiska strävanden efter förändring. Tänk om, exempelvis, ”[t]he condition of another’s reflexive feminist subjectivity may [...] be a refusal of recognition of one’s own political or intersubjective demands” (Hemmings 2012: 153). Kan vi förbli immuna mot motsägelserna? Eller kan de sporra oss att ansluta oss till kamper för alternativa livsvärldar?

Kopplingarna mellan perspektiv, insikt och social förändring är centrala för svarta feministiska, antikoloniala och urfolksmetodologier där forskning inte kan separeras från kunskapsproduktionens historiska politik. Reflexiva insikter blir därmed – inte olik epistemiska privilegier – till dialogiska och politiska slagfält, inte minst inom kunskapsparadigm som formats av kolonialt våld och epistemicid. Detta är tillfälliga landvinningar och kollektiva processer som krävt mycket arbete, och som vuxit ur motsättningar om materiella villkor och som formar perspektiv, auktoritet, privilegier och sanningsanspråk (se Collins 2000; Smith 2012 [1999]).

För den som vill rensa metodologier på kolonialt bråte kan en förståelse av reflexivitet som begränsar sig till att lista sina privilegier reduceras till det som Vivetha Thambinathan och Elizabeth Anne Kinsella beskriver som bekännelsen som kryphål, och som fungerar genom ”absolving researchers from a duty to continuously ensure their research is supporting resistance to colonization in tangible ways, as opposed to reinforcing or reproducing colonial legacies” (Thambinathan & Kinsella 2021: 4). Ambivalensen i sådan vit bekännelse-reflexivitet är tredelad: medan den pekar mot feministiska och antikoloniala imperativ är den en uppvisning i ångerfullt känslöarbete, förklätt till onto-metodologisk reflektion. Jag skulle vilja gå ett steg längre och hävda att den samtida vitheten förlitar sig på reflexivitet. Reflexivitet framstår som en lovande port till återupprättelse och en ny epistemologisk ordning. Men om denna väg till återupprättelse faktiskt inte går att nå helt och fullt, såsom jag ska försöka visa i det här kapitlet, riskerar den istället iscensätta ett själv som inte rymmer kroppslig eller själslig mångfald.

För dem som uppehåller sig i den sociala marginaliseringens gränsområden fyller reflexiva talakter en delvis annorlunda funktion. Jag förstår hur identitetsdriven reflexivitet kan framstå som epistemologiskt och etiskt fruktbar för att ge trovärdighet till anspråk på att veta bättre, på att besitta en mer intim och djuplodande förståelse. Jag förstår hur sådana anspråk öppnar tunga institutionsdörrar på glänt – även om mångfaldsdörren, som Sara Ahmed (2021) påpekat, är en svängdörr. Jag förstår också att blottandet av ett reflexivt jag är en försvarshandling. Jag har utan tvivel gjort mig skyldig till liknande redogörelser, i tron att det hör till god feministisk-metodologisk ton att redogöra för sin erfarenhet och bakgrund. Det har utan tvivel funnits tillfällen då jag blickat ut över övervägande vita rum eller skrivit med vita läsare i åtanke och känt mig nödgad att påpeka vilka (tankemässiga) oceaner som skiljer oss åt. Förkunnande reflexivitet som sköld och gränsdragning.

Om jag vill vara mer generös kan jag, när jag läser Alexis Pauline Gumbs (2020), väl föreställa mig hur sådan gränsdragningsreflexivitet kan fungera som en ”ryggradspraktik”, som erbjuder ett visst mått

av stabilitet och balans i ostadig existentiell sjögång. Och någonstans längs vägen valde jag att lära mig hur detta fastslagande av den egna sociala positionen, att hålla fram den för granskning, är den dialekt på vilken den feministiska forskningen uttrycker sin särart. Reflexivitet som feministisk-metodologiskt modersmål. Ett sätt att öva upp, sporra och locka uppmärksamheten till det socialas fasta grepp om det empiriska. Att prata om och aktivera forskningsvärldarnas sensuella och kulturella kontexter. Kanske är det just så det förhåller sig med feministiska metoder.

Oavsett om den kritiska reflektionens språk burits fram av feminismen eller innebär en ytterligare kreolisering av en metodologisk dialekt, är sådan förkunnande reflexivitet svår att utmana. Reflexiva talakter fastslår att det finns ett enda positionerat erfarenhetsmässigt inre. De kan göra ontologi som metod. De låter sig också inlemmas i en narrativ båge som spelat en avgörande roll i införandet av västerländsk normativ vit feministisk metod.

När feministisk reflexivitet först kom i ropet på 1980-talet framhölls den som ett motmedel mot den maskulina forskningstraditionens okroppslighet (se Oakley 1981 för ett exempel). Ändå kan det faktum att den förkunnande reflexiviteten är svår att utmana ge skydd åt alla möjliga sorters uttryck för tvivelaktig forskningsetik, alltifrån tafatta försök att i stunden retrospektivt göra eller känna till etisk mörkläggning och framtidssäkring.

I värsta fall kan anspråken på reflexiva insikter användas för att rationalisera och rättfärdiga övergrepp och en vit patriarkal antropologisk blick. I en artikel i en ansedd expertgranskad tidskrift, publicerad 2022, framställer en vit svensk forskare, baserad i Storbritannien, sitt onanerande över tecknade pojkar i japanska shotakon-serier som en väsentlig del av sin autoetnografiska metod. Att han i sin forskningsdagbok redogör för sina tankar och känslor under onanin rättfärdigas som ”ett slags kritisk självreflektion”. Reflexivitet som masturbatorisk empati. (Jag avstår här från att citera artikeln, som nu dragits tillbaka, men det krävs inte någon mer avancerad sökning på nätet för att hitta den liksom det uttalande tidskriften gjorde i samband med tillbaka-dragandet av artikeln och mediakommentarerna i anslutning därtill.)

Att ingen av granskarna reagerade och att artikeln kunde publiceras säger någonting om kraften i det som Daniel Campbell Blight (2021) identifierar som den vita blickens ihållande narcissism och den vita introspektionens begränsningar. Den vita blicken har sina historiska rötter i ”göra ras” genom det visuellas överordnade ställning inom moderniteten. I denna ”era av egon”, för att använda Brennans (1993) pregnanta formulering, identifierar Seshadri-Crooks en kompletterande rasifierad maktkunskapsnexus där ”objektifiering och dominans av andra och miljön är överordnade allt annat” (Seshadri-Crooks 2000: 4). Som jag ska förklara senare är det någonting i denna metodologiska validering av att göra saker synliga/transparenta i reflexivitetens diskussionerna som rimmar väl med den moderna rasifieringens mekanismer, och som hjälper snarare än stjälper ego-erans vithet.

Låt mig, för att tydliggöra denna poäng, kontextualisera min förståelse av den (vita) feminismens metodologiska fokusering av det reflexiva.

Farväl till gudstricket

Föreställningar om det metodologiska värdet av ett reflexivt jag, bortom de light-versioner av reflexivitet jag tecknat konturerna av ovan, är inte unika för feministisk forskning. De kan spåras långt tillbaka i den västerländska filosofin (bland annat till Georg Lukács och Karl Marx arbeten) och än längre i vissa av det globala syds kosmologier och i svarta och ursprungsbefolkningars idétraditioner. Värdesättandet av en icke-dömande och nyfiken utforskande blick på det framväxande jaget – kroppsliga förnimmelser, sinnestämningar, tankar, känslor och sammanflätningen med världen runtomkring oss, såväl den mänskliga som den mer-än-mänskliga – är ett centralt inslag i buddhismens dharmiska traditioner. Via mindfulness-pedagogiken har vissa av dessa idéer fått fäste även inom metodlitteraturen, till exempel i form av föreställningar om att ”reflexivity is a tool for achieving ethical mindfulness” (Warin 2011: 806). I detta påstående naturaliseras ömsesidigt beroende mellan reflexivitet och etik, som Warin beskriver som en ”alertness or

heightened sensitivity to understanding the relational aspects of the research process” (Warin 2011: 809). Arbetet med att integrera ett holistiskt erkännande av det ömsesidiga beroendet mellan kropp- och-själ, land och det mer-än-mänskliga i epistemologi och metod får en ganska annorlunda inramning inom urfolksforskningen genom dess utmanande av koloniala epistemologier. För Heather Davis och Zoe Todd utgör ett sådant ”concept of knowledge separate from the geosphere and biosphere” ett ohållbart arv från kolonialismen som bör ersättas med erkännandet av att ”land and thought are integral to one another” (Davis & Todd 2017: 769).

De vanligaste och mest grundläggande feministiska argumenten för empirisk reflexivitet följer i princip liknande teman i sin kritik av moderna vetenskapparadigm som upphöjer rationalistiska, värde-neutrala och slutna system för vetande. Feministiska forskare varnar för ”gudstricket” (Haraway 1988) som utgår från upplysningsidealets illusioner om forskaren som en allseende auktoritet. En sådan a-historisk ”utblick från ingenstans” (Nagel 1986) presenteras som opartisk, som att den har kopplats loss från den kännande, otämjda kropp-själen oförutsägbarhet. Den allseende gudens perspektiv förorenas inte av det som sociologen Émile Durkheim benämner vardagliga ”föreställningar”, ”tomma på vetenskapligt värde” (Durkheim 1982 [1895]: 246). Detta klassiska vetenskapparadigm, som inte kan silas rent från sin koloniala logik, lägger tonvikt på stabiliteten i en passiv värld (Prigogine & Stengers 1984: 54) och på ”faktas” generaliserbarhet. Det vill inte kännas vid att forskare ständigt formas av, och därtill formar och omformar, de metoder och relationer de blir del av. Som ett resultat av det, menar John A. Weaver och Nathan Snaza att

Western science becomes caught up in what we call ”methodocentrism”: the belief that particular, pre-formed methods can guarantee the validity of an intellectual investigation into the world by factoring out the vicissitudes of the observer’s entanglement with the world (Weaver & Snaza 2017: 1056).

Det jag här skulle vilja be er hålla i åtanke är att även om vissa reflexiva metoder kan förstås som ett motgift mot sådan metodcentrism – eftersom de pekar på metodens begränsningar, sociala infusioner och oförutsägbar utveckling – förblir reflexivitet en relativt porös och bred idé och praktik som omfattar ett helt spektrum av varianter. Härnäst kommer jag att diskutera relevanta utvecklingar i diskussionen om reflexivitet inom feministisk metod och argumentera för att vi bör röra oss bort från synen på transparens som etisk relation. På vilket sätt skulle våra praktiker förändras om vi tillstod att kritisk reflektion möjliggörs – och bara för somliga – genom villkorad och ömsesidigt beroende fördelning av affektiva, sensuella, materiella och institutionella relationer? Och vad händer om merparten av dessa relationer förblir icke-transparenta, utom räckhåll för reflektion?

Jag tänker således på reflexivitet som en obekvämlig empirisk och institutionell olägenhet. Inte minst inom ramen för den utvärderingskultur som präglar dagens universitetsregimer och som erbjuder mycket lite utrymme för empirisk ödmjukhet, osäker kunskap och långsam forskning. På vilket sätt är då reflexivitet obekvämlig? Vi behöver träda in i och stanna i motsägelsefullheter och affektiv oenighet för att det är där vi hittar något som trycker tillbaka mot empirisk och etisk slutenhet, kodifiering och reglering. Det är vad jag tror att Berlant försöker fånga när hen skriver om det obekvämliga som en medimplicering:

At whatever scale and duration, "inconvenience" describes a feeling state that registers one's implication in the pressures of coexistence. In that state the body is paying attention, affirming that what's in front of you is not all that's acting on you (Berlant 2022: 3).

Låt oss pausa förklaringen där och ge oss lite andrum medan jag går tillbaka och knyter ihop trådarna i det jag uppfattar som tre utmärkande drag för feministisk metodologisk reflexivitet:

- kapaciteten att tänka/handla/”se”/begripliggöra i syfte att göra sig själv till föremål för solid kritisk empirisk granskning och ansvarsutkrävning, så att
- reflexiviteten, genom beskrivning/ifrågasättande/undersökning av forskningsprocesser, -praktiker och övergripande apparat blir
- ett verktyg för att förklara kunskapandets villkor och därigenom nå en mer robust bedömning av tillförlitligheten och legitimiteten i diverse empiriska anspråk och relationer.

Reflexivitet som feministisk metod

Som redan antytts kan feministisk empirisk reflexivitet förstås på en rad sätt. Enligt min erfarenhet fungerar reflexivitet inom feministisk metod oftast som ett slags empirisk lokaliseringsapparat med etisk potential. Som motnarrativ utmanade feministisk reflexivitet maskulina skolboksfabriceringar av objektivitet som synonymt med empirisk suveränitet och god vetenskap. Därför tenderar reflexivitet, paradigmatiskt för västerländsk vit feministisk metod, att läras ut som både ett epistemologiskt och ett etiskt korrektiv till den maskulina vetenskapens kalla objektifieringar och vetenskapsideal. Den lovar att blåsa liv i forskningsrelationer, analyser och påståenden och fylla dem med varma kontextuella detaljer. Den gör oss förmögna att se och ta ansvar för hur kunskapen blir till. Donna Haraways diskussion om feministisk objektivitet och behovet av ”situerad kunskap” har blivit måttstocken för hur vi framställer reflexivitet som nödvändig inom feministisk metod. I sin artikel från 1988 skriver Haraway: ”Feminist objectivity is about limited location and situated knowledge, not about transcendence and splitting of subject and object. *It allows us to become answerable for what we learn to see*” (Haraway 1988: 583, min kursiv.).

”Den låter oss bli ansvariga för vad vi lär oss att se”, det är det grundläggande kännetecknet för den form av feministisk reflexivitet jag befattar mig med här. Det som intresserar mig, om vi betraktar det som ett kriterium för utvärdering av feministisk reflexivitet inom kvalitativ forskning, är hur ansvaret för den egna positionen, meto-

dologiska villkor och empiriska påståenden ("vad vi lär oss att se") tas i beaktande och vilka effekter detta får. Jag kommer här i korthet att förklara sambanden mellan vithet, funktionsnormativitet och *elite capture*, innan jag återvänder till reflexivitetens obekvämheter.

Reflexiv vithet

Jag förstår alltså vithet som inneboende i reflexivitetens förlösande lockelse. Som löfte fungerar denna lockelse som ett slags futurum exaktum, en verbform som uttrycker att något kommer att fullbordas: reflexivitet som ett löfte och en väg framåt. Detta löfte och denna väg framåt möts i flykten från det Shona Hunter och Christi van der Westhuizen (2022: 2) kallar "the invisibility–ignorance–innocence triad", de kritiska vithetsstudiernas kännetecken. Hunter och van der Westhuizen avvisar mer konventionella krav på att synliggöra vithet som ett symptom på hur "contemporary global colonial whiteness works through commodification". För en forskare som rasifierats som vit och som konfronteras med den ofrånkomliga sanningen att vetenskaplig forskning har sitt ursprung i och har tjänat kolonialismen och det rasistiska tänkandet (Smith 2012 [1999]) fungerar reflexiviteten för att synliggöra hur vithet är sammanvävd med kolonialismens rasistiska formationer. Reflexivitet som inte (längre) vit oskuld. För Hunter och van der Westhuizen gör strävan efter att synliggöra vitheten anspråk på försoning genom följande diskursiva mekanismer: "Through 'knowing' itself, declaring itself to be problematic and then 'cleaning up' itself to reachieve innocence." Vi förvarnas om att denna typ av diskursivt manövrerande "relies on the same possessive, narcissistic mastery logic of coloniality, whereby the white subject knows and controls, mind over matter" (Hunter & van der Westhuizen 2022: 2).

Det är andra diskursiva mekanismer som verkar när reflexivitet och vithet flätas samman, där "viljans seger över köttet" för mig in på de metodologiska diskussionernas funktionsnormativitet. Detta skiljer sig i någon mån från den psykoanalytiskt härledda kritiken av reflexivitet som många säkerligen är bekanta med sedan tidigare: att vi är ogenomträngliga för oss själva. Med erkännandet av det

icke-rationella krymper reflexiviteten – ansvarstagandet ”för vad vi lär oss att se” – i omfång. Som Édouard Glissant (1997) har påpekat utgör transparens en grundpelare i den eurocentriska kunskapsproduktionen, genomsyrad som den är av reduktionism. I min egen kvalitativa forskning funderar jag över den djupa klyftan mellan språk-/teckensystem och de sköra aspekter som genomsyrar kroppsligt och subjektivt liv, inte minst i situationer av ontologisk kris, förlust med efterverkningar (se Hardi 2015). Detta är reflexivitet som en icke-frivillig och obändig relationalitet och tid. En punctum utan utgångsdatum. Eftersom reflexiva metoder aldrig kan hålla jämna steg med forskningsmötenas onto-affektiva tillblivelser och efterverkningar, är det reflexiva en tid av melankoli. Det melankoliska objektet är, som David Eng och David Kazanjian (2003: 5) påpekar, skittat och upprörs lätt, ”continually shifting both spatially and temporally, adopting new perspectives and meanings, new social and political consequences, along the way”.

Reflexiv funktionsnormativitet

Mitt pågående forskningsarbete med döende migranter och vårdpersonal i Storbritannien (Gunaratnam 2013) gör ständigt oväntade intrång i mitt övriga liv. Också långt efter att det finansierade projektet antas vara avslutat. Jag återvänder alltid till mina forskningsrelationer med nya förståelser som rubbar mina tolkningar. Dessa förändras varje gång forskningen får nytt liv och delas med en ny publik, genom nya läsningar och i takt med att min livserfarenhet växer och utvecklas (se Gunaratnam 2019). Händelser på såväl global som lokal nivå, nya institutionella förutsättningar och förändrade finansieringsvillkor kan öppna dörren till nya, queera rum för empiriskt relaterande: *cruising*, besatthet, lek, sorg. Om vi dessutom tillstår att vissa typer av sjukdomar, åkommor, smärta, inlärningssvårigheter, PTSD och fysiologiska tillstånd, som hjärndimma och hormonella förändringar, påverkar de exekutiva funktioner som antas vara inblandade i vår reflexiva förståelse (minnesförmåga, fokus, observation, introspektion, självreglering med mera) får vi en antydning om hur funktionsnorma-

tivitet kan inverka på reflexivitet, såsom jag skildrat den ovan. Men låt mig utveckla resonemanget.

Etnografer med autism, såsom Robert Rourke, har denaturaliserat former av reflexivitet där mentalisering antas innebära förmåga att "reflect on the contents of one's own and other's minds" (Baron-Cohen 2001: 174, citerad i Rourke 2016). Rourke påpekar att förmågan att tänka om och utvärdera egna tankar och känslor i förhållande till andra är en egenskap som vissa autistiska forskare måste lära sig, ofta genom relationer med det mer-än-mänskliga (växter, djur, natur). Om vi sätter Rourkes insikter i dialog med Mel Chens kritik av det funktionsnormativa institutionella maskineriet inom humaniora och samhällsvetenskap, där forskare "are tasked to work with a fluid cognitive tool set: taxonomies, namings, retrievals" som producerar "disciplined cognators" (Chen 2014: 178), stör den feministiska reflexivitetens normativitet – "den låter oss bli ansvariga för vad vi lär oss att se". Hur ska vi förhålla oss till att kognitiva förmågor att "lära sig se" kan variera? Vad händer om traumarespons och/eller egenomsorg resulterar i bedövning eller i att vi hindras från att vara fullt närvarande? Och vad ska vi säga om de förtryckande krafter inom universitetsvärlden som förstärker eller utlöser vår hypervaksamhet och dissociation? Och tänk om förmågan till reflexivitet inte alls vilar hos forskaren eller det tänkande sinnet, utan är utspridd över allt som har med forskningen att göra.

Inbäddad bland dessa crip-epistemologier ligger den granat som filosofer som Martin Heidegger och Édouard Glissant kastade in i den europeiska filosofin och som hållit filosoferna sysselsatta i årtionden: vi har alla förmåga att försvinna. Min poäng är att den metodologiska reflexivitetens förespråkare alltför sällan tar hänsyn till de queera temporaliteter som ryms i att dra sig undan från meningsfull närvaro, och till de typer av rebellisk dissociation som Xine Yao kallat "icke-kännande" (*unfeeling*). I *Disaffected* (2021) skildrar Yao hur ras- och genuspolitiska aspekter av känslomässigt tillbakadragande fungerat som överlevnadstaktik och en form av vägran bland exkluderade folk i 1800-talets Nordamerika: "Unfeeling dissents from the biopolitics of feeling, hinting at other ways of organizing life that might

be suppressed, overlooked, adjacent, incipient, insurgent, resurgent, or still to be imagined” (Yao 2021: 8). Yao konstaterar vidare: ”just because you need to switch off doesn’t mean you’re dissembling. You’re making a decision about the allocation of care” (Markbreiter & Yao 2022). Det grundläggande narrativet kring feministisk reflexivitet innehåller ett antagande om ständig uppmärksamhet, samt osynliggör funktionshinder och undandragen närvaro.

Lyssna nu på Leila Whitley och de andra studenterna: ”Switching off from the institution, turning down its violence, was a survival mechanism” (citerad i Ahmed 2021: 267). Whitley och de andra berättar hur de som studenter drevs till kollektiv handling för att kunna sammanfoga sina fragmentariska berättelser till en anmälan om systematiska sexuella övergrepp på sin universitetsinstitution. Eftersom upplevelserna var spridda på flera platser och ibland dolda innebar metoden att pussla samman dem en utspridd reflexivitet. Sammanfogandet tog hänsyn till deras olika sårbarheter och överlevnadsstrategier, till att de var småfisk i den akademiska dammen, där doktorander spottas ut på löpande band (Singh 2018: 21). Som en inverterad version av Probyns diskussion (1993), som riktar uppmärksamheten mot de villkor som möjliggör ett reflexivt jag, avslöjar Whitley och de andra studenterna de institutionella villkor som samverkat för att få deras reflexiva jag att försvinna. Deras reflexivitet kom att präglas av gemensamt berättande (hågkomster, ”datainsamling”, bevisföring), vittnesbörd (lyssnande, handhållande, gråt, utmattning), en relation till olika temporaliteter (institutionell klocktid, långsamt trauma) och bristen på gottgörelse (kostnaden för att överleva).

Marinbiologer har lärt oss att kvidd, när de blir varse större rovfisk, kan växla mellan att simma i små, utspridda stim och större, kompaktare stim. Den plötsliga rörelsen tillåter dem att inspektera hotet, att expandera och bilda en fontän runt rovfisken, och genom sina rörelser avslöja hotets form. Emily Ogden (2022: 7) skriver: ”In the trembling of the minnows, in the busy chaos of our unknowing, the Leviathan that is hunting us and that we are, might become visible.”

Hur kan det komma sig att institutionella övergrepp och våld så ofta löses upp och försvinner i vår dokumentation, vårt berättande och vår undervisning om feministisk reflexivitet?

Reflexivitet och *elite capture*

Låt oss pausa redogörelsen där ett ögonblick, stanna kvar i den akademiska kunskapsproduktionens komplexiteter och övergrepp, hämta andan en stund.

Om jag är en forskare som hemsöks av relationernas alteritet bör jag avbryta alla försök att enkelt glida förbi denna annanhet – som det okändas temporalitet – och istället vinnlägga mig om en mer jordnära annanhet i form av social skillnad. Jag är här medveten om att jag inte till fullo redogjort för eller problematiserat hur forskare ur globala majoriteter – forskare som jag själv – kan göra bruk av reflexiviteten i institutionella sammanhang. Det som intresserar mig här är de besläktade begreppen *elite capture* och epistemisk underkastelsepolitik (*epistemic deference politics*), båda hämtade från filosofen Olúfẹ́mi Táíwò (2022).

Táíwò undersöker hur eliter använder identitetspolitik för att skydda intressena hos ett privilegierat fåtal genom *elite capture*. Detta inträffar när vi misstar oss om hur en – relativt privilegierad – minoritetspositionens verklighet skiljer sig från en bredare grupps verklighet. Denna relativa makt benämner Táíwò (2022: 61–84) ”being in the room privilege”. Privilegiet att vara i rummet leder bort uppmärksamhet och resurser från de större strukturer inom vilka rummen byggs. För oss som besitter sådan makt innebär samtidens underkastelsenorm, som hämtar kraft ur den institutionaliserade identitets- och mångfaldspolitik, att vi (ofta vita) kommer i åtnjutande av ”conversational authority and attentional goods” (Táíwò 2022: 70). Miranda Fricker (2007: 17) kallar det för ett trovärdighetsöverskott.

I vissa rum ges *det vi säger* (på vissa villkor) oproportionerligt stor auktoritet på grund av *vilka vi är*. I mina ögon tycks passformen mellan framförandet av en sammanhängande identitet, epistemisk underkastelse och reflexiva redogörelser närmast perfekt. Tillsammans

grumlar de hur långt vi eliter kommit, den relativa makt vi besitter – också över kolleger och studenter i mer osäker ställning. Reflexivitet som katalys, som omvandlar sociala asymmetrier till metodologiskt kapital. Samtidigt är det, som Tiffany Lethabo King poängterar, viktigt att vara läsbar för universitetsledningen, eftersom det är en förutsättning för att kunna utmana organisatoriska övergrepp och våld: ”While important strategizing is occurring, having the capacity to move in, between, through, and outside of subject formations is essential” (King 2015: 135).

Reflexivitetens sprickbildande effekt

”Writing Black Beauty” är Jennifer C. Nashs (2019) hyllning till en genre inom svart feministiskt, vackert skrivande (*beautiful writing*), som präglas av sitt självmedvetna, politiserade och känslolagda engagemang. I essän tecknar Nash kärleksfullt konturerna av litterära arbeten som vägrar att inordna sig i akademins sterila och distanserade traditioner. Eller det var i alla fall så jag först läste essän, under förberedelsearbetet inför en kurs om den svarta feministiska arkivmetodikens kritiska fabuleringar (Hartman 2008), med dess pendlande mellan fakta och fantasi. När jag nu läser om den hör jag tydligare hur Nash varnar för de motsättningar som ryms i ”self-reflective forms of theorizing that make visible critical ambivalence and scholarly desires” (Nash 2019: 108). Bland de många risker som vackert skrivande är förknippat med framhåller hon den komplexa avvägning hon själv behövt göra (Nash 2019: 120): hur kommer hennes egen essä att bli bedömd i nästa befordringsrunda? Det spelar ingen roll att vackert skrivande står emot exploaterande logiker, den kan ändå kommodifieras och utnyttjas som anseendekapital när universiteten handlar för egen vinning på den akademiska marknaden.

Rosalind Gill (1998: 38) skriver: ”Until we can bring to the surface and publicly discuss the conditions under which people are hired, given tenure, published, awarded grants and feted, ’real’ reflexivity will remain a dream.” Jag är osäker på vad ”verklig reflexivitet” faktiskt innebär. Och det är just poängen. Som Nash så elegant visar behöver

reflexivitet som empirisk och etisk olägenhet inte innebära något åsidosättande av det analytiska värdet i ståndpunktsepistemologier, materialitet eller affekt. Det är, som jag hoppas har framgått i detta kapitel, snarare så att reflexivitetens obekvämheter gör det möjligt för oss att spåra det mångtydiga, obestämda och oförenliga, utan att behöva förlita oss på narrativ om transparens, återhämtning, underkastelsepolitik eller skönmålning av nyliberala kunskapsmarknader. I den meningen pekar obekvämheter mot det obestämda, mot att vara mottaglig för värdet i att ta ansvar för vad vi forskar om, med vem och hur och att lossa på banden mellan reflexivitet och ”ontologisk egotism” (Probyn 1993: 80). Den spänningen leder mig in på vad reflexivitet som heuristik kommit att betyda för mig: den dialogiska utkristalliseringen av mitt omsorgsansvar såsom det framträder ur affektiv dissonans och etisk-politisk inkongruens (Hemmings 2012), inklusive de fientliga och exploaterande institutionella miljöer som jag känner mig alltmer alienerad från. Som Berlant (2022: 6) skriver: ”[A]lienation implies a style of response that manages the inconvenience of the world by creating a distance from within the space of relation: in Marxist technical terms, a way of rerouting the body’s intimate labour for the value extraction of others. Capitalism fracks the sensorium.”

Nyliberala universitet bildar sprickor i kroppsjälen. De odlar och livnär sig sedan på alienerat arbete, ångest, ensamhet, cynism och performativitet. Distansering driver de pedagogiska och epistemiska marknader som, fastän de strävar efter någonting annat, handlar i reflexiva redogörelser.

Som svar på Berlants uppmaning (2022: 26) att ”brainstorm your own examples of structural and affective alienation” kan jag tänka mig flera andra källor till alienation:

- kraven på att undervisa ansikte mot ansikte under det ständiga kristillstånd som covid-pandemin innebar
- arbetsbördor som inte tar hänsyn till de anställdas välbefinnande, omsorgsansvar eller funktionsnedsättningar

- forsknings- och undervisningsteam som bygger på osäkra anställningsförhållanden
- den ständiga besattheten av att mäta och utvärdera
- forskarutbildningarnas allt sämre villkor
- groteskt lönsamma publiceringssystem som förlitar sig på kedjor av obetald arbetskraft
- giriga, nyliberala universitetsstrukturer som plundrar forskare på forskningsmedel, utan hänsyn till den tid det tar att forska med omsorg.

Listan kan göras i det närmaste oändlig.

Berlants poäng (2022: 26) är, oavsett hur svaren på uppmaningen ser ut, att det som uttrycks inte är ”a failure to be in relation but a failure within it”. Ett misslyckande av katastrofala mått som jag för närvarande konfronteras med handlar inte så mycket om förkunnande reflexivitet. Det handlar om den utsträckning i vilken nyliberala universitet kommit att bli omsorgens antites. Det fortsatta värdet av reflexivitet som feministisk metod måste ligga i dess kviddlika potential: i hur vi aktiverar trycket i dess obekvämheter och olämplighet för att sätta namn på och lära oss mer om hur våra metodologiska praktiker kan snärjas i och samtidigt avslöja formen på livsförnedrande krafter. Sådan aktivering skulle kanske ännu kunna hjälpa oss att sätta käppar i hjulet för social reproduktion.

Referenser

- Ahmed, S. (2021). *Complaint!* Durham: Duke University Press.
- Baron-Cohen, S. (2001). Theory of Mind in Normal Development and Autism. *Prisme*, 34: 174–183.
- Berlant, L. (2022). *On the Inconvenience of Other People*. Durham & London: Duke University Press.
- Blight, D.C. (2021). Ways of Seeing Whiteness. I Ducey, K., Feagin, J. & Headley, C. (red.) (2021). *George Yancy: A Critical Introduction*. Lanham: Rowman & Littlefield, s. 87–101.
- Brennan, T. (1993). *History after Lacan*. London: Routledge.
- Chen, M. (2014) Brain Fog: the Race for Cripistemology. *Journal of Literary & Cultural Disability Studies*, 8(2): 171–184.

- Collins, P.H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Davis, H. & Todd, Z. (2017). On the Importance of a Date, or, Decolonizing the Anthropocene. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 16(4): 761–780.
- Durkheim, É. (1982 [1895]). *The Rules of Sociological Method*, övers. W.D. Halls. New York: Free Press.
- Eng, D.L. & Kazanjian, D. (2003). Introduction: Mourning Remains. I Eng, D.L. & Kazanjian, D. (red.), *Loss: The Politics of Mourning*. Berkeley: University of California Press, s. 1–25.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, R. (1998). Dialogues and Differences: Writing, Reflexivity and the Crisis of Representation. I Henwood, K., Griffin, C. & Phoenix, A. (red.), *Standpoints and Differences: Essays in the Practice of Feminist Psychology*. London: Sage, s. 18–43.
- Glissant, E. (1997). *The Poetics of Relation*, övers. B. Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gumbs, P.A. (2020). *Undrowned: Black Feminist Lessons from Marine Mammals*. Edinburgh: AK Press.
- Gunaratnam, Y. (2013). *Death and the Migrant: Bodies, Borders, Care*. London: Bloomsbury Academic.
- Gunaratnam, Y. (2019). ”Those that resemble flies from a distance”: Performing Research. *Mai: Feminism and Visual Culture*, 15 may. <https://maifeminism.com/those-that-resemble-flies-from-a-distance-performing-research/>.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3): 575–599.
- Hardi, C. (2015). *Considering the Women*. Northumberland: Bloodaxe.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Milton Keynes: Open University Press.
- Hartman, S. (2008). Venus in Two Acts. *Small Axe*, 12(2): 1–14.
- Hemmings, C. (2012). Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation. *Feminist Theory*, 13(2): 147–161.
- Hunter, S. & van der Westhuizen, C. (2022). Viral Whiteness: Twenty-first century global colonialities. I Hunter, S. & van der Westhuizen, C. (red.), *Routledge Handbook of Critical Studies in Whiteness*. Oxford & New York: Routledge, s. 1–28.
- King, T.L. (2015). Post-Identitarian and Post-Intersectional Anxiety in the Neoliberal Corporate University. *Feminist Formations*, 27(3): 114–138.
- Markbreiter, C. & Yao, X. (2022). Not Feeling It: An Interview with Xine Yao on How, and Which, Feelings are Racialized. *New Inquiry*, 16 augusti 2022. <https://thenewinquiry.com/not-feeling-it/>.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Nash, J. (2019). Writing Black Beauty. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 45(1): 101–122.
- Oakley, A. (1981). Interviewing Women: A Contradiction in Terms? I Roberts, H. (red.) (1981). *Doing Feminist Research*. London: Routledge & Kegan Paul, s. 30–61.
- Ogden, E. (2022). *On Not Knowing: How to Love and Other Essays*. Chicago: Chicago University Press.

- Prigogine, I. & Stengers, I. (1984). *Order Out of Chaos*. New York: Bantam.
- Probyn, E. (1993). *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Rourke, R. (2016). Autieethnography: Theory-of-mind and Developing Autoethnographic Accounts. *Feminist Review Blog*, 14 oktober 2016. <https://femrev.wordpress.com/2016/10/14/autieethnography-theory-of-mind-and-developing-autoethnographic-accounts/>.
- Seshadri-Crooks, K. (2000). *Desiring Whiteness: A Lacanian analysis of race*. London: Routledge.
- Singh, J. (2018). *No Archive Will Restore You*. London: Punctum Books.
- Smith, L.T. (2012 [1999]). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Táíwò, O. (2022). *Elite Capture: How the Powerful Took Over Identity Politics (and Everything Else)*. London: Pluto Press.
- Thambinathan, V. & Kinsella, E.A. (2021). Decolonizing Methodologies in Qualitative Research: Creating Spaces for Transformative Praxis. *International Journal of Qualitative Methods*, 20(2): 2–9.
- Warin, J. (2011). Ethical Mindfulness and Reflexivity: Managing a Research Relationship with Children and Young People in a 14-Year Qualitative Longitudinal Research (QLR) Study. *Qualitative Inquiry*, 17(9): 805–814.
- Weaver, J.A. & Snaza, N. (2017). Against Methodocentrism in Educational Research. *Educational Philosophy and Theory*, 49(11): 1055–1065.
- Yao, X. (2021). *Disaffected: The Cultural Politics of Unfeeling in Nineteenth-Century America*. Durham: Duke University Press.