

СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЖУРНАЛ ФЕМІНІСТИЧНИХ ТА КВІР-СТУДІЙ

КРИТИКА

ФЕМІНІСТИЧНА



1
2018



F E M I N I S T
CRITIQUE

EAST EUROPEAN JOURNAL OF FEMINIST AND QUEER STUDIES



1
2018



СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЖУРНАЛ ФЕМІНІСТИЧНИХ ТА КВІР-СТУДІЙ

КРИТИКА ФЕМІНІСТИЧНА

Редакційний колектив
Editorial Collective

Марія Маєрчик | Maria Mayerchuk
Ольга Плахотнік | Olga Plakhotnik
Олег Коцюба | Oleh Kotsyuba
Анна Процук | Anna Protsuk
Наталя Мартиненко | Nataliia Martynenko
Леся Пагуліч | Lesya Pagulich

1
2018

Редакційна колегія | **Editorial board**

Erzsébet Barát	Joanna Mizielińska
Olena Boriak	Almira Ousmanova
Vitaliy Chernetsky	Andrea Pető
Sara Crawley	Margrit Shildrick
Slavenka Drakulić	Susan Talburt
Elena Gapova	Anna Temkina
Jack Halberstam	Elizabeth Wood
Alexandra Hrytsak	Adriana Zaharijević
Tuula Juvonen	Elena Zdravomyslova
Nina Lykke	Irina Zherebkina
Oksana Lutsyshyna	Tetyana Zhurzhenko

Consulting: Andriy Mokrousov
Layout design: Mayia Prytykina
Cover design: Yaroslav Gavrylyuk
Layout setting: Iryna Sobko

Feminist Critique: East European Journal of Feminist and Queer Studies is a scholarly peer-reviewed open-access online journal that publishes materials in English, Russian, and Ukrainian.

Acknowledgement: this issue of *Feminist Critique* journal was partially funded by the grant from Shevchenko Scientific Society in the U.S.A.

The journal is affiliated with Krytyka Institute (<https://krytyka.com>), NGO «Center for Culture Anthropology Studies», and Social Anthropology Department at the Ethnology Institute, National Academy of Sciences of Ukraine (<http://social-anthropology.org.ua>)

Illustration on the cover: a fragment of artwork by © Valentina Petrova (Without Title, 2016. Digital painting). Permission to reprint may be obtained only from the artist.

For information on preparing manuscripts for submission, see <http://feminist.krytyka.com/en/guide-authors>

Website: <http://feminist.krytyka.com>
Email address: feminist@krytyka.com
Editorial Correspondence: P.O. Box 225, 01001 Kyiv, Ukraine

Redistribution of materials from *Feminist Critique* website and journal is allowed provided that the reference to *Feminist Critique* is included and the purpose of reprinting is not commercial. Any commercial use of *Feminist Critique* publications and/or their parts is restricted.

З М І С Т

Статті • Papers • Статьи

Anna Nikoghosyan Co-Optation of Feminism: Gender, Militarism and the UNSC Resolution 1325	7
---	---

Переклади • Translations • Переводы

Джудит Галберстам Низька теорія (передмова до книжки «Квір-мистецтво неуспіху»)	21
---	----

Сара Кровлі Автоетнографія як феміністичне самоінтерв'ювання	46
---	----

Аналітичні рецензії • Analytic Reviews • Аналитические рецензии

Ольга Плахотнік «Освіта неспокою», активізм і академія: нотатки на полях корисної книжки	77
--	----

Публічні виступи • Public Talks • Публичные выступления

Adriana Zaharijević, Gordana Subotić Justice Comes After the War? War Related Sexual Violence and Legal Nationalism in Four Countries of Former Yugoslavia	95
--	----

Феміністичний цех • Feminist Collective • Феминитический цех

Галина Герасим Не забути Фуко	103
--	-----

Fritz von Klein Неудачи удачного переходу	105
--	-----

Рецензії • Reviews • Рецензии

Наталя Мартиненко Як вишити фемінізм: схеми і техніки	111
--	-----

Про авторок • About the Contributors • Об авторках

Довідка про авторок	117
---------------------------	-----

● **Статті** ●



● **Papers** ●

● **Статьи** ●

Авторство світлин належить Міністерству Оборони Республіки Вірменія



The authorship of the picture belongs to the the Ministry of Defence
of the Republic of Armenia



Авторство снимка принадлежит Министерству Обороны Республики Армения

Co-Optation of Feminism: Gender, Militarism and the UNSC Resolution 1325

Abstract

United Nations Security Council Resolution 1325 is often referred to as a landmark resolution. Despite its revolutionary potential, I argue that the Resolution was developed through gendered discourses that allowed its use for militarist purposes. Informed by poststructuralist international relations feminist theory, I refer to the Resolution as a discursive practice and claim that the ways in which the UN conceptual apparatus understands and interprets gender and security open up possibilities for states to co-opt the very radical meaning of the Resolution by legitimising and normalising militarist practicing and silencing anti-militarist critique. In order to show this, I examine the gendered discourses behind the creation of the Resolution, and address two major ways (including the ongoing militarisation processes in the Republic of Armenia) by which the Resolution is being militarised.

Gender, war and militarism in a discursive terrain

United Nations Security Council Resolution 1325 (hereafter UNSCR 1325) is often referred to as a landmark and a revolutionary resolution (Cohn 2008; Shepherd 2015). For the first time, a highly masculinised institution like the UN Security Council directly addressed the subjects of women and armed conflicts. This placed women and armed conflicts on an equal level of importance and recognised women's agency to participate as decision makers in conflict prevention, conflict resolution and peacebuilding processes (United Nations Security Council 2000). In October 2015, on the occasion of the 15th Anniversary of the Resolution, the Global Study on 1325 was launched (UN Women 2015). The Global Study states, "[w]omen, peace and security is about preventing war, not about making war safer for women" (Coomaraswamy 2015, 191). Despite this important claim, the debates around

The article was financed by South Caucasus office of Heinrich Boell Foundation under the frameworks of the project: International Gender Workshop in Lviv (March 8-10, 2017): "Gender and (military) conflicts in Eastern-European countries through feminist lenses."

© Anna Nikoghosyan, 2018

© Feminist Critique: East European Journal of Feminist and Queer Studies, 2018, № 1
<http://feminist.krytyka.com>

the Resolution show that the Resolution not only fails to advance anti-war feminist agenda, but also gets utilised for militarist purposes, transforming its radical potential into an instrumentalised, co-opted feminist agenda.

Reflecting on antimilitarist feminist debates, I focus in this paper on how gender security discourses within the United Nations (UN) do the process of war. Particularly, I argue that the UNSCR 1325 was developed through gendered discourses that allowed the use of the Resolution for militarist purposes. Informed by poststructuralist feminist theory, I refer to the Resolution as a discursive practice and claim that the ways in which the UN conceptual apparatus understands and interprets gender and security concepts open up possibilities for states to co-opt the very radical meaning of the Resolution by legitimising and normalising militarist practicing and silencing anti-militarist critique.

I propose stepping outside of the conventional polarised understanding of war and peace, and suggest instead focusing on militarisation as a broader and more complex process of “doing” war. Paying attention to discourses is important in order to understand how the ways in which United Nations interprets gender security gives room to militarisation practices. Christine Sylvester suggests that “war is a politics of injury: everything about war aims to injure people and/or their social surroundings” (Sylvester 2012, 3-4). War as a “politics of injury” is a deeply gendered activity (Parashar 2015, 100) and invokes political nurturing of some kind of “militarised masculinity” (Enloe 2000, 100). War is systemic and exists in a continuum (Cockburn 2015, 114). This continuum entails a cycle from militarism, the process of militarisation, the episodes of “hot war” and the agreement to a ceasefire followed by an unsteady peace with sustained military investment and continued violence (Cockburn 2004). Recognising the complex, blurred and diverse expressions and experiences of war, I position this paper outside of the traditionally circumscribed bipolar interpretation of war and peace. Informed by the conceptualisation of Cynthia Enloe on militarism (Enloe 2014; Enloe 2000), I analyse the gender security discourse that sustains *militarisation* rather than *war*, viewing militarisation as a set of interwoven processes that makes war a legitimate never-ending phenomenon.

Cynthia Enloe suggests that militarism is a “step-by-step process by which a person or a thing gradually comes to be controlled by the military or comes to depend for its well-being on militaristic ideas” (Enloe 2000, 3). As Laura Sjoberg and Sandra Via claim, “militarism is the extension of war-related, war-preparatory and war-based meanings and activities outside of ‘war proper’” (Shepherd 2016, 2). In moulding a culture of war and peace, militarisation entails various different, yet subtle forms and manifestations; therefore, the UNSCR 1325, although initially appearing to subvert patriarchal configurations, has become one of those hidden strategies of masculinised militarisation.

It is crucial to explore how the meanings of gender and gender security have been produced in relation to development and implementation processes of the UNSCR 1325. In this paper, I approach the concept of gender

as performative and as an inherently unstable notion (McLeod 2016, 17), inspired by Judith Butler's (1990) theorising of gender as a "doing" rather than a "being." As Butler puts it, gender is "always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed" (Butler 1990, 25). Gender performativity entails that gender is a result of discourses. Human beings produce certain practices and knowledge through gendered discourses that have a productive force of power, which means that these very discourses produce and shape the subjects themselves. Therefore, the way gender is interpreted within the UN's conceptual apparatuses is key to understanding how discursive policies are being developed and implemented in practice. In other words which actions do those discourses naturalise and which ones do they leave untackled?

Discourses in the UN matter as much as "language matters in politics" (Shepherd 2010, 144). Laura Shepherd finds that in order to understand how best to implement a policy we need to understand not only what a policy means but also how it comes to its meaning (Shepherd 2010, 144). She finds that discourses are "systems of meaning production rather than simply statements or language" (Shepherd 2010, 156). Following that logic, I suggest that the conceptual organisation of the Resolution prescribes and proscribes certain normative understandings of "security" and "doings" of gender. The value-laden meanings attached to the UNSCR 1325 have profound implications for its implementation. Consequently, we should first critically engage with how the UN's understanding of gender and security has shaped the development and implementation of the Resolution, viewing the Resolution as a discursive practice that implies and proscribes certain kinds of understanding of gender, war and peace.

As Laura McLeod suggests, the specific performance of gender security relies upon a particular logic of "gender" and "security" (McLeod 2011, 595). It is "inherently political" which means that certain actors can use the conceptualisation of gender and opportunities deriving from a specific discourse for their particular goals, achieving specific political translations of UN policies and documents. This means that the ways in which gender and gender security are represented in UN peacebuilding architecture discourse permit and legitimise certain types of actions by the states (support the ongoing process of militarisation) and preclude the others (silence anti-war and anti-militarist critique). In the following sections, I first examine the gendered discourses behind the creation of the Resolution. The next two parts are devoted to the analysis of two major ways by which, I argue, the Resolution is being militarised; the first being the association of gender with "women in need of protection" that justifies foreign militarist interventions and "ensures" protection by enhancing military, and the second being the increase of women's inclusion into the security sector and armed forces in the name of women's "participation" in post-conflict reconstruction. I conclude by arguing that discursive analysis of the Resolution is crucial as it reveals how a Resolution that had a subverting potential to challenge militarised patriarchy reinforces exactly those power structures it was called to dismantle.

Making war safer for women: Resolution 1325 and herstory

Since 2000, there have been six subsequent resolutions adopted by the Security Council after the UNSCR 1325 that together shaped the “Women, Peace and Security” (WPS) agenda in the United Nations (Shepherd 2015, 273). The WPS agenda contains three main pillars: protection, prevention, and participation. In this section of this paper, I focus on two pillars and claim that both “protection” and “participation” goals are being used by states to increase their industrial military complexes and include more people in militarised security institutions.

It has been argued that the UNSCR 1325 reproduced the conventional understanding of the UN on human security – that the state provides security, that security is the absence of conflict, and that security is something that can be achieved (Shepherd 2008, 127; McLeod 2016, 37; Zajović 2010). As highlighted in the Resolution, the Security Council’s primary responsibility under the UN Charter is the “the maintenance of international peace and security” (United Nations Security Council 2000). Under this logic, gender security in the Resolution is understood as an extension of human security, configured in a way that does not challenge conventional security ideas according to which militaristic institutions are guarantees of ensuring (state) security. Moreover, for many feminist-pacifists, the UNSCR 1325 is problematic because it does not explicitly challenge the existing power structures and assumptions of the war system (Cohn 2008; Cockburn 2007). While the Resolution explicitly calls for women’s protection from violence, and for their inclusion into peace operations and conflict resolution, there is no single paragraph in the Resolution’s text that would tackle the prevention of wars or the militarism per se. With this, the Resolution accepts the a priori existence of war, naturalises the need of militarisation and leaves these phenomena unquestioned, instead of deploying efforts to make *inevitable* wars at least safer for women. That “gender security” is conceptualised in ways that do not challenge militarism and war becomes clear when we look into the herstory of the Resolution.

In 2000, during the UN Commission on the Status of Women, the NGO Working Group on Women, Peace and Security was formed to advocate for the adoption of the Resolution (Cohn 2008, 4). The drafting process demanded a huge amount of work by many actors, notably by NGOs. Nevertheless, despite its exceptional drafting procedure that united different constituencies, the examination of the root values, original objectives behind the adoption of the Resolution, unpacks a number of crucial facts. Hence, the majority of the Working Group members positioned themselves as neither “anti-war” per se, nor as feminist (Cohn 2008, 12). Out of the six members, only the Women’s International League for Peace and Freedom (WILPF) explicitly identified itself as feminist, anti-war and anti-militarist and it did not avoid talking about political issues (Cohn 2008, 12). WILPF suggested discussing the international arms trade, militarism and its relation to masculinities, however, it was

deemed “too political.” The *causes* of armed conflicts were thus assumed to be too radical to be integrated in the Resolution.

The absence of these logics from the Resolution demonstrates discursive practices of the WPS agenda, which can be assumed to duplicate the conventional practices of international peace and security institutions where state security is exercised through military means. As a result, the Resolution protects women *in war*, highlighting that they now have an equal right to participate in ending particular wars, leaving *war* itself intact. The existence of war as a system and the operation of the military-industrial complex are not challenged in the UNSCR 1325 and thus are legitimised. At the same time, it would be too naive to think that Resolution could be able to challenge the existence of war *per se*. When more than 80% of the profits from the global arms trade go to the five permanent members of the Security Council (Cohn 2008, 18) the question about how the Security Council can practically be against wars becomes inane.

Not only war, but also militarised masculinities are not a subject for the Resolution. Nothing is said in the Resolution about men and masculine culture of violence (Cockburn 2013, 444). The Resolution is developed by normalising the understanding that violence against women and girls will always happen, so there is a great need to “protect the rights of women and girls during and after conflicts,” and to “protect women and girls from gender-based violence, particularly rape and other sexual abuse” (United Nations Security Council 2000). With this, the Resolution does not challenge the patriarchy; the patriarchal system of male dominance is left out of its agenda. The next two sections of this essay show that the Resolution does not only fail to challenge particular war logics but also gets co-opted and instrumentalised for military purposes. I offer two major ways through which militarisation of the Resolution takes place. The first is through the association of gender with “women in need of protection” (the “protection” pillar of UN WPS agenda) and the second is through ensuring women’s “participation” in post-conflict reconstruction via their inclusion into military and security sector (the “participation” pillar).

“They will save you with their weapons”: gender as “women in protection”

As Nadine Puechguirbal points out, in the UN language, women are mainly portrayed as victims in need of protection (Puechguirbal 2015, 254). Despite its groundbreaking approach, the Resolution 1325 still uses the language of victimisation. The Resolution, “expressing concern that civilians, particularly women and children, account for the vast majority of those adversely affected by armed conflict” and recognising the impact of “effective institutional arrangements to guarantee [women’s] protection,” calls on measures to “ensure the protection of and respect for human rights of women and girls,” to “protect women and girls from gender-based violence, particularly rape and

other forms of sexual abuse, and all other forms of violence in situations of armed conflict” as well as calls upon to “take into account the particular needs of women and girls” (United Nations Security Council 2000). Women in the Resolution are also associated with children, defining them as helpless, vulnerable individuals. Indeed, as Cynthia Enloe puts it, “militaries rely both on women and on presumptions about femininity” (Enloe 2000, x; Enloe 2010, 3). So, the Resolution reinforces the idea that (militarised) men are perceived as the norms of reference and the “protectors,” while women constitute the “others” – the helpless, the “protected,” and “thewomenandchildren.”

One of the ways the UNSCR 1325 is implemented is through the development of National Action Plans (NAPs). Laura Shepherd has analysed the NAPs developed in six countries - Australia, Georgia, Germany, Italy, the UK and the USA. Her findings show that the NAPs predominantly focus on “protecting women” and “making war safe” for them. A number of NAPs such as those adopted by the USA, UK and Australia also represent war and insecurity “overseas” rather than in their respective countries (Shepherd 2016, 1), upholding the idea of extra-territorial engagement (Kronsell 2012, 5) that opens up possibilities for foreign (military) interventions.

Drawing on Michel Foucault’s concept of governmentality, Audrey Reeves highlights that within governmentalised UN peacekeeping discourses certain rationales for military intervention in the post-colonial world are justified (Reeves 2012, 350). Hence, the discourse of women in need of protection may maintain global hierarchies and uphold “colonial feminism” (Al-Ali and Pratt 2009a). For instance, the UNSCR 1325 was used in the preamble of the Security Council Resolution 1483 on Iraq when, it can be argued, women’s inclusion into reconstruction was used in the name of justifying military occupation and rhetoric on “liberating” oppressed women (Cohn et al. 2004, 138). For Moghadam, too, the Resolution was side-lined in the name of the “global war on terror” (Moghadam 2015, 339). The colonial intelligibilities and practices thus still continue to work in the name of protection (Agathangelou and Turcotte 2015, 43). Ignoring the intersections of class, ethnicity, nationality, sexual orientation, gender identity or other important aspects, the UNSCR 1325 continues to reproduce “white western heterosexual feminism” (Santos, Roque, and Moura 2013; Pratt 2013) failing to interrogate capitalism, neo-colonialism or imperialism and integrate intersectional and postcolonial feminist approaches.

In the name of women’s protection, the UNSCR 1325 and the “protection” pillar of the WPS agenda are being deliberately used for states’ militarist, imperialist or neo-colonial objectives. Gender is interpreted by the UN as “women in need of protection” while gender security is seen within the prisms of conventional state-centered militarised understanding of security. The way in which gender and gender security logics work throughout the Resolution and how the UN interprets them is thus crucial because it is exactly due to these manipulations of discursive representations that the co-optation of the Resolution becomes possible. Protection, however, is not the only strategy de-

ployed for militarisation of the Resolution. Focusing on the example of Armenia, the last section of the essay discusses how women's participation secures the militarist agenda of the states and leaves the masculine power paradigms unchallenged.

“We can do it!” Women's inclusion into security sector and armed forces

Recognising “the need to increase [women's] role in decision-making with regard to conflict prevention and resolution,” the Resolution 1325 “urges the Member States to ensure increased representation of women at all decision-making levels in national, regional and international institutions and mechanisms for the prevention, management, and resolution of conflict.” It also “encourages the Secretary-General to implement his strategic plan of action (*A/49/587*) calling for an increase in the participation of women at decision-making levels in conflict resolution and peace processes.” It is interesting to observe the disproportionate ways in which the “participation” of women in conflict resolution and post-conflict rehabilitation takes place in Armenia. Particularly, the inclusion of women in decision-making and peace negotiation processes can be compared to the proliferating increase of women's presence in the military institutions. The examination of extremely scarce data on the subject of 1325 in the country shows that women's participation in the security sector is the major “implementation area” of the UNSCR 1325 and is highly disproportionate to the level of women's participation shift in other sectors.

Hence, as of 2016, there are only 12 women out of 131 members in Armenia's National Parliament. Only two ministers are female, and the percentage of women ministers never underwent any significant changes in recent years (Shahnazaryan 2015). Women are excluded from any formal peace negotiation efforts and their peace efforts remain on a marginal non-formal level (The Kvinna till Kvinna Foundation 2012; Goris Women's Development “Resource Center” Foundation at al. 2013). The same tendency, however, is not observed when it comes to women's participation in the security sector. Armenia is undergoing security sector reforms, and one of the components of the reforms is to encourage the engagement of more women in the security sector (Armenpress 2015). Hence, in June 2013, Armenia's Defence Ministry announced that women became eligible for admission at two major military institutes of the country (Abrahamyan 2013) which was later reported as a big step toward the implementation of the Resolution. In Armenia, the implementation of the UNSCR 1325 thus is equated to women's participation in Armenian defence and military structures, which suggests that women can be secured through equalising opportunities. It also suggests that gender security is viewed within the militarised vision of security.

The most vivid example of how Armenia complies with its commitments against the Resolution is the strengthening of the partnership between Ar-

menia and NATO aimed at successful implementation of the Resolution 1325 (NATO 2016). In fact, a close look into the set outcomes and the actions by the NATO/EAPC Action Plan 2014-2016 is enough to understand the massive scope of militarisation in the name of the Resolution (NATO 2014). As stated in the policy, “NATO’s fundamental and enduring purpose is to safeguard the freedom and security of all its members by political and military means” (NATO 2014, emphasis is added). Meanwhile, the co-optation of the Resolution by NATO in different countries is not a new phenomenon and was observed by a number of anti-militarist feminists (Cockburn 2009).

In November 2014, in order to strengthen NATO-Armenia alliances, a “NATO week” was organised in Armenia, one of the themes being the UNSCR 1325’s domestic implementation (Leach 2014; UNFPA 2015). Not surprisingly, the official event held in the frames of the Resolution was organised by the Ministry of Defence, the Ministry of Foreign Affairs and UNFPA Armenia, which once again emphasised Armenia’s militarist and liberal approach to the implementation of the Resolution. Similar events were organised in 2015 and 2016 respectively.

Hence, on April 3rd, 2015, RA Ministry of Defence hosted NATO Secretary General’s Special Representative of Women, Peace and Security, Ambassador Marriët Schuurman. During the meeting, the Resolution 1325 was discussed. As stated by the Ministry of Defence, the strategy deployed by the Republic of Armenia towards the implementation of the Resolution is successful the indicators of which are women’s inclusion into the security sector and security politics as well as the increasing number of females in military institutions (Մարիետ Շուրմանի գլխավորած պատվիրակությունը...2015).

In November of the same year, UNFPA Armenia, RA Ministry of Defence and RA Ministry of Foreign Affairs organised a workshop on the implementation of the Resolution 1325 where representatives from the NATO, different international organisations and diplomatic agencies, civil society, and academia were present. Mr. Vahan Asatryan, Senior Expert at the International Center for Human Development spoke about the study supported by UNFPA on the inclusion of women in the sphere of defence in Armenia. Mr. Artur Atanesyan, Head of Chair of Applied Sociology at Yerevan State University presented the upcoming book “Woman and the Army” that covers the involvement of women in the armed forces (UNFPA 2015).

Not surprisingly, during the “NATO week” 2016 in Yerevan, the NATO Liaison Officer in the South Caucasus William Lahue has noticed at an event entitled “Women in the military forces” that “Women’s role and significance in the military forces have been neglected for many years, however, the United Nations and the NATO do acknowledge and recognise them” (Կանայք ՀՀ զինված ուժերում...2016). These examples show how women’s inclusion in security is interpreted as the Resolution’s ultimate goal. Women’s growing participation in the military and the misuse of the Resolution 1325 is not, however, an external intervention from the global militaries, but rather a reciprocal, mutually beneficial process of ongoing militarisation. Under the “Na-

tion-Army” paradigm adopted by the Armenian ruling elite (News.am 2016) according to which the nation is equalised to the army, and Armenian society is transformed into an army-society, women’s agenda becomes just another area of co-optation for nationalist militarist purposes.

It can be stated that the inclusion of women in militaries suggests that WPS agenda should be implemented because it enables states to make war *better* (Shepherd 2016). In fact, adding more women into an institution whose *raison d’être* is to use violence against the “other” in order to uphold the security of “another” (Al-Ali and Pratt 2009b: 170) is not a radical action. It is problematic to think that the “add women and stir” strategy can help to change the militarised masculinity. As Hannah Wright puts it, “are calls to recruit more women really feminizing the military, or just militarizing feminism?” (Wright 2015, 505). This rhetoric question leads to the idea that the power structures that feminists want to dismantle are the very structures that condition the women’s entry into decision-making (Cohn et al. 2004, 138). Therefore, within the UNSCR 1325, women are included into security sector and the armed forces in ways that do not subvert the fundamentally masculinised culture of the military, leaving the unequal power structures and war system unquestioned.

Conclusion

The UNSCR 1325 has a potential to subvert hegemonic gender norms and support the critical reconceptualization of gender security. However, in this essay I argued that despite its revolutionary potential, the UNSCR 1325 continues to perpetuate the war system which it is supposed to dismantle, transforming women’s agenda into another instrument to achieve political goals defined by and for men. The lack of inquiry on how “gender” and “gender security” are understood and applied by the UN does not merely leave the war system intact but also normalises war for militarised actors in power. It harnesses women’s agency in the reproduction of power structures within the neo-liberal imperium in the name of women’s “protection” and “participation” and thus not only fails to challenge the militarisation but also militarises feminism itself.

Questioning the operation of the UN security apparatus and dismantling its conventional interpretation of gender and gender security is a daring strategy. However, it is important to critically reflect on the language the UN uses because the discourses that it produces shape the implementation of its Resolutions. Discursive practices construct, produce and legitimise certain meanings and actions, and it is these practices that we need to challenge. I maintain that the UNSCR 1325 should not normalise war and increase militarisation processes; it should be used to encourage demilitarisation, development of anti-militarist policies of peace and ensure discursive shift from the conventional understanding of militarised and state-cantered security into a feminist conceptualisation of peace.

- Կանայք ՀՀ զինված ուժերում...2016. Կանայք ՀՀ զինված ուժերում. առկա իրավիճակն ու խնդիրները. *Mediamax*, Նոյեմբեր 14. <http://www.mediamax.am/am/news/armypolice/20583/#sthash.aE4yWEUhdpuF>
- Մարիետ Շուրմանի գլխավորած պատվիրակությունը...2015. Մարիետ Շուրմանի գլխավորած պատվիրակությունը ՀՀ ՊՆ-ում. *A1plus*, Ապրիլ 3. <http://www.a1plus.am/1375173.html>
- Abrahamyan, Gayane. 2013. "Armenia: Military Academies Opening Doors to Women." *Eurasianet*, July 16. <http://www.eurasianet.org/node/67254>
- Agathangelou, Anna, and Heather Turcotte. 2015. "Postcolonial Theories and Challenges to 'First World-ism.'" *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 36-48. New York: Routledge.
- Al-Ali, Nadjie, and Nicola Pratt. 2009a. *Women and War in the Middle East: Transnational Perspectives*. London: Zed Books.
- Al-Ali, Nadjie, and Nicola Pratt. 2009b. *What Kind of Liberation: Women and the Occupation of Iraq*. Berkeley: University of California Press.
- Armenpress. 2015. "Ministry of Defence Encourages Women's Military Service in the Army." *Armenpress*, August 22. <https://armenpress.am/eng/news/816061/ministry-of-defense-encourages-women%E2%80%99s-military-service-in-the-army.html>
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Cockburn, Cynthia. 2004. "The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace." *Sites of Violence: Gender and Conflict Zones*, ed. by Wenona Giles and Jennifer Hyndman, 24-43. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Cockburn, Cynthia. 2007. *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed Books.
- Cockburn, Cynthia. 2009. "Uncovering the Falsehoods of NATO's 'Security': Steps along the Road of a Feminist Peace Activism." *International Congress "No to NATO,"* Strasbourg, April 3-5, Contribution to the Workshop "NATO=Security? Gender Questions" http://www.wloe.org/fileadmin/Files-DE/PDF/Themen/NATO_April_09/CYNTHIAFinal.pdf
- Cockburn, Cynthia. 2013. "War and Security, Women and Gender: An Overview of the Issues." *Gender and Development* 21(3): 433-452.
- Cockburn, Cynthia. 2015. "Militarism." *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 110-119. New York: Routledge.
- Cohn, Carol, Helen Kinsella, and Sheri Gibbins. 2004. "Women, Peace and Security Resolution 1325." *International Feminist Journal of Politics* 6(1): 130-140.
- Cohn, Carol. 2008. "Mainstreaming Gender in UN Security Policy: A Path to Political Transformation?" *Global Governance: Feminist Perspectives*, ed. by Shirin M. Rai and Georgina Waylen, 185-206. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Coomaraswamy, Radhika. 2015. *Preventing Conflict Transforming Justice Securing the Peace: A Global Study on the Implementation of United Nations Security Council Resolution 1325*. UN Women.
- Enloe, Cynthia. 2000. *Maneuvers: the International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley, California; London: University of California Press.
- Enloe, Cynthia. 2010. *Nimo's War, Emma's War - Making Feminist Sense of the Iraq War*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Enloe, Cynthia. 2014. *Bananas, Beaches and Bases Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.

- Goris Women's Development "Resource Center" Foundation, Society Without Violence, Democracy Today, Women's Resource Center, Peace Dialogue, Women's Rights Center, Armenian Young Women's Association. 2013. *2013 Civil Society Monitoring Country Report on Implementation of United Nations Security Council Resolution 1325 "Women, Peace and Security."* www.equalpowerlastingpeace.org/download/1325imp_report_Armenia_2013.pdf
- Kronsell, Annica. 2012. *Gender, Sex, and the Postnational Defense: Militarism and Peacekeeping*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Leach, Katherine. 2014. "UNSCR 1325 in Practice: Women in the Military." <http://blogs.fco.gov.uk/katherineleach>.
- McLeod, Laura. 2011. "Configurations of Post-Conflict: Impacts of Representations of Conflict and Post-Conflict upon the (Political) Translations of Gender Security within UNSCR 1325." *International Feminist Journal of Politics* 13(4): 594-611.
- McLeod, Laura. 2016. *Gender Politics and Security Discourse: Personal-Political Imaginations and Feminism in "Post-Conflict" Serbia*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Moghadam, Valentine M. 2015. "Transnational Activism." *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 331-346. New York: Routledge.
- NATO. 2014. *NATO/EAPC Action Plan for the Implementation of the NATO/EAPC Policy on Women, Peace and Security*. North Atlantic Treaty Organization.
- NATO. 2016. "NATO and Armenia Committed to Partnership." *NATO*, March 9. http://www.nato.int/cps/en/natohq/news_129110.htm
- News.am. 2016. "Armenia MOD: Nation, Army Concepts Need To Be Associated with One Another." *News.am*, October 11. <https://news.am/eng/news/351167.html>
- Parashar, Swati. 2015. "War." *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 99-109. New York: Routledge.
- Pratt, Nicola. 2013. "Reconceptualizing Gender, Reinscribing Racial-Sexual Boundaries in International Security: The Case of UN Security Council Resolution 1325 on 'Women, Peace and Security.'" *International Studies Quarterly* 57(4): 772-783.
- Puechguirbal, Nadine. 2015. "Peacekeeping." *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 253-267. New York: Routledge.
- Reeves, Audrey. 2012. "Feminist Knowledge and Emerging Governmentality in UN Peacekeeping: Patterns of Co-Optation and Empowerment." *International Feminist Journal of Politics* 14(3): 348-369.
- Santos, Rita, Silvia Roque, and Tatiana Moura. 2013. "Missed Connections: Representations of Gender, (Armed) Violence and Security in Resolution 1325," trans. by Karen Bennett. *RCCS Annual Review* 5: 3-31.
- Shahnazaryan, Gohar. 2015. "Women's Political Participation in Armenia: Institutional and Cultural Factors." *Caucasus Analytical Digest* 71: 9-13.
- Shepherd, Laura J. 2008. *Gender, Violence and Security Discourse as Practice*. London: Zed Books.
- Shepherd, Laura J. 2010. "Women, Armed Conflict and Language – Gender, Violence and Discourse." *International Review of the Red Cross* 92(877): 143-159.
- Shepherd, Laura J. 2015. "Peacebuilding." *Gender Matters in Global Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, 268-281. New York: Routledge.
- Shepherd, Laura J. 2016. "Making War Safe for Women? National Action Plans and the Militarisation of the Women, Peace and Security Agenda." *International Political Science Review*, 37 (3): 324-335.

- Sylvester, Christine. 2012. *War as Experience Contributions from International Relations and Feminist Analysis*. Hoboken: Taylor and Francis.
- The Kvinna till Kvinna Foundation. 2012. Armenia and Azerbaijan: Stuck in Conflict over Nagorno-Karabakh. www.equalpowerlastingpeace.org/download/Popular_version_Armenia_Azerbaijan.pdf
- UN Women. 2015. "High-Level Review on Women, Peace and Security: 15 Years of Security Council Resolution 1325." *UN Women*, October 12. <http://africa.unwomen.org/en/news-and-events/stories/2015/10/women-peace-and-security>
- UNFPA. 2015. "Workshop on Implementation of UNSC Resolution 1325: Experience of Armenia." *UNFPA*, November 5. <http://armenia.unfpa.org/en/news/workshop-implementation-uns-c-resolution-1325-experience-armenia#sthash.kfmalN7g.dpuf>
- United Nations Security Council. 2000. *Resolution 1325*. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N00/720/18/PDF/N0072018.pdf?OpenElement>
- Wright, Hannah. 2015. "Ending Sexual Violence and the War System – Or Militarizing Feminism?" *International Feminist Journal of Politics* 17(3): 503-507.
- Zajović, Staša, ed. 2010. *Women, Peace, Security: Resolution 1325 - 10 Years*. Belgrade: Women in Black - Belgrade.

Привласнення фемінізму: гендер, мілітаризм і Резолюція 1325 Ради Безпеки ООН

Анна Нікогосян

Резолюцію 1325 Ради Безпеки ООН часто називають історичною. Але, незважаючи на її революційний потенціал, я доводжу, що Резолюцію було створено посередництвом гендерованих дискурсів, що уможливили її використання в мілітаристських цілях. З оперттям на постструктуралістську феміністичну теорію міжнародних відносин, я розглядаю Резолюцію як дискурсивну практику і стверджую: те, як ООН концептуалізує й інтерпретує гендер і безпеку, дає можливість державам використати радикальні наміри резолюції для легітимації та нормалізації мілітаристських практик і для замовчування анти-мілітаристської критики. Щоб оприлюднити це, я вивчаю гендеровані дискурси, що лежать в основі Резолюції, і показую два основні шляхи її мілітаризації (разом з наявними процесами мілітаризації в Республіці Вірменія).

Присваивание феминизма: гендер, милитаризм и Резолюция 1325 Совета Безопасности ООН

Анна Никогосян

Резолюцию 1325 Совета Безопасности ООН часто называют ключевой. Но несмотря на ее революционный потенциал, я утверждаю, что Резолюция была разработана посредством гендерированных дискурсов, почему и стало возможным ее использование в милитаристских целях. Основываясь на постструктуралистской феминистской теории международных отношений, я рассматриваю Резолюцию как дискурсивную практику и утверждаю, что то, как ООН концептуализирует и интерпретирует гендер и безопасность, позволяет государствам использовать радикальный смысл Резолюции для легитимации и нормализации милитаристских практик и для замалчивания антимилитаристской критики. Чтобы показать это, я изучаю гендерированные дискурсы, лежащие в основе Резолюции, и указываю на два основных пути ее милитаризации (включая текущую милитаризацию в Республике Армения).

● **Translations** ● **Переводы** ●

● **Переклади**



Фрагмент обкладинки книжки: Judith Halberstam, *The Queer Art of Failure*
(Duke University Press, 2011).



A fragment of the book cover: Judith Halberstam, *The Queer Art of Failure*
(Duke University Press, 2011).



Фрагмент обложки книги: Judith Halberstam, *The Queer Art of Failure*
(Duke University Press, 2011).

Низька теорія

(передмова до книжки «Квір-мистецтво неуспіху»)

Яка є альтернатива?

М і с т е р К р а б с: Тільки-но починаєш вірити, ніби знайшов землю молока та меду, а вони тебе хвать за штани, і смик догори, і тягнуть, усе тягнуть, і **Т Я Г Н У Т Ь**, аж висмикнуть із води, а ти співаєшся й засапуєшся. Тебе беруть і варять, а потім їдять, або й гірше!

Г у б к а Б о б (перелякано): Та що ж може бути гіршим?

М і с т е р К р а б с (м'яко): Сувенірна крамниця...

«Сачок», «Губка Боб Квадратні Штани»

Тільки-но починаєш вірити, ніби знайшов землю молока та меду, повчає Містер Крабс бідолашного старого Губку Боба Квадратні Штани, – і бац, виявляєш себе в меню або, ще гірше, в сувенірній крамниці, додатком до товару, аби надати йому настроєвості, з якою сам ти щойно розпрощався. Ми звикли, що наші мрії не справджуються, сподівання руйнуються, ілюзії розвіюються, але що приходить після сподівань? А раптом ми, мов той Губка Боб, віримо, що виправа до землі молока та меду не конче завершиться в сувенірній крамниці? Іншими словами, яка є альтернатива, з одного боку, скептичній смиренності, а з іншого – простосердному оптимізму? Губка Боб хоче знати, яка є альтернатива цілоденній роботі на містера Крабса чи ризику бути ввійманим у тенета товарного капіталізму, коли з цієї роботи тікатимеш? Ця книжка, як і «Правила життя Губки Боба Квадратні Штани», не плаєє ідеалізму надії, а прагне здобути мудрість і новий, губчатий зв'язок із життям, культурою, знанням і насолодою.

Перекладено за виданням: Judith Halberstam, *The Queer Art of Failure* (Durham, London: Duke University Press, 2011), 1-25. Переклад здійснено в рамках проєкту HESP/ReSET «Гендер, сексуальність і влада» з дозволу Duke University Press.

© Марія Маєрчик, переклад, 2018
© Duke University Press, 2011

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій, 2018, № 1
<http://feminist.krytyka.com>

Отже, яка є альтернатива? Це просте питання, оприявнюючи засадничі бажання жити по-іншому, започатковує новий політичний проєкт і проголошує пошук граматики можливостей (тут виявленої, зокрема, в герундіях і пасивних формах). Дослідники*¹, активісти*, митці*, анімаційні персонажі* вже віддавна працюють над створенням альтернативних візій життя, любові та праці й над утіленням цих візій. У маніфестах, через розмаїті політичні тактики, за посередництвом нових технологій репрезентації радикальні утопісти* продовжують шукати інші способи буття у світі та взаємодії між собою – відмінні від визначених для ліберального та споживацького суб'єкта. В цій книжці я використаю «низьку теорію» (термін запозичено з робіт Стюарта Гола (Stuart Hall)) і популярні знання для вивчення альтернатив і пошуку шляхів в обхід звичних пасток і глухих кутів бінарних суджень. Низька теорія намагається виявити такі проміжні простори [in-between spaces], де ми забезпечені від гачків гегемонії чи спокус сувенірної крамниці. Але також вона визнає ймовірність, що альтернативи мешкають у каламутних водах парадоксів, часто нестерпно темних і негативних сферах критики та відмови. Тож книжка сновігає між високою та низькою культурою, високою та низькою теорією, популярною культурою й езотеричним знанням, аби подолати розмежування на життя й мистецтво, практику й теорію, думання й дію та вирватися в ще хаотичнішу сферу пізнання й незнання.

У цій книжці я рухаюся від дитячих мультфільмів до авангардних перформансів і квір-мистецтва, щоб за їх допомоги думати про способи буття й пізнання поза конвенційним розумінням успіху. Я обстоюю думку, що в гетеронормативному капіталістичному суспільстві успіх легко ототожнюється зі специфічною формою репродуктивної зрілості в поєднанні з матеріальним збагаченням. Але таке мірило успіху постало вимушено й не так давно: у зв'язку з крахом фінансового ринку, з одного боку, й небаченим зростанням кількості розлучень – з іншого. Якщо економічні буми та спади останніх років ХХ та початку ХХІ століть бодай чогось нас навчили, мусимо принаймні випрацювати здорову критику статичного розуміння успіху та невдач.

У книжці «Квір-мистецтво неспіху» я обґрунтовую необхідність не так переглянути стандарт «склав* / не склав*», як зруйнувати саму логіку успіху та невдачі, таку типову для нашого суспільства. За певних обставин неспіх, втрачання, забування, розбирання, руйнування, невідповідність, незнання можуть, зрештою, відкрити креативніші, взає-

¹ Зірочкою (*) в тексті позначено андроцентризми, яких не вдалося уникнути. В такий спосіб ми пропонуємо звертати увагу на ангажованість мови. Зірочку часто вживають на позначення трансгендерности (транс*). Проблематизуючи андроцентризми, ми водночас прагнемо виходити за межі бінарних гендерних систем. – Прим. пер.

модійніші [more cooperative], несподіваніші способи буття у світі. Бути неуспішними – це те, що квір-люди роблять і завжди робили винятково добре; для квір-людей неуспіх може бути стилем, згадаймо Квентина Криспа (Quentin Crisp), або способом життя, згадаймо Фуко (Foucault), і це засадничо відрізняється від безжального сценарію успіху, заснованого на принципі «пробувати знову й знову». Якщо успіх вимагає таких значних зусиль, то, можливо, в тривалій перспективі неуспіх є легшим шляхом, і він принесе інші винагороди.

Які винагороди може принести неуспіх? Найочевиднішою є можливість уникнути каральних норм, які муштрують поведінку, скеровують розвиток людини, щоб від непокірного дитинства допровадити її до слухняної та передбачуваної дорослості. Невдача залишає нам щось від чудесної анархії дитинства, розмиває чіткі, здавалося б, межі між дорослими та дітьми, переможцями* та невдачами. А позаяк невдачу неуникно супроводжують різні негативні емоції – розчарування, втрата ілюзій, відчай, – вони також дають змогу підважити токсичну позитивність сьогодення. Барбара Еренрайх у книжці «На світлому боці» зауважує, що позитивне мислення є північноамериканською недугою, «масовим потьмаренням», породженим із поєднання ідеї американської винятковості з бажанням вірити, буцім добрі люди неодмінно досягнуть успіху, а причина невдач – лиш у невмінні правильно налаштуватися й аж ніяк не в структурних передумовах (Ehrenreich 2009, 13). У США позитивне мислення пропонувано як засіб проти раку, як шлях до незліченних багатств, як надійний спосіб досягти особистого успіху. Власне, американці* радше охоче повірять, що успіх залежить від особистої налаштованості, ніж визнають, що їхній успіх визначають такі чинники, як раса, клас і гендер. Еренрайх пише: «Якщо оптимізм є ключем до матеріального успіху, а оптимістичності можна досягти, вправляючись у позитивному мисленні, то неуспішним немає виправдання». Проте, продовжує вона, «іншим боком позитивності є категорична вимога особистої відповідальності», себто, заки капіталізм продукує чийсь успіх коштом невдачі інших, ідеологія позитивного мислення стверджує, що для успіху треба важко працювати, а якщо ви зазнали невдачі – ви просто мало старалися (Ehrenreich 2009, 8). Аякже, скажемо ми тепер, коли банки, які обібрали простих людей, уважаються «закрутими для провалу» [too big to fail], а люди, яким не пощастило з іпотекою, – надто мізерними, щоб ними перейматися.

Еренрайх наводить приклад, як американські жінки намагаються подолати позитивним мисленням рак грудей, і показує, якою небезпечною буває віра в оптимізм і як люди готові завиграшки пристати на думку, що здоров'я залежить від особистої налаштованості, а не від забрудненості довкілля, і що добробут забезпечують візуалізації успіху, а не сприятливі стартові умови. Однак невірам, які не сповідують культуру позитивного мислення, – отим безталанним невдахам, вічно невдоволе-

ним остогидлим скигліям*, які не хочуть «гарного дня» й не вірять, ніби рак робить їх ліпшими людьми, – політика пропонує кращий набір пояснень, ніж просто їхня особиста налаштованість. Адепти* негативного мислення мають явний зиск із неспіху. Позбавлені обов'язку осяжно всміхатися під час хіміотерапії чи банкрутства, ці негативно налаштовані можуть скористатися своїм досвідом неспіху, щоби запізнати кричущі нерівності американського повсякдення.

З феміністичної перспективи невдача часто є кращим варіантом, аніж успіх. Коли жіночий успіх постійно вимірюють чоловічими стандартами, а гендерний неспіх нерідко означає послаблення вимоги відповідати патріархальним ідеалам, неспіхність у фемінності може дати несподівану насолоду. В минулому на це по-різному вказували феміністки-відступниці. Монік Вітіґ у 1970-х стверджувала: якщо фемінність є продуктом гетеросексуальної системи, то лесбійки не є «жінками», а якщо лесбійки не є «жінками», то вони залишаються за рамками патріархальних норм і можуть перевинайти деякі значення своїх гендерів (Wittig 1992). У тих-таки 1970-х Валері Соланас припустила: якщо «жінка» набуває значення лише в стосунку до «чоловіка», то слід «знищити чоловіків» (Solanas 2004, 72). Можливо, це звучить трохи різко, однак у кожному разі такі форми фемінізму, що їх у п'ятому розділі називаю похмурими фемінізмами, віддавна не давали спокою представницям м'якших форм фемінізму, орієнтованих на позитив, покращення й уподібнення, а не на негатив, відмову й трансформування. Похмурі фемінізми проявляються не через становлення, буття й створювання, а через непривітні й темні модуси руйнування, невідповідності та порушення.

Щоб розпочати розмову про невдачу, розгляньмо, як жіночий неспіх відображено в популярних жанрах – до того ж це дуже повчально та цікаво. У фільмі «Маленька міс Щастя», що його режисували Джонатан Дейтон і Валері Фарис («Little Miss Sunshine», 2006), дівчинка Олів Гувер у виконанні Ебігейл Бреслін затялася виграти в конкурсі юних красунь. Подорож героїні разом із її дисфункційною родиною з Альбукерке до Південної Каліфорнії – найпереконливіша ілюстрація успіху та невдач, яку лиш можна уявити. В товаристві порнозалежного дідуся-наркомана, який ставив танцювальний номер Олів, і з командою підтримки в складі дядька-гея із суїцидальними схильностями, заглибленого в читання Ніцше брата-мовчуна, честолюбного та верткого батька з підбадьорливими промовама, а також дратівливої мами-домогосподарки Олів була приречена на провал. На феєричний провал. І хоч її програш міг стати джерелом страждань і принижень, та й зрештою став ним, він також емоційно викриває суперечливість суспільства, одержимого такими безглуздими змаганнями. Опосередковано фільм оприявнює й непевні моделі успіху, що за ними живуть і вмирають американські сім'ї.

Майкл Арндт (Michael Arndt), який отримав «Оскар» за сценарій фільму, розповідав, що ідея сюжету виникла після публічної заяви губернатора Каліфорнії Арнольда Шварцнегера: «Коли я когось і зневажаю, то це лузерів*!» Вочевидь, злегка фашизований Шварцнегерів погляд на переможців* і переможених неабияк пришвидшив банкрутство його штату, а «Маленька міс Щастя» в багатьох сенсах передає погляд знизу, з перспективи невдах у світі, зацікавленому тільки в переможцях*. Поразка Олів у конкурсі краси розгортається під пісню «Суперфрік» на сцені банального готелю в Редондо-Біч, під пильними поглядами повної зали супермам та їхніх доньок-«Джонбенет»². І ця поразка – кумедна за формою, гірка за змістом, утішна за вислідом – дає незмірно більше звільнення, а отже, є незмірно ліпшою за всякий успіх, можливий у дитячому конкурсі краси. Олів крутить попою та роздягається під вульгарну пісню, поки надмірно нафарбовані й пишно зачесані ковг'юрли та принцеси чекають наготові, аби цнотливо прокружляти під софітами. Вона викриває, що справжнім мотивом конкурсів краси для дівчаток є сексуальність. Не відкочуючись до пуританських нападок на сексуальну насолоду чи до моралізаторського осуду, «Маленька міс Щастя» відмовляється від дарвіністського гасла переможців* «Нехай переможе найкраща!» на користь неонархістського кредо затятих невдах: «Ніхто не залишиться позаду!» Маленька дисфункційна родина, засакаючи у свій пошарпаний жовтий бусик і вискакуючи з нього, тримається купи попри всі удари й прикрощі на шляху. І всупереч – або й завдяки – суїцидальним настроям, загрози банкрутства, смерті родинного патріярха та цілковитій абсурдності конкурсу красунь народжується новий вид оптимізму. Це не оптимізм позитивного мислення, що виправдовує й уможливорює наявний суспільний лад, і не оптимізм, що за будь-яку ціну в усьому прагне знайти світлий бік. Це радше промінчик сонця, що дає порівну світла й тіні, знаючи: значення одного завжди узалежнено від значення іншого.

Недисципліновані

Нерозпізнаваність, отже, була та залишається надійною умовою для політичної автономності.

Джеймс Скот, «Бачити, як держава»

Книжка, яку розпочато цитуванням Губки Боба й підживлювано мудрістю з мультфільмів «Незрівнянний містер Фокс», «Втеча з курника», «У пошуках Немо» й інших анімованих життєвих посібників, ризикує

² Джонбенет Ремсі (1990–1996) – американська дівчинка «лялькової» зовнішності, учасниця конкурсів краси. Стала жертвою вбивства, досі не розкритого. Справа стала поштовхом до суспільної дискусії про дитячі конкурси краси й експлуатацію малолітніх. – *Прим. ред.*

зажити слави несерйозної. Цього я й прагну. Коли нас сприймають серйозно, ми втрачаємо змогу бути легковажними, непристойними, нерелевантними. Саме прагнення здаватися серйозними змушує людей йти второваними й вивіренними шляхами у виробництві знань; натомість я хочу прокласти кілька кружних маршрутів. Ба більше, означення штибу *серйозні* та *строгі* є сигнальними для академічного та інших середовищ і свідчать про дисциплінарну коректність; вони є ознакою такого типу вишколу й досліджень, коли за допомоги схвалених методів пізнання підтверджується задалегідь відоме, а візіонерські осяяння та польоти уяви стають неможливими. Всякий вишкіл, зрештою, є відмовою від беньямінівської форми пізнання – бродити незвіданими дорогами в «хибному» керунку (Benjamin 1996); вишкіл є радше стоянням на добре освітленій території з чітким розумінням наперед, куди рухатись. Услід за своїми попередниками* я пропоную поставити собі за мету блукати й навіть бути готовими втратити більше, ніж тільки визначений шлях. Утрачати, погодьмося з поеткою Елізабет Бішоп, – це мистецтво, й «малою може виявитись втрата, / хай спершу буде крахом виглядати» (Bishop 2008, 166–167).

У царині точних наук, насамперед фізики та математики, є чимало ексцентричних інтелектуалів*, і не всі вони відлюдькуваті, як Унабомбер³ (хоч і такі трапляються). Вони забрідають на незвідані території та відмовляються від академічної науки, де принцип «публікуйся або помри» примушує їх до виробництва конвенційного знання та руху второваною доріжкою. Книжки з популярної математики смакують життєписами неординарних самітників*, які самоосвітою проклали власні шляхи крізь світ чисел. Таким дивакуватим умам дисциплінарні рамки заважають формулювати відповіді й теореми, бо пропонують готову схему ідей там, де інтуїція та пошук навпомацки дали б кращі результати. Наприклад, 2008 року в часописі «Нью-Йоркер*» було опубліковано історію ексцентричного фізика, який, подібно до інших амбітних фізиків* і математиків*, завзято винаходив велику теорію, «теорію всього». Цей мислитель, Гарет Лісі (Garrett Lisi), відійшов від академічної фізики, де на той час панувала теорія струн, бо вважав, що істину слід шукати деінде. Лісі, пише Бенжамін Волес-Велс, «вибудував свою теорію, як це зміг зробити аутсайдер, із купи різних складників: саморобної математичної структури, незвичного опису гравітації та загадкової математичної категорії, відомої як E_8 »⁴. І хоч «теорія всього» Лісі сподівань не ви-

³ Теодор Качинський (1942), прізвисько Унабомбер – американський математик, який, покинувши перспективну академічну кар'єру, впродовж двадцяти років розсилав поштою бомби людям, задіяним у високотехнологічних галузях і знищенні природних ресурсів. Засуджений до довічного ув'язнення в США. – Прим. ред.

⁴ Wallace-Wells, Benjamin. «Surfing the University: An Academic Dropout and the Search for a Theory of Everything,» *New Yorker*, 21 July 2008: 33.

правдала, вона породила цілу низку нових питань і методів. Аналогічно, як відомо з хроніки злету студії «Піксар», перші розробники* програм для створення CGI-графіки⁵ були науковцями*, яких не прийняли в академію, або ж вони звільнилися самі заради втілення мрії про анімований світ, і створили окрему інституцію⁶. Такі альтернативні культурні й академічні світи, що існують радше поза академією, ніж усередині неї, такі інтелектуальні простори, що їх створили невдахи, переможені, вигнанці* та відмовники*, часто стають стартовими майданчиками для альтернативних проєктів, коли університети на це не спроможні.

Настав час експериментувати з трансформацією дисциплін задля проєкту виробництва нових форм знання, адже галузі, сформовані понад сторіччя тому на запит нової ринкової економіки та для потреб вузької фахової спеціалізації, як їх описував Фуко, нині втрачають актуальність і не в змозі відповідати ні сучасним науковим проєктам, ані студентським зацікавленням. Тепер, коли крупні дисципліни лускають, мов ті банки з невдалими інвестиціями, можна поставити питання руба: чи ми справді хочемо зміцнювати розтріпані границі наших спільних інтересів та інтелектуальних занять, а чи ліпше скористатися нагодою та переосмислити весь проєкт навчання й мислення? Так само, як стандартизовані тести в середніх школах США, що покликані визначати інтелектуальний рівень учнів*, насправді лише виявляють людей, здібних до складання стандартизованих іспитів (і аж ніяк не, скажімо, візіонерів*-розумах), в університетах оцінки, іспити, знання канону дають змогу виявити дослідників*, схильних підтримувати диктат дисципліни й пристосовуватися до нього.

Ця книжка пропонує мандрівку за межі конвенційного знання, в нерегульовані простори неуспіху, втрат і невідповідності, змушена далекими манівцями обходити рамки дисциплін і типові способи мислення. Я поясню, як університети (й, імовірно, старша школа) придушують – замість підтримувати – неординарне, оригінальне мислення. Дисциплінарність, як писав Фуко (Foucault 1995), є технікою модерної влади: вона уґрунтована на нормалізації, узвичаєннях, конвенціях, традиції та поширює їх, вона продукує фахівців* і адміністративні форми управління. Університетська структура, яка є оселею дисциплін і ревно боронить їхні кордони, нині опинилася на перехресті, але це не є перехрестя дисциплінарности та міждисциплінарности, минулого та майбутнього, національного і транснаціонального. Перехрестя, куди, стрімко розсіпаючись, прибув потяг дисциплін, субдисциплін і міждисциплінарних ділянок, є роздоріжжям між університетом як корпорацією й об'єктом

⁵ CGI – computer-generated imagery, буквально «зображення, згенеровані комп'ютером». – Прим. пер.

⁶ Price, David A. *The Pixar Touch*. New York: Alfred A. Knopf, 2008.

інвестування та університетом як новим типом публічної сфери з інвестиціями іншого стибу: в знання, ідеї, в мислення та політику.

Радикальний наступ на дисциплінарність і університет, що прогнозує водночас і розпад дисциплін, і зменшення розривів між традиційно розмежованими галузями, здійснили Фред Мотен і Стефано Гарні у своєму маніфесті «Університет і андеркомонс [undercommons]: сім тез», опублікованому 2004 року в часописі «Соціяльний текст» (Moten and Harney 2004). В есеї автори жорстко критикують інтелектуала* та критичного інтелектуала*, професійного дослідника* та «критичних академічних фахівців*». Для Мотена та Гарні критичний науковець* є не відповіддю на наступ професіоналізації, але її продовженням, бо застосовує той самий інструментарій і легітимаційні стратегії, аби стати «союзником* професійної освіти». Мотен і Гарні воліють ділити хліб із «підривними інтелектуалами*», спільною мислителів*-вигнанців*, які запротестували, відмовилися, відкинули вимоги «строгости», «майстерности» й «продуктивности». Вони кажуть нам «красти з університету», «красти просвіту для інших» (Moten and Harney 2004, 112) та протистояти «тому, що Фуко називав завоюванням, прихованою війною, яка заснувала й під тиском закону перезасновує суспільство» (Moten and Harney 2004, 113). Ким хочуть бути андеркомонс університету? Вони хочуть сформувати непрофесійну силу втеклих ерудитів*, чиї інтелектуальні заняття не буде прив'язано до системи іспитів і тестових балів. Метою такого знепрофесійнення є не скасування; насправді Мотен і Гарні заохочують утеклих інтелектуалів не вилучати та скасовувати одне й засновувати та перезасновувати інше: «Не так скасування в'язниць, як скасування суспільства, в якому в'язниці є можливими, в якому можливим є рабство і можливою є наймана праця, а отже, не скасування в значенні вилучення чогось, але скасування в значенні заснування нового суспільства» (Moten and Harney 2004, 113).

Не вилучати щось, а заснувати нове суспільство. Чом би й ні? Чом би не мислити категоріями суспільства іншого стибу – не того, яке спершу створило рабство, а потім його скасувало. Врешті-решт, багато мудрих людей говорили, що соціяльні світи, в яких ми живемо, є не єдино можливими; ці світи не були споконвіку наперед визначеними та безальтернативними; ба більше, під час постання *цієї* реальності чимало інших реальностей, ділянок знання та способів життя було відкинуто й, укотре цитуючи Фуко, «дискваліфіковано». Кілька візіонерських праць, написаних паралельно до дисциплінарного знання, показують ці знехтувані шляхи. Наприклад, Джеймс Скот у книжці «Бачити, як держава: кілька провальних спроб покращити умови людського життя» (Scott 1999) сам прокладає кружну дорогу, докладно описуючи, як модерна держава проїхалася катком по локальних, звичаєвих і позадисциплінарних формах знань, аби раціоналізувати й спростити соціяльні, сільсько-

господарські та політичні практики з метою отримання прибутку. Як пише Скот, при цьому певні світоглядні позиції подавано як нормальні та природні, самоочевидні та неодмінні, хоча нерідко вони є вкрай суперечливими та соціально змодельованими. Він розпочинає книжку запитанням, «чому держава незмінно ворожа до “кочових людей”», однак швидко переходить до вивчення вимоги розпізнаваності, що її висуває держава, впроваджуючи систему стандартизації й уніфікації (Scott 1999, 1). Дін Спейд та інші квір-дослідники* розмірковують на матеріалі Скотової книжки про те, як ми дійшли до повсюдної вимоги фіксувати гендерну ідентичність у всіх офіційних документах (Spade 2008). Проте я хочу, ґрунтуючись на цій фундаментальній праці, виявити деякі відкинуті локальні знання, які було розтоптані стрімкою бюрократизацією та раціоналізацією економічного ладу, що ставить прибуток понад усіма іншими мотиваціями до життя й дії.

Організація регулярних німецьких лісопосадок править Скоту за переконливу метафору встановлення модерного бюрократичного контролю над населенням. Натомість ми зануримось у гущавину підкорених знань, що проростають бур'янами поміж дисциплінарних форм знання, повсякчас загрожуючи пересилити дбайливо вирощений і рівенько підстрижений інтелект своїм диким буянням. Для Скота «бачити, як держава» означає прийняти й інтерналізувати встановлений порядок речей, себто поділяти й відтворювати логіку вищості порядку, видаляти й навіть жертвувати інші, локальніші практичні знання, тим паче, коли вони менш ефективні й не такі ринкові, хоч у тривалій перспективі можуть виявитися надійнішими. Що поставлено на кін у виступах за дерева й проти лісу? Скот називає «розпізнаваність» головною метою високомодерних технологій сортування й упорядкування, що сприяють отриманню зиску із землі та людей і відділенню систем знань від локальних практичних знань. Автор пише про сад і садівників* як про представників* нового духу інтервенції та порядку, піднесених понад усе за високого модернізму. Він зауважує, що мінімалізм і спрощеність міського дизайну Ле Корбюзьє (Le Corbusier) є виявом нового прагнення до симетрії, поділу та планування, що доповнює авторитарне прагнення ієрархічності та зневажає складні, безладні форми природного буяння й імпровізаційної творчості. «Розпізнаваність, – пише Скот, – є умовою маніпулювання» (Scott 1999, 183). Натомість, звернувшись до європейської анархістської традиції, він надає перевагу практичнішим формам знань, що їх називає *метис*, де важать взаємність, колективність, гнучкість, розмаїтість і адаптивність. Власне, нерозпізнаваність може стати способом уникнути політичних маніпуляцій, яких зазнають усі університетські галузі та дисципліни.

Скотова ідея нерозпізнаваності застосовна до всіх груп суб'єктів, які зазнають маніпуляцій саме тоді, коли стають розпізнаваними, видимими-

ми для держави (працівники* без документів [undocumented workers]⁷, видимі квір-люди, расовані меншини), але також вона виступає на користь антидисциплінарності – в тому сенсі, що практики пізнання, що відкидають і форму, й зміст усталених канонів, можуть привести нас до несподіваних схем думання та модусів мислення, пов'язаних не зі строгістю й порядком, а з натхненням і непередбачуваністю. Можливо, ми хочемо поміркувати, що таке «бачити *не* як держава», хочемо мати нові мотивації для виробництва знань, інші естетичні стандарти впорядкування та розупорядкування простору, інші модуси політичної залученості – відмінні від надиктованих ліберальною уявою. Зрештою, ми можемо хотіти більше недисциплінованого знання, більше запитань і менше відповідей.

Дисципліни кваліфікують і дискваліфікують, легітимують і делегітимують, винагороджують і карають, а головне – вони стабільно самовідтворюються та придушують усяку незгоду. Фуко писав: «Дисципліни визначатимуть не кодекс закону, а кодекс нормалізації» (Foucault 2003, 38). У циклі лекцій про виробництво знання, виголошених у Колеж де Франс і виданих по смерті філософа збіркою «Суспільство треба захищати», Фуко окреслює контекст своїх антидисциплінарних міркувань і проголошує кінець доби «всеохопних і глобальних теорій», які поступилися місцем «локальному характеру критики» або «чомусь на зразок автономного та нецентралізованого теоретичного виробництва, чи, іншими словами, такому теоретичному виробництву, що для доведення власної цінності не потребує затвердження з боку загальних знань» (Foucault 2003, 6). Ці лекції Фуко читав у період написання першого тому «Історії сексуальності», де вже промальовується авторова критика репресивної влади (Foucault 1998); я ще повертатимуся до викладених у праці ідей про зворотний дискурс, надто щодо залученості сексуальних меншин у творення класифікаційних систем. Однак у збірці «Суспільство треба захищати» філософ зосереджується на академічній розпізнаваності й легітимації, описує й аналізує роль науковця* в обігу та відтворенні гегемонних структур.

Університети заохочують вивчати «всеохопні та глобальні теорії», натомість Фуко спонукає студентство звертати увагу на «підкорені знання», себто на ті форми виробництва знань, які було «поховано чи замасковано з потреб функціональної зв'язності або формальної систематизації» (Foucault 2003, 7). Такі форми знання було не просто втрачено чи забуто; їх було дискваліфіковано, визнано безглуздими, або неконцептуальними, або «недостатньо розробленими». Фуко називає їх «наївними знаннями, ієрархічно нижчими знаннями, знаннями,

⁷ Ідеться про людей, які перебувають не в країні свого громадянства та працюють і живуть без документального оформлення. – Прим. пер.

що перебувають нижче належного рівня ерудованості чи науковості» (Foucault 2003, 7) – саме їх я називатиму *знанням ізнизу*.

Щодо виявлення «підкорених знань» можемо спитати себе: в який спосіб ми беремо участь у виробництві й обігу «підкорених знань»? Як ми утримуємо дисциплінарні форми знань на припоні? Як ми уникаємо таких «наукових» форм пізнання, що знецінюють інші модуси знань як буцімто зайві та невідповідні? Як ми навчаємо антидисциплінарного знання, як його застосовуємо? Фуко пропонує відповідь: «Правду кажучи, якщо ми боремося проти дисциплін, чи радше проти дисциплінарної влади, то в пошуках недисциплінарної влади нам не слід звертатися до старого права суверенітету; нам слід шукати нове право, що є водночас антидисциплінарним і вільним від принципу суверенітету» (Foucault 2003, 40). У певному сенсі ми маємо розучитися [untrain ourselves], аби знову побачити проблеми та полеміку в питаннях, які здавалися розв'язаними й закритими.

Заради такого проєкту й у душі «Семи тез» Мотена та Гарні цю книжку я долучаю до руху «підривних інтелектуалів*», погоджуюся красти з університету, або, їхніми словами, «зловживати його гостинністю», і бути «в ньому, але не з ним» (Moten and Harney 2004, 101). Мотен і Гарні своїми тезами, поміж іншим, закликають «підривних інтелектуалів*» перейматись університетом, відкинути професіоналізацію, формувати колективізм і виходити в зовнішній світ, поза увиті плющем мури кампуса. Я додам до їхніх тез ще кілька. По-перше, *опирайтеся експертності* [resist mastery]. Тут варто наголосити на критиці «всеохопних і глобальних теорій», як їх означив Фуко. В моїй книжці цей супротив поставатиме як інвестиції в такі парадоксальні модуси знання, як невдача та глупство. *Невдачу* можемо тлумачити, скажімо, як відмову від експертності, як критику підсвідомо встановлюваного в межах капіталізму зв'язку між успіхом і вигодою, як контргегемонний дискурс програшу. *Глупство* апелює не просто до браку знань, а до обмеженості певних форм пізнання та до певних способів опанування структур знання. Наприклад, по-справжньому творчі етнографічні дослідження базуються на незнайстві щодо інших. Розпочати етнографічний проєкт із визначеної мети, встановленого об'єкта дослідження та низки припущень означає унеможливити сам процес відкриття; це перешкоджатиме вивченню чогось, що виходить за наперед установлені рамки. Скажімо, в етнографічній розвідці про «ісламське відродження та феміністичний суб'єкт» у сучасному Єгипті (до неї я ще повернуся) Саба Махмуд пояснює, як мусила поступитися експертністю, аби вивчати деякі різновиди ісламізму. Вона пише: «Вживаючись у модуси пояснень, характерних для традиції, яку я колись засуджувала як неприйнятну, занурюючись у густу фактуру властивих їй почуттів і прихильностей, я зрештою зуміла підважити власні очікування та навіть почала осягати, чому іслам... справляє такий вплив на життя людей» (Mahmood 2005, 199). Авторка підсумовує свої

міркування: «У войовничій зверхній атмосфері, де феміністична політика ризикує бути зведеною до плакатної риторики про ісламське насильство, ця спроба осягнення дає невеличку надію, що дослідження через діалог, а не експертність, може запропонувати ідею співіснування, яка не вимагатиме сприймати інші життєві світи як віджилі й тимчасові» (Mahmood 2005, 199). Розмова, а не експертність – справді виглядає на реальний спосіб буття у взаємодії з іншою формою буття, спосіб пізнання без намагань вимірювати інші життєві модальності стандартами ззовні.

По-друге: *привілеюйте наївне та безсенсовне* (глупство). Тут ми обстоюватимемо нездоровогузде та неконцептуальне на противагу сенсотворчим структурам, які зазвичай вбудовано в загальнонавчальне розуміння етики. На ділі наївність або невігластво можуть вести до інших практик пізнання. Звісно, для цього потрібні так звані опозиційні педагогіки. У пошуку таких педагогік ми мусимо усвідомлювати, за формулюванням Ів Кософські Седжвік, що невігластво є «такою самою дієвою та складною річчю, як і знання» і що навчання часто відбувається зовсім незалежно від викладання (Sedgwick 1991, 4). Власне, якщо говорити про себе, то сумніваюся, чи я надаюся до навчання. Я ніколи не був відмінником, раз у раз безуспішно намагався опанувати іноземну мову, я можу майже нічого не запам'ятати з прочитаної книжки. Я усвідомлюю, що можу вивчити лише те, чого можу сам себе навчити, а чимало з того, чого мене вчили в школі, не залишило по собі й сліду. Питання нездатності до навчання порушено як політичну, навіть загальнонаціональну проблему в чудовому документальному фільмі «Клас» Лорана Канте («Entre Les Murs», Laurent Cantet, 2008), де показано рік життя однієї старшої школи в паризькому передмісті. Білий учитель Франсуа Бегадо (François Bégaudeau), на чийх мемуарах засновано кінострічку, намагається зацікавити своїх байдужих, геть відчужених учнів*, здебільшого мігрантів* з Африки, Азії й арабських країн. Культурна, расова, класова відмінність між учителем і школярами* не додає продуктивності їхньому спілкуванню, вчителів культурний контекст («Щоденник Анни Франк», Мольєр і французька граматики) лише учнів* незворушними. Водночас зацікавлення школярів*, як-от футбол, іслам і хіп-хоп, наражаються на дошкульні коментарі загалом стриманого чоловіка. В стилі документалістики Фредерика Вайсмана (Frederick Wiseman) дія фільму розгортається без усякого втручання «голосу згори», тож ми впритул спостерігаємо за гнівом і невдоволенням й учителя, й учнів*. Стрічку завершує промовиста сцена. Бегадо просить школярів* подумати, чого вони навчились, і записати щось одне, аби забрати із собою, – поняття, текст, ідею, які справили на них враження. Коли клас спорожнів, одна дівчина невпевнено підійшла до вчителя, той підвів погляд в очікуванні репліки. «Я нічого не навчилася, – сказала вона без злоби чи роздратування. – Нічого... Не можу згадати, чого навчилася». Момент поразки

вчителя та розчарування глядача*, який прагне вірити в наратив освітнього зростання. Однак це й мить тріумфу альтернативних педагогік, що нагадає нам: навчання є рухом назустріч одне одному, і неможливо чогось навчити без діалогічної взаємодії з учнем*.

Репліка «Я нічого не навчилася» може правити за ввідну до іншого французького тексту, книжки Жака Рансьєра про політику знання «Учитель-незнайко» (Rancière 1991). Автор розглядає способи обміну знаннями в обхід ідеї університету з його професорами* та студентами*, методами пояснень і стандартами досконалості, а натомість ратує за педагогіку іншого зразка, що передбачає та навіть вимагає рівності, а не ієрархичності. Рансьєр описує випадок із XVIII століття, коли один професор навчав французькою мовою бельгійських студентів*, які говорили тільки фламандською. На цьому прикладі Рансьєр показує, як конвенційна, дисципліноцентрична педагогіка вимагає неодмінного наставника, пропонуючи освітню модель, де студенти* просвіщаються вищим знанням, вишколом та інтелектом викладача*. Але досвід Жозефа Жакото з його брюсельськими студентами* показав, що його віра в необхідність тлумачень і екзегез була хибною, що так він просто підтримував університетську ієрархічну систему. Усвідомивши, що студентство й без його допомоги навчилося читати й писати французькою та подужало текст «Телемаха», Жакото відкрив нарцисичну суть своєї ролі. Він не був поганим викладачем, який став «добрим»; він був радше «добрим» викладачем, який збагнув: людей треба підвести до навчання, а не вчити наслідувати. Рансьєр іронічно коментує: «Як усі сумлінні викладачі, він знав, що учнів не можна натоптувати знаннями й змушувати зубрити, як папуг, але й потрібно уникати випадкових манівців, на яких губляться уми, що поки не здатні відрізнити суттєве від несуттєвого, засновок від наслідку» (Rancière 1991, 3)⁸. Заки «добрий» учитель* веде своїх студентів* дорогами раціональності, «вчитель*-незнайко» мусить дозволити їм заблукати, аби вони пережили невизначеність, а потім знайшли власний шлях назовні, або назад, або довкруг.

Автор «Учителя-незнайка» обстоює антидисциплінарний шлях емансипаційних форм знання, що не розраховують на вишколеного сопілкаря*, який виводить чемних дітей із темряви до світла. Жакото підсумовує свій погляд на педагогіку так: «Я мушу навчити вас того, що я не маю чого вас навчити» (Rancière 1991, 15). Так він дає іншим змогу навчати самих себе і здобувати знання без того, щоб засвоювати й інтерналізувати систему вищого та нижчого знання, вищого та нижчого інтелекту. Пауло Фрейре в праці «Педагогіка пригноблених» критикує «банківську» систему викладання та виступає за діалогічну модель навчання, що впроваджує практику свободи (Freire 2000). Так само Джа-

⁸ Рансьєр Жак. *Учитель-незнайко: п'ять уроків із розкріпачення розуму*, пер. з фр. Андрія Репи, 18–19. Київ: Ніка-центр, 2013. – Прим. пер.

кото, а за ним і Рансьєр, вказують на взаємозалежність між освітою та соціальними трансформаціями. Якщо нас навчено, буцім ми знаємо щось лише тому, що нас цього навчили видатні уми, ми підкорилися цілому комплексу практик поневолення, які формують колоніальний тип взаємодії (Freire 2000). Існує кілька можливих відповідей колоніальним системам знань: жорстка відповідь, близька до заяви Франца Фанона (Frantz Fanon), що силове нав'язування колоніального ладу мусить наразитися на силовий опір; гомеопатична відповідь, коли суб'єкт пізнання вивчає домінуючу систему глибше за її адептів* і підриває її зсередини; й негативна відповідь, коли суб'єкт відкидає пропоновані знання та відмовляється пізнавати в спосіб, продиктований просвітницькими філософіями себе та іншого*. В цій книжці я підтримую жорстку та негативну форми антиколоніального пізнання та спираюся на ідею Мотена та Гарні про супротив університетові як місцю ув'язнених знань.

До проєкту про підкорені знання пропоную ще третю тезу: *не довіряйте комеморації*. Хоч яким слушним здається створення нових сховищ пам'яті про жертв гомофобії чи расизму, в багатьох сучасних текстах, художніх і наукових, автори* виступають проти комеморації. В «Улюбеній» Тоні Моррісон (Morrison 1987), у мемуарах Сейдї Гартман «Утраць свою матір» (Hartman 2008), у роздумах Ейвери Гордон про забування та переслідування «Примарні справи» (Gordon 1996) – скрізь обстоювано думку, що через пам'ять відбувається стирання, бо комеморація схильна наводити лад у безладній історії (рабства, Голокосту, воєн тощо). Пам'ять як така є дисциплінарним механізмом – «ритуалом влади», як назвав її Фуко, вона визначає, що саме є важливим (історії тріумфу), вона пропонує послідовний наратив у історії, що сповнена розривів і суперечностей, вона створює прецеденти для інших «комеморацій». У цій книжці способом опору героїчній гранд-логіці згадування стає *забування*, яке вивільняє нові форми пам'яті, уґрунтовані радше на спектральності, ніж остаточних доказах, радше на втраті генеалогії, ніж спадкоємності, радше на викресленому, ніж вписаному.

Низька теорія

Ми припускаємося серйозної помилки, намагаючись «зчитувати» концепції, створені для оперування на високому рівні абстракції, так, наче вони автоматично мають такий само теоретичний ефект на іншому, конкретнішому, «нижчому» рівні оперування.

Стюарт Гол, «Релевантність Грамші для студій раси й етнічності»

Спираючись на Рансьєрову ідею про інтелектуальну емансипацію, хочу запропонувати вам низьку теорію, себто теоретичне знання, що працює водночас на багатьох рівнях, мов одна з тих форм трансмісії, яка

любить об'їзні шляхи, повороти й віражі крізь знання та спантеличен-ня, яка прагне не роз'яснювати, а вплутувати. Отже, чим є *низька теорія*, куди веде нас і чому варто вкладатися в теорію, що, здається, радше посилює, ніж долає бінарність, у межах якої сама постає як інша в стосунку до *високої теорії*? Низька теорія – це спосіб думання, який висновує з відомого твердження Стюарта Гола про те, що теорія є не самоціллю, а «кружним шляхом до іншої цілі» (Hall 1991, 43). Повторюся, нам слід пам'ятати про вигоди від блукання порівняно з віднайденням власного шляху, тож пригадаймо бен'ямінівське бродіння та ситуаціоністський дрейф⁹ [situationalist *dérive*] – мандрівку в несплановане, несподіване, імпровізоване та здатне дивувати. Поняття *низька теорія* я запозичив із міркувань Гола про ефективність Грамші (Gramsci) як мислителя. Відповідаючи на Альтюсерову (Althusser) заувагу, мовляв, тексти Грамші «недостатньо теоретизовані», Гол зазначає, що абстрактні принципи Грамші «було цілком однозначно створено для оперування на нижчих рівнях історичної конкретики» (Hall 1996, 413). Далі він стверджує, що Грамші «зовсім не цілив вище й не влучив у свою політичну ціль», а навпаки, як і сам Гол, він цілив нижче, аби охопити ширшу аудиторію. Тут можемо поміркувати про *низьку теорію* як форму загальнодоступності, але також можемо думати про неї як про теоретичну модель, яка оперує нижче рівня радару, скомпонована з ексцентричних текстів і прикладів, і яка відмовляється визнавати ієрархії знання, що підтримують *високе* у високій теорії¹⁰.

Доки існує явище, назване *високою теорією* – хай навіть вживано це поняття безсистемно чи як умовну назву певного напрямку критичної думки, – доти потенційно існуватиме простір *низької теорії*; про це пише Гол в есеї «Релевантність Грамші для студій раси й етнічності». Він зауважує, що Грамші є не «загальним теоретиком», а «політичним інтелектуалом і соціалістом – активістом італійської політичної сцени» (Hall 1996, 411). Для Гола це важить, тому що деякі теорії спрямовано на ціль саме в практичному, активістському сенсі; їх створено, аби формувати політичні практики, а не просто формулювати абстрактні ідеї заради нейтральних філософських проєктів. Упродовж цілого життя

⁹ Тут Галберстам апелює до ідей французького лівого радикала, філософа, історика, письменника, художника-авангардиста та режисера Лі Дебора. Дрейф (фр. *dérive*) є революційною стратегією, яку Лі Дебор описав у тексті «Теорія дрейфу» (1956). Автор – член організації «Ситуаціоністський інтернаціонал» – визначив дрейф як «форму експериментальної поведінки, пов'язаної з життям в урбанізованому суспільстві: техніку швидкого руху крізь різні середовища». – Прим. пер.

¹⁰ Девід Гребер у своїй книжці про анархізм теж розглядає «низьку теорію». Він пише: «Понад високу теорію анархізм потребує те, що можна назвати “низькою теорією”: способу давати раду з реальними, нагальними питаннями, що виникають у перебігу трансформативного проєкту» (Graeber 2004, 9). Гадаю, ми з Гребером мислимо в спільному керунку.

Грамші належав до політичних партій і працював на різних політичних рівнях. Зрештою його ув'язнили за політичну діяльність, а невдовзі по звільненні з фашистської тюрми він помер.

Спираючись на образ Грамші як політичного мислителя, Гол доводить, що той ніколи не був марксистом у доктринальному, ортодоксальному чи релігійному сенсі. Як Беньямін і, власне, сам Гол, Грамші розумів, що неможливо слідувати марксистським текстам так, наче їх викарбувано в камені. Він вказує на історичні особливості політичних структур і пропонує брати під увагу ті нові обставини, що їх не могли передбачити й урахувати Маркс і марксизм. Для Беньяміна, Гола та Грамші ортодоксальність є недозволеною розкішшю, навіть якщо йдеться про дотримання ортодоксальної лівої візії. Натомість, пише Гол, Грамші практикував справді «відкритий» марксизм, а відкритий марксизм, певна річ, – саме те, що Гол обстоює в «Марксизмі без ґарантій». *Відкритий* тут означає такий, що сумнівається, відкритий до несподіваних результатів, не зациклений на досягненні мети, невпевнений, адаптивний, змінний, гнучкий і налаштовуваний. «Відкрита» педагогіка в дусі Рансьєра та Фрейре теж відмежовується від директивних методик, незмінних логік і епістем; вона націлює нас на знання, скеровані на розв'язання проблем або на соціально чутливе розуміння радикальної справедливості.

Відповідно, поняття *гегемонії*, як його теоретизує Грамші й інтерпретує Гол, означає багаторівневу систему, за допомогою якої домінантна група встановлює владу не через примус, а через виробництво системи взаємопов'язаних ідей, яка переконує людей у правильності будь-якого встановленого набору ідей і поглядів, які нерідко є суперечливими. Грамші вживає термін *здоровий глузд* на позначення такого набору уявлень, які є переконливими саме тому, що їх не позиціоновано як ідеологію чи намагання домогтися згоди.

Для Грамші та Гола кожна людина бере участь в інтелектуальній діяльності – так само, як кожна готує їжу чи ладнає одяг і при цьому не мусить бути шеф-кухарем* або кравцем*. Розмежування традиційних і органічних інтелектуалів* є важливим, бо виявляє напругу між інтелектуалами*, які беруть участь у становленні гегемонії (за допомоги як форми, так і змісту), та інтелектуалами*, які працюють з іншими, з класом у марксистському значенні, аби розібратися в суперечностях капіталізму й висвітлити опресивні форми влади [governance], якими пронизане повсякдення.

У сучасних університетах ми приділяємо значно більше уваги гегемонії, ніж контргегемонії. Під контргегемонією Грамші розумів, вочевидь, виробництво та поширення іншої, альтернативної системи ідей, що може стати частиною активної боротьби за зміну суспільства. Публікації про гегемонію надають їй стільки влади, що здається нереальним випрацювати контргегемонні практики. Проте Гол, услід за Грамші, під-

тримує ідею освіти як популярної практики, спрямованої на культивування контррегемонних ідей і систем. Чималу частку своєї діяльності Гол присвятив Відкритому університету, виконуючи настанову, яку в своєму есеї приписав Ґрамші: він оперував «на різних рівнях абстракції».

І Гол, і Ґрамші не терпіли економізму. Це загальний принцип, приписуваний марксистській думці, який окреслює вкрай ригідну теоретичну взаємодію базису та надбудови. Як пояснив Альтюсер, «необхідною умовою виробництва є [отже] відтворення умов виробництва»; іншими словами, щоб система працювала, вона має постійно створювати й підтримувати структури чи структуровані зв'язки, що дають їй змогу функціонувати (Althusser 2001, 85). Але це не є тотожним твердженням, що економічний базис *визначає* форму всіх решта соціальних сил. Економізм, на думку Ґрамші та Гола, веде хіба що до примітивних моралізаторських суджень і аж ніяк не сприяє комплексному розумінню суспільних взаємин, що водночас і підтримують спосіб виробництва, і здатні його змінити. Низька теорія може закласти основи для контррегемонних форм теоретизування, створити теорію альтернатив у позадисциплінарному просторі виробництва знання.

Піратські культури

Що ж іще є кримінальним злочином,
як не відчайдушний пошук альтернатив?

«Створюйте колективний зин»,
«Шахрзад» (Цюрих і Тегеран)

Чудовим взірцем низької теорії є фундаментальне історичне дослідження Пітера Лінебау та Маркуса Редикера про спротив капіталізму в XVII–XVIII століттях «Багатоголова гідра: матроси*, раби*, простолюд і прихована історія революційної Атлантики». В книжці простежено, за словами авторів, «боротьбу за альтернативні способи життя», що супроводжувала постання капіталізму на початку XVII століття й протистояла йому (Linebaugh and Rediker 2001, 15). На прикладах про піратство, виселення простолюду, міські бунти дослідники детально описують форми колоніального та національного насильства, що жорстко придушувало всяке заперечення проти влади середнього класу та знецінювало пролетарський опір як буцімто неорганізований, випадковий і аполітичний. Лінебау та Редікер відмовляються від звичного уявлення про ці рухи опору (як про начебто випадкові та позбавлені чіткої політичної мети), а натомість наголошують на силі внутрішньої співпраці антикапіталістичних ініціатив і приділяють особливу увагу альтернативам, що їх замислила й утілювала «багатоголова гідра» груп спротиву.

«Багатоголова гідра» є визначальним текстом для будь-якої генеалогії альтернатив, адже його автори відкинули маскуліністський міт про геркулесівських капіталістичних героїв, які приборкують фемінну гідру

некерованої анархії. Натомість вони розвертають цей міт до її багатьох голів, щоб отримати доступ до «переконливого спадку ймовірности», враховуючи справедливе застереження Гола: «Що ліпше ми розуміємо, як поставав капітал як такий, то ліпше розуміємо, що це лиш частина історії» (Hall 1997, 180). У Лінебау та Редикера капітал постійно фігурує в наративах про спротив, ним викликаний, хай навіть ці рухи опору зрештою не досягли успіху в спробах зупинити розвиток капіталізму. Тож автори докладно описують різні спротиви, що на них наражався капіталізм наприкінці XVI століття: були там левелери* та дігери*, які виступали проти вилучення громадських земель чи суспільної власности; були й матроси*, заколотники* та потенційні раби*, які дорогою до Нового світу повставали проти капітанської влади та винаходили нові способи групових взаємин; були й релігійні дисиденти*, які вірили, що перед Богом усі рівні; а також багатонаціональні «змішані команди», які здіймали бунти на торговельних суднах, а потім курсували світом і розносили в різні порти звістку про повстання. Всі ці групи уособлюють тяглість протистояння, що відлунює донині. Лінебау та Редикер наповнюють конкретикою альтернативи, що їх виробили групи спротиву: про те, як жити, як думати про час і простір, як співмешкати в одному просторі з іншими, як проводити час поза логікою праці.

Історія альтернативних політичних формацій є важливою, бо вона заперечує, що соціальні стосунки є даністю, і дає змогу пізнати традиції політичної дії, хай не завжди успішні – в сенсі, що вони не стали панівними, – однак такі, що безумовно забезпечують взірці полемік, розриву та перервности для політичного сьогодення. Також ця історія виявляє потужні шляхи неуспіху, на ці неуспіхи ми можемо зіпертися в протистоянні логіці успіху, що виникла з тріумфів глобального капіталізму. В «Багатоголовій гідрі» неуспіх є мапою невзятих політичних доріг, проте він не позначає зовсім нових земель: дороги неуспіху – це весь проміжний простір між супермагістралями капіталу. І справді, Лінебау та Редикер не відкривають нових шляхів спротиву на основі нових архівів, вони використовують ті ж історичні джерела, на яких уґрунтовано панівні наративи про піратів* як злочинців* і левелерів* як головорізів*, однак у тих самих записах церковних повчань і спогадах релігійних діячів* автори відчитують інші наративи про змагання й опір. На їхню думку, панівна історія сповнена слідами альтернативних можливостей, і завданням підривного інтелектуала* є простежити обриси світів, що їх було створено й відкинуто.

Я спиратимуся не на архів історії пролетаріату чи рухів пригнічених груп. Натомість я шукатиму низьку теорію та контрзнання у сфері популярної культури й у зв'язку з квір-життям, гендером і сексуальністю. Зрештою, гендер і сексуальність надто часто лишаются поза увагою фундаментальних досліджень альтернативних світів (зокрема й у Лінебау та Редикера). У «Квір-мистецтві неуспіху» я постійно – але не

винятково – звертатимуся до «несерйозних» архівів [«silly» archives] анімаційного кіна. І хоча чимало читачів* можуть не погодитися з ідеєю, що альтернативи можна знайти в жанрі, створеному крупними корпораціями заради великих прибутків і з численними товарними додатками, я вважаю, що нові форми анімації, зокрема CGI-графіка, відкрили нові нарративні двері, які ведуть до несподіваного зближення дитячого, трансформативного та квірного. Науковці* й раніше відзначали неочікувані алегорії виробництва квір-знань в анімаційному кінематографі. Елізабет Фрімен на прикладі піксарівського фільму «Корпорація монстрів» викриває експлуатаційну суть неоліберального розуміння освіти, а також невисвітленість гендеру та сексуальності в радикальній критиці неоліберального університету (Freeman 2005). Трактуючи «Корпорацію монстрів» як фільм про бажання, клас і навчальний простір, Фрімен підтримує нищівні закиди Біла Ридінгса щодо неоліберальних університетських реформ (Readings 1997) і стверджує, що ця стрічка, яка є алегорією корпоративного видобування праці, «висвітлює соціальні стосунки виробництва», навіть коли воно їх опосередковує (Freeman 2005, 90). Фрімен стверджує, що в повторюваних сценах зустрічі монстра* та дитини в спальні – за сюжетом, це мало спричиняти вереск, а вереск перетворювався на електроенергію для Монстрополіса, – йдеться про еротичний обмін, хоч і не названий прямо. За Фрімен, квірність цих зустрічей треба визнати бодай тому, що в іншому разі фільм зводиться просто до запропонованої в ньому гуманної заміни однієї форми експлуатації (видобування вереску) на іншу (видобування дитячого сміху). Лібідальна енергія обміну між монстром* і дитиною, як і лібідально заряджені стосунки між учителями* й учнями*, може бути здатною струснути самовдоволену систему. Фрімен пише: «Гуманітарні науки є струсом для здорового глузду, відрухом убік, який завжди робитиме наші дії незбагненними та непрогнозованими і який здатен вивільнити чи каталізувати вдосталь енергії, аби вибити частину інституційних запобіжників» (Freeman 2005, 93). Вона закликає вчителів* робити зі студентства монстрів* і підтримувати їх у процесі «непідконтрольних форм взаємодійності» (Freeman 2005, 94).

На відміну від Фрімен, я не заглиблююсь у дослідження лібідального обміну між учителем* і учнем*, тим паче, на мій погляд, такий підхід підтримує критиковану Рансьєром нарцисичну структуру освіти. Але, подібно до Фрімен, я глибоко вірю в педагогічний проєкт творення монстрів*, а також, як і вона, задля його втілення звертаюся до несерйозного архіву. Не все в цій книжці є легковажним, несерйозним або жартивлівим, однак «несерйозний архів» – за безцінним висловом Лорен Берлант про «контрполітику несерйозного об'єкта» (Berlant 1997, 12) – дає змогу сформулювати запит на альтернативи, що суттєво відрізняється від запитів до архівів високої культури. Тексти, які я тут використовую, не роблять нас кращими людьми та не звільняють нас від культурної

індустрії, проте вони можуть запропонувати незвичну антикапіталістичну логіку буття, дій і знання, й вони дадуть прихисток прихованим або явним квір-світам. Я справді вірю, що коли повільно раз по раз – у тверезому стані – переглядати фільм «Чувак, де моя тачка?», нам може відкритися таємниця всесвіту. І ще я вірю, що мультфільм «У пошуках Немо» містить таємний план світової революції, а «Втеча з курника» – нарис феміністичної утопії для тих, хто вміє бачити більше, ніж пір'я та яйця. Я вірю в низьку теорію в популярній сфері, в малому, незначному, антимонументальному, в мікроскопічному, нерелевантному; я вірю, що ситуацію можна змінити на краще малими думками, коли поширювати їх великим світом. Я прагну провокувати, турбувати, набридати, дратувати й смішити; я роблю ставку на малі проекти, мікрополітику, інтуїцію, примхи й ілюзії. Як Джесі та Честер із фільму «Чувак, де моя тачка?», я не парюся питанням, де я, в біса, припаркував машину; зате, як ті чуваки, просто мрію нафантазувати потенційно світоспасенні ідеї про життя на Урані абощо. І тут ви можете слушно запитати, як Іві в Гордона у «V означає Вендета» («V for Vendetta»): «Ти все зводиш до жартів?» На що дуже квірний і підривний ТБ-маестро відповів: «Ні, тільки те, що справді важить».

Анімаційні фільми, що становлять головну частину емпіричної бази цього дослідження, спираються на комічних і політично безконтрольних наслідках видового розмаїття; в них діють кури, шури, пінгвіни, лісові звірі, знову пінгвіни, риби, бджоли, собаки та мешканці* зоопарку. Власне, студії «Піксар» і «Дримворкс» у своїх роботах створили мультиплікаційний світ, багатий на політичні алегорії, сповнений квірности, щедрий на аналогії між людьми й тваринами. І хай творці цих фільмів відчайдушно стараються вкласти свої повідомлення в обгортку типових кліше («Будь собою», «Йди за своїми мріями», «Знайди споріднену душу»), водночас вони, як зазначає Фрімен у розвідці про «Корпорацію монстрів», доносять квірні та соціалістичні повідомлення, які часто корелюють між собою: «працюйте гуртом», «насолоджуйтеся інакшістю», «боріться з експлуатацією», «розвінчайте ідеологію», «чиніть спротив».

Досліджуючи мультиплікацію – шлях знання, що може пролягати через популярну культуру, комп'ютерну графіку, історію й технології анімації, клітинну біологію, – ми досліджуємо, як влучно спостеріг Беньямін, класовані форми насолоди й технології культурної трансмісії. В одній із ранніх редакцій праці «Мистецький твір у добу своєї технічної відтворюваности» Беньямін відводить особливе місце новому анімаційному мистецтву Волта Диснея, що, на його думку, вивільняло щось на кшталт магічної свідомости масової аудиторії та витворювало утопічні простори й світи. Естер Леслі у своїй блискучій книжці «Голівудські рівнини», в розділі «Мікі Маус і утопія», писала: «Для Вальтера Беньяміна... мультфільми відображають реалістичну – але не натуралістичну – картину обставин сучасного повсякдення; мультфільми показують, що

навіть наші тіла нам не належать, ми відчужуємо їх в обмін на гроші чи віддаємо їхні частини у війні. Мультфільми демонструють, як те, що крокує під прапорами цивілізації, насправді є варварством. А людиноподібні тварини й оживлені предмети підводять до думки, що гуманізм є не більше ніж ідеологією» (Leslie 2004, 83). На думку Леслі, Беньямін убачив у мультфільмах педагогічний потенціал, нагоду для дітей побачити зло, що ховається за фасадом буржуазної респектабельности, а для дорослих – відвоювати уявлення про чарівні можливості, що видавалися такими реальними в дитинстві: «Мультиплікаційний світ Диснея – це світ зубожілого досвіду, садизму та насильства. Іншими словами, це наш світ» (Leslie 2004, 83).

Ранні роботи Диснея, поруч із фільмами Чапліна, формували наратив засобами вайлуватих карикатур і уникали реалістичного мімезису. Персонажі розвалювалися на шматки й знову складалися до купи, вони вдавалися до трансформативного насильства, воліли залучати аудиторію радше через гумор, аніж трагедію. Проте, як зауважує Беньямін і наголошує Леслі, диснейські мультфільми надто скоро перетворилися на буржуазний медіум; вони швидко піддалися вимогам Bildung [нім. освіта, формування – пер.] і звелися до моралістичних казочок про гендерно нормативних і класово правильних героїв*, а в 1930-х стали улюбленим інструментом нацистської пропагандивної машини.

У сучасних творах комп'ютерної анімації теж є проривні сюжети, чарівні світи революції та трансформації, де діти, тварини й ляльки непередбачувано об'єднуються та повстають проти дорослих людей і безпринципних машин. Як у ранніх диснейських мультфільмах, що заворожували та захоплювали Беньяміна, в ранніх роботах студій «Піксар» і «Дримворкс» колективну художню творчість поєднано з наративним світом анархії й антисімейними союзами персонажів*. Однак, як і в пізніх роботах Диснея, в пізніх фільмах «Піксара» – наприклад, «Волл-і» – наратив надії поєднано з наративом людськості, а критику буржуазного гуманізму підтримано рівно настільки, щоб гарантувати його повернення. Скажімо, роман Воллі з айподоподібною «степфордською дружиною» Євою та його зусилля з повернення на Землю ожирілого людства зводять нанівець чудове заперечення товарного фетишизму на початку фільму: прочісуючи сміттєві завали на Землі в пошуках цінних об'єктів, Воллі байдуже викидає діамантові персні та дбайливо колекціонує оксамитові коробочки з-під них.

Лише кілька мейнстримних фільмів для дорослих, що їх споживає масова аудиторія, сміливо, відважно заступають на небезпечну територію революційної діяльності; в сучасній налаштованості на грубий буквалізм ризикованою здається навіть соціальна сатира. У світі романтичних комедій і пригодницьких бойовиків не так багато нагод збочити в пошуках альтернатив. Наважуся стверджувати, що нині альтернативи можуть знайти прихисток лише в анімаційному кінематографі. Не-

мультиплікаційні фільми, що користають із революційних і трансформативних тем, як-от «V означає Вендета» та «Люди Ікс» («The X Men»), засновано на коміксах і анімованих графічних романах. Як у наш час взаємопов'язані нові форми анімації й альтернативні політики? Чи може анімація підтримати утопічний проєкт тепер, якщо раніше, як нарікав Беньямін, не могла?

Невдача як спосіб життя

Вправляйтеся в поразках!

*Назва заходу феміністичної
групи LTTR, 2004*

У цій книжці про неуспіх я орієнтуюся на розуміння можливостей, яке прийнято вважати дитячим і незрілим; я шукаю альтернативи у формі того, що Фуко назвав «підкореним знанням» у нашій культурі, – в субкультурах, контркультурах і навіть у популярних культурах. Також я розвертаю значення неуспіху в іншому керунку, до групи емоційних модусів, які раніше асоціювалися з неуспіхом, але тепер знаменують нові напрями у квір-теорії. Я починаю з розгляду темного осердя негативу, породженого неуспіхом, переходжу від щасливих і продуктивних неуспіхів, вивчених на матеріялі анімації, до похмуріших сфер неуспіху, пов'язуваного з марнотою, безплідністю, спустошеністю, втратами, негативними почуттями загалом і станами невідповідності. Тож хоч у перших розділах я окреслюю значення неуспіху як способу буття у світі, в подальших розділах пропоную думку, що неуспіх є також небуттям, і ці модуси небуття й невідповідності припускають інший зв'язок зі знанням. У четвертому розділі я вивчаю значення мазохізму та пасивності у зв'язку з неуспіхом і фемінністю, а в шостому розділі відкидаю тріумфалістську версію гей-, лесбійської й трансгендерної історії, яка неминуче підтримує жорсткі принципи успішності і спадкоємності. Щоб освоїти суворі простори неуспіху, часом доводиться писати й визнавати темну історію, де суб'єкт співпрацює з пригноблювальними режимами й ідеологією домінування, а не послідовно протистоїть їм. Тож у шостому розділі я розглядаю дражливе питання взаємозв'язку між гомосексуальністю та фашизмом; я вважаю, що не можна нехтувати всіма даними про нацизм, що пов'язують його з гей-маскулінізмом початку ХХ століття. Хоча в четвертому та п'ятому розділах ідеться про геть інші форми неуспіху, ніж у попередніх, присвячених анімації, мистецтву, глупству та забуванню, в цих перших частинах я теж заграю з темнішими формами неуспіху: зокрема в другому розділі, про втрачання та забування, й у подальших, про негативність, я продовжую міркувати над альтернативними інтерпретаціями втрати, мазохізму та пасивності.

Отже, це книжка про альтернативні шляхи пізнання та буття – не надто оптимістичні, проте й не застрягли в нігілістичному критикан-

ському тупику. Це книжка про те, як зазнавати невдач удало, як бути неуспішним знову й знову, як навчитися, за словами Семюела Бекета (Samuel Beckett), бути ще неуспішнішими. Власне, з ідеєю неуспіху як практики я познайомився завдяки легендарній лесбійській групі перформансисток LTTR. 2004 року вони запросили мене взяти участь у двох подіях – в Лос-Анджелесі та Нью-Йорку – під назвою «Вправляйтеся в поразках!», де зібралися квір- і феміністичні мислительки та перформансистки, щоби сформулювати, втілити й поширити нові значення неуспіху. На початку третього розділу, «Квір-мистецтво неуспіху», я описую цей захід і висловлюю вдячність учасницям LTTR за те, що виштовхнули мене на похмуру й химерну стежину неуспіху. Ця подія нагадала мені, що деякі найважливіші інтелектуальні прориви відбуваються незалежно від університетського вишколу та не внаслідок нього, кружними та паралельними шляхами поза уроками дисциплінарного мислення. Вона нагадала мені, що слід частіше зважуватися на ризик, на відчайдушні ідеї, уникати сварок, які видаються такими важливими для дисципліни, залучати ідеї, поширені в інших спільнотах. У цьому сенсі, сподіваюся, моя книжка буде зрозумілою широкій аудиторії, навіть якщо читацтво з-поза академії вважатиме мої формулювання надто плутаними, а деякі науковці* вважатимуть мої аргументи надто очевидними. Не існує золотої середини між академічною та популярною аудиторією, проте, маю надію, мої численні приклади невдач накреслять мапу похмурих, темних, небезпечних територій неуспіху, що їх досліджуватиму.

Говорячи про дослідження та мапування, маю на увазі кружні шляхи та блукання. Згадаймо гасло з «Мадагаскару», ще одного дуже альтернативного мультфільму студії «Дримворкс»: «Губіться і не знаходьтеся!» У сиквелі «Мадагаскар: Втеча до Африки» (з підзаголовком «Досі загублені») зоопаркові втікачі* з першого фільму – зебра Марті, жираф Мелман, бегемотка Глорія та лев Алекс – намагаються дістатися додому, у Нью-Йорк, їм допомагають безумні пінгвіни та дивакуватий лемур. Чому тварини хочуть повернутися в неволю – лиш одне з багатьох екзистенційних питань, порушених у стрічці та мудро залишених без відповіді. (Ще одне питання – чому лемур хоче кинути Мелмана в жерло вулкана, але його теж опустимо.) Так чи так, зоопаркові тварини вирушають додому літаком, що його пілотують пінгвіни, тож передбачувано зазнають катастрофи. По аварійній посадці тварини знову опиняються в «Африці», де возз'єднуються зі своїми стадами та зграями в «дикій» природі. Що могло бути нестерпно нудною притчею про родину, кривну подібність і природу, стало дивакуватою кошлатою левиною оповіддю про колективність, видове розмаїття, штучність і дискомфорт дому. Також це – опосередковано – алегоричний погляд на антидисциплінарне університетське життя: дехто з нас, хто втекли з кліток, можуть знову шукати шляхів назад, у зоопарк; інші, можливо, спробують відтворити резервацію в дикій природі, й лише жменька втікачів* уперто залиша-

тимуться загубленими. Особисто я навіть не спромігся скласти вступні іспити до університету, про що мені недавно нагадав мій літній батько, й дотепер щосили опановую вміння лишатися загубленим. Заради такого кружного шляху обіч «правильного» знання кожен розділ цієї книжки губитиметься в хащах неуспіху, забування, глупства та заперечення. Ми будемо цікавитись, імпровізувати, збиватися на манівці та ходити колами. Ми втрачатимемо керунок, машини, план, можливо, ще й розум, але, блукаючи, знайдемо інші способи творити сенси, й тоді – повернімося до пошарпаного бусика з «Маленької міс Щастя» – ніхто не залишиться позаду.

- Althusser, Louis. 2001. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Benjamin, Walter. 1996. *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press.
- Berlant, Lauren. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Bishop, Elizabeth. 2008. *Elizabeth Bishop: Poems, Prose, and Letters*, ed. Robert Giroux and Lloyd Schwartz. New York: Library of America.
- Ehrenreich, Barbara. 2009. *Bright-Sided: How the Relentless Pursuit of Positive Thinking Is Undermining America*. New York: Metropolitan Books.
- Foucault, Michel. 1998. *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books. Пер.: Фуко Мишель. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности*. Пер. с фр., сост., комм. и послесл. С. Табачниковой. Москва: Касталь, 1996.
- Foucault, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, trans. David Macey. New York: Picador. Пер.: Фуко М. 2005. *Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году*, пер. с фр. Е. Самарской. Санкт-Петербург: Наука.
- Freire, Paulo. 2000. *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum. Пер.: Фрейре Пауло. 2003. *Педагогіка пригноблених*, пер. з англ. О. Дем'янчук. Київ: Юніверс.
- Freeman, Elizabeth. 2005. "Monsters, Inc.: Notes on the Neoliberal Arts Education." *New Literary History* 36 (1): 83-95.
- Gordon, Avery F. 1996. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, Stuart. 1991. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities." *Culture, Globalization and the World System*, ed. Anthony D. King, 42-69. London: Macmillan.
- Hall, Stuart. 1996. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity." *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, ed. Kuan-Hsing and David Morley Chen, 411-441. London and New York: Routledge.
- Hartman, Saidiya. 2008. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Graeber, David. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Leslie, Esther. 2004. *Hollywood Flatlands: Animation, Critical Theory and the Avant-Garde*. New York: Verso.

- Linebaugh, Peter, and Marcus Rediker. 2001. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrison, Toni. 1987. *Beloved*. New York: Alfred A. Knopf.
- Moten, Fred, and Stefano Harney. 2004. "The University and the Undercommons: Seven Theses." *Social Text* 22 (2): 101–15.
- Rancière, Jacques. 1991. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, trans. Kirsten Ross. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.
Пер.: Рансьєр Жак. 2013. *Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму*, пер. з фр. А. Репа. Київ: Ніка-Центр.
- Readings, Bill. 1997. *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press.
- Scott, James C. 1999. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press. Пер.: Скотт Дж. 2005. *Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни*, пер. с англ. Э. Гусинского, Ю. Турчаниновой. Москва: Университетская книга.
- Solanas, Valerie. 2004. *SCUM Manifesto*. Introduction by Avital Ronell. New York: Verso.
- Spade, Dean. 2008. "Documenting Gender." *Hastings Law Journal* 59 (1): 731–842.
- Wittig, Monique. 1992. *The Straight Mind: And Other Essays*. Boston: Beacon Press.

Автоетнографія як феміністичне самоінтерв'ювання¹

Гортаю глянцеви́й лесбійський журнал і милуюся світлинами міцнотілих, вбраних у шкіряні куртки трансгендерних чоловіків: це нова фішка урбаністичних квір-медій. Позаяк я сиджу в своєму дерев'яному будинку (ранчо-стиль, середина ХХ століття) у флоридській провінції, такі безумовно чудові фото ніяк не резонують із моїм лесбійським досвідом і моєю ідентичністю. Чим трансчоловіки відрізняються від буч-лесбійок? Чому суперсучасних квір-людей завжди зображують у тусовочних барах мегаполісів – Нью-Йорка чи Сан-Франциско? Вони просунутіші, ніж я? Як трансгендерність стала новомодною ідентичністю? Якщо ідентичність є чимось глибоко внутрішнім, як вона може бути трендом? Чому моє провінційне життя виглядає менш квірним, ніж життя міських дайків? Я фахівчиня із соціальної теорії, тож мушу знати відповіді. Втім, я рідко аналізувала себе з соціалотеоретичних позицій, наче це було би вже клінічним консультуванням, а не соціологічною рефлексією. Але якщо я справді дотримуюся конструкціоністських інтерпретацій ідентичностей і сексуальностей, чи не варто спробувати теоретизувати власну ідентичність? Чому я прийшла до буч-ідентичності, а не транс-ідентичності? Так починається самоінтерв'ювання.

Бінго! Мене осяяло. У мене не було шкіряної куртки, коли я росла й ро́била камінаут у субтропічній провінційній Південній Флориді, за 50 миль чітко на захід від Багам. Трансгендерність у спекотному кліматі – складна штука, бо твоє тіло майже завжди є відкритим. Через це я відчуваю своє тіло інакше, ніж якби жила північніше. Може, тому я сприймаю себе як буч, а не транс. Можливо, ідентичність (і моя теж)

¹ Цей розділ присвячено людям, які вчили та наставляли мене в академічному житті. Це Кендал Брод (Kendal Broad), Спенсер Кагіл (Spencer Cahill), Керолін Еліс (Carolyn Ellis), Кім Емері (Kim Emery), Джо Феґін (Joe Feagin), Джей Габріум (Jay Gubrium) і Доні Лозеке (Doni Loseke), чії роботи виразно вплинули на мої дослідження. Дякую, що вірите в мене, коли я працюю та бавлюся на межах дисциплін. – *Прим. авторки.*

Перекладено за виданням: Crawley, Sara L. "Autoethnography as Feminist Self-Interview." *The SAGE Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*, ed. Jaber Gubrium et al., 143–160. Thousand Oaks, CA: Sage, 2012. Переклад здійснено в рамках проєкту HESP/ReSET «Гендер, сексуальність і влада» з дозволу видавництва «Sage Publishing».

© Ольга Плахотнік, Марія Маєрчик, переклад, 2018
© SAGE Publishing, 2012

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій, 2018, № 1
<http://feminist.krytyka.com>

пов'язана з географією більше, ніж видається. Подумки переглядаю своє минуле, запитуюся про місце й час свого камінауту. Що відчуваєш, коли втілюєш бучність (як я її розумію)? Починаю активно рефлексувати про те, що таке буч або транс. Розвідку друкують у «Журналі лесбійських студій» як автоетнографічну статтю «Трансів*² робить одяг» (Crawley 2008a). Це текст на перетині теорії та мемуаристики, і він таки є продуктом рішучої саморефлексії, дуже подібної до самоінтерв'ювання.

Чи є автоетнографія соціальною наукою? Що спільного між автоетнографією й інтерв'юванням? Як писати автоетнографічні тексти? Мене – авторку автоетнографічних есеїв – часто про це запитують (Crawley 2002, 2008a, 2009; Crawley and Broad 2004; а також вибране в Crawley, Foley and Shehan 2008). Дискусії на ці теми зазвичай ґрунтовні й запеклі (про це буде далі). Тут я означу автоетнографію як різновид самоінтерв'ювання, що є не так строгим методом із визначеними критеріями, як балансуванням між модерним емпіричним дослідженням, постмодерною деконструкцією науки та суб'єктності й активістським прагненням записати маргіналізовані ідеї та голоси. Користь від автоетнографії – як і від більшості критичних теорій, особливо в сфері тілесного досвіду, – чаїться в міждисциплінарному полі гуманітаристики та соціології, вона пробуджує спогади й водночас осмислює їх теоретично, опираючись ув'язненню в категоріяльному апараті методу та взаємним домінуванням [the relations of ruling] у виробництві знань. Автоетнографія, наче перламутр усередині молюска, змінює забарвлення, коли міняєш кут зору. Для комітету з призначення на постійні професорські посади [tenure comittee] автоетнографія є соціальною теорією, недостатньо зіпертою на емпірику, лише розмірковуванням про нові напрями майбутніх досліджень. Читачки-лесбійки можуть відчитати в ній висловлення правди про ідентичність: про те, що бучність є спроможністю [ableness] (Crawley 2002). Втім, можливо, вони побачать тут зраду: хіба географія може впливати на ідентичність (Crawley 2008a)? Для рідних і друзів* мої автоетнографічні есеї – це зворушливі спогади про наше спільне минуле, які тепер ще й дістали номер у Бібліотеці Конгресу: непогано для авторки робітничого походження, еге ж? А для мене записувати своє розуміння подій – глибоко особистих, але водночас чітко обумовлених моїм соціальним положенням у світі, – це постмодерний катарсис, що раз у раз наближає до несподіваних теоретичних проривів.

У цьому розділі я маю на меті означити методологічні й епістемологічні основи автоетнографії, ґрунтованій на активному інтерв'юванні та феміністичній позиційній теорії [feminist standpoint theory]. Я почну з опису деяких методологічних дебатів між модерними та постмодерними епістемологіями. Потім коротко окреслю історію автоетнографії

² Зірочкою (*) в тексті позначено андроцентризми, яких не вдалося уникнути. В такий спосіб ми пропонуємо звертати увагу на ангажованість мови. Зірочку також інколи вживають на позначення трансґендерности (Т*, транс*). Проблематизуючи андроцентризми, ми водночас прагнемо виходити за межі бінарних ґендерних систем. – *Прим. ред.*

як методу; огляну публікації про різновиди автоетнографії та найприкметніші дискусії; вкажу на епістемологічний поворот від цих дискусій до феміністичного позиційного підходу як основи для написання автоетнографії; підсумую міркуваннями про обмеження та перестороги щодо цієї форми письма.

Між модерним інтерв'юванням і постмодерною деконструкцією

Постмодернізм ставить під питання засади модерних методів інтерв'ювання (Fontana 2002; Kong, Mahoney and Plummer 2002). За словами історикіні-постструктуралістки Джоан Скот, у дослідженні на основі інтерв'ю, що шукає істини в «свідченнях досвіду», неможливо ширше, в історичному контексті проаналізувати дискурсивну суб'єктність, конструювання знання, владу в часовій і просторовій перспективі (Scott 1991/1993). Чи такі міркування Скот знецінюють феноменологічне інтерв'ю? І чи означає це, що з погляду критичної теорії голоси пересічних акторів* взагалі не важать? З цією проблемою зіштовхнувся й Генрі Рубін у чудовій книжці про FtM транссексуалів³ «Чоловіки, які зробили себе самі» (Rubin 2003). Рубін розпочинає свою працю ґрунтовною історизованою, постмодерною, фукіянською генеалогією транссексуальности. Далі він переходить до емпіричної частини, де респонденти висловлюють прямо протилежні погляди. Згідно з феноменологічним підходом, Рубін з усією повагою проінтерв'ював респондентів, які стверджували, що гендер і сексуальність є вродженими, є правдою тіла. Вони, мовляв, знають: це їхній власний тілесний досвід у цьому світі. Авторова заковка чайлася в самих засадах методу інтерв'ю, що його засобами дослідник* має довідатися від учасників* різних спільнот, як влаштовано їхні світи. Рубін гідно впорався із завданням: критику він скеровує суто на проблему методу, а повідомлення респондентів приймає цілком поважно. І хай чимало статей цього посібника⁴ проблематизують традиційне позитивістське інтерв'ювання, жодна з них не заперечуватиме, що головна мета такого інтерв'ювання – зібрати емпіричні дані про людські життя. Приклад Рубіна порушує важливі методологічні питання.

Як працювати з феноменологічними оповідями, які категорично не узгоджуються з широко визнаною історизованою постмодерною теорі-

³ Зауважимо, що статтю Сарі Кровлі було опубліковано кілька років тому. Крім того, тут авторка наводить оригінальну термінологію Генрі Рубіна, чия праця побачила світ ще раніше. Мовні політики довкола транс*-тематики стрімко змінюються, й нині поняття транссексуальности, яке в обох оригіналах ужито без застережень, стало радше іншувальним, пов'язаним із медичним дискурсом, що патологізує. Натомість тепер пропонувано говорити про трансгендерність. Частина транс*-спільноти критикує також позначення MtF та FtM, які поволі виходять з ужитку. – *Прим. пер.*

⁴ Цей текст Сарі Кровлі опубліковано в посібнику: Gubrium, Jaber, et al., eds. *The SAGE Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2012. – *Прим. пер.*

єю? Чи можна вважати, що учасники* спільнот є не досить освіченими, нездатними розуміти складні теорії, які мали б допомогти їм висловити особистий досвід? (Таку елітистську позицію зіперто на припущенні, буцім люди з академії завжди знають усю «правду» про соціальні взаємини.) А може, навпаки, науковці* надто зосереджені на опанованих теоретичних знаннях і не приділяють належної уваги прожитому досвіду? (Ця позиція, схоже, недооцінює раціональне мислення, на яке я покладаюся у своїх дослідженнях.) Вочевидь, ми потрапили в методологічний тупик. Ця суперечність, думаю, зводиться до того, що кожній зі сторін доступні різні набори знань. Пересічні актори* занурені передусім у світ політики та прагматики, де всілякі медійні оракули натоптують потенційний електорат здоровоглуздою мораллю. Тимчасом соціальні науковці* шукають раціональні пояснення й емпіричні підтвердження, уникаючи орієнтуватися на відчуття досвіду (Simmonds 1999). Тож, якщо зважати на цю відмінність, як нам досягти розуміння досвідів тіла? Припускаю, феміністична позиційна теорія, разом із *чорною феміністичною думкою* [black feminist thought] і критичною теорією раси, які заохочують багатоголосся, можуть допомогти розв'язати цю неподатливу проблему, а отже, автоетнографія, яку пишуть науковці* про власний повсякденний соціальний досвід, може відкрити цікаві знахідки, насамперед стосовно тілесности, що за інших обставин було б недоступним через епістемологічні та методологічні перепони. Іншими словами, що можна пізнати, коли різні люди, які описують свій життєвий досвід, водночас є критичними постструктуралістськими теоретиками*? Можливість використати знання обох типів – повсякденні й академічні – має епістемологічні переваги. Я обстоюю й методологічність, і епістемологічність: по-перше, автоетнографія на межі між модерним інтерв'юванням і постмодерним теоретичним пошуком може дати цінні осяяння щодо тілесного досвіду в контексті соціальних взаємодій; по-друге, феміністична позиційна теорія завжди підтримувала таке методологічне поєднання. Перше відсилає до шютцівської проблеми розуміння (Schutz 1970), а друге – до епістемологічного питання: чиє знання є найвагомішим для соціальних досліджень? Мене цікавлять обидві теми.

Дослідження на основі інтерв'ю стикаються з шютцівською проблемою розуміння: чи можуть люди розуміти однаково (Schutz 1970)? Як мати певність, що хтось достеменно розуміє висловлене іншою людиною? Для філософів* це питання може бути нерозв'язним. А для емпіриків* воно вказує на методологічний збій в процесі оповіді, по-різному зауважуваний залежно від епістемології.

Як нам розглядати матеріали інтерв'ю (Gubrium and Holstein 1997)? Мета позитивістського інтерв'ювання – отримати від респондентів* об'єктивні, істинні дані, пильнуючи, аби політичні переконання, раціоналізація, стигма, гофманівські «особисті фасади» та інші чинники не спотворили інформації. Дослідники* ніколи не впевнені в точності даних, переймаються, аби респонденти* не фантазували, аби, зрештою, самі «розуміли, про що їм ідеться». Натомість у феноменологічному інтерв'юванні важить автентичність, а «істинність» поступається місцем

суб'єктивному викладу мовця*. Тут лишається обмаль простору для строгої методології з її теоретичними узагальненнями даних і претензіями на порівняння зібраних матеріалів різних періодів і спільнот. Постмодерні дослідження, як я вже зазначала, часто уникають інтерв'ювання взагалі, звертаючись до критики наукового процесу як такого. Автоетнографічні тексти науковців*, які водночас є учасниками* певних спільнот, відкривають нові методологічні підходи до проблеми розуміння. Я не стверджую, буцім питання політичних переконань, раціоналізації, стигми та фасадів зникнуть, коли інтерв'юер* звертатиметься до власного досвіду, проте дослідник* із теоретичним вишколом зможе принаймні внутрішньо дискутувати із собою як учасником* спільноти про засадничі питання досвіду й етики та відобразить це в тексті. Автоетнографія, по суті, пропонує погляд на тілесні вияви соціальних позицій, не доступний для інших методів, – прямий зв'язок між аналітиком* і учасником*, позбавлений шютцівської проблеми передання формулювань *уголос*. У мідівському сенсі внутрішній діалог між *I* та *Me*⁵ може водночас висувати аргументи й контраргументи під час осмислення власного досвіду, дає змогу залучати емоції, ставити під сумнів методологію й епістемологію, історизувати предмет дослідження, при цьому не переймаючись похибками розуміння в усному висловлюванні. Але й тут є методологічні проблеми. Домогтися від чийогось множинного «Я» чесності й послідовності – складне завдання. Втім, бентежні дошукування, чи правильно інтерв'юер* розуміє відповіді респондента*, тут поступаються труднощам перенесення своїх думок на папір (вічна тема).

З епістемологічної перспективи, феміністична позиційна теорія є логічною передумовою автоетнографії щонайменше з трьох міркувань. По-перше, феміністична позиційна теорія змінила стандарт досліджен-

⁵ Джордж Герберт Мід (George Herbert Mead) вважає розум/самість відображенням суспільства, невіддільним від нього. За Мідом, є дві частини самости, які перебувають у постійному діалозі, – *Me* (англ. «мене») та *I* (англ. «я») [зазвичай цих мідівських термінів не перекладають – прим. пер.]. *Me* – це сукупність концептів і цінностей, яку людина засвоює в процесі оцінювання іншими, себто уявлення людини, що про неї думають інші під час безлічі розмаїтих соціальних взаємодій. Своєю чергою, *I* вирішує, як розпорядитися цим знанням, тобто вибирає спосіб соціальної реакції. Тобто, вважає Мід, кожна думка людини є внутрішньою розмовою між *Me* та *I*, й ці постійно повторювані діалоги є, метафорично, продуктом соціальних сигналів від інших людей. Отже, людську думку – як активне відображення соціальних значень – породжує суспільство. Беручи до уваги Мідів аргумент про те, що думка людини є постійною рефлексією соціального досвіду, і шютцівську проблему інтерсуб'єктивності (мовно-мисленневий обмін між людьми не є лінійно однозначним, навпаки, ми ніколи не можемо бути певними, чи оперуємо одними й тими самими значеннями та поняттями), я наполягаю: автоетнографія підхоплює постійний процес рефлексії та застосовує його для теоретизування без ризику неоднозначності, який виникає під час обміну ідеями між мною й іншими людьми. Натомість розмова між теоретиком* і тілесним* соціальним* актором* є діалогом між двома частинами одного «Я». – Коментар Сарі Кровлі спеціально для цього перекладу.

ня на основі інтерв'ю, висунувши твердження, що внесок учасників* спільнот і науковців* у виробництво знань є рівноцінним. Наприклад, коли чорна феміністична думка проблематизує взаємини між об'єктом і суб'єктом пізнання, між тими, хто досліджує, й тими, кого досліджують, вона скорочує ієрархічний розрив між академічним знанням і повсякденним прожитим досвідом, убачаючи в тому й тому потенціал для взаємного збагачення (Collins 1990; McClaurin 2001a, 2001b; Simmonds 1999). Академія та спільноти пропонують, скажімо так, різні набори знань про соціальні взаємини, проте обидві позиції мусять співпрацювати над формулюванням теорії, придатної для людей, а не лише для академічних еліт (Smith 2005). По-друге, згідно з позиційною теорією, соціальне життя необхідно теоретично осмислювати. «Позиційність» означає наявність вивершеної, сформульованої теоретичної позиції, глибоко вкоріненої в особистий досвід і тілесне знання. Це не наївний есенціалізм (мовляв, ти мушиш бути одним* із них, щоб їх розуміти). Як зауважив Дюбойз у своєму концепті «подвійної свідомості», структурна нерівність є видимішою для маргіналізованих груп, ніж для мейнстріму (W. E. B. DuBois 1903/1989). Цю подвійну свідомість слід розуміти як цілісний досвід проживання світу через тіло, а не як вроджене розуміння незмінних рас. Приклад Дюбойза свідчить, що замало мати досвід маргінальності (іншими словами, не всі чорні люди здатні артикулювати теорію расизму, як це зробив Дюбойз); досвід подвійної свідомості має бути теоретизовано, тобто слід поєднати прожитий досвід і аналітичну теорію. По-третє, вивчення прожитого досвіду вимагає й емоції, й аналітики. Воно визнає важливість гніву, суму, розчарування у висловленні досвіду соціального світу. В цьому сенсі позиційна теорія не розщеплює людину на раціональний розум і емоційне тіло, натомість аналізує їх укупі. Це я докладніше розгляну далі.

Я не вважаю, ніби автоетнографія є досконалішим або точнішим способом дослідження. Вона радше стає ще одним інструментом у професійному наборі методів, однак інструментом особливо доречним і продуктивним. Я маю на меті обґрунтувати епістемологічні засади автоетнографії – як їх розумію та практикую: автоетнографія цінує методологічну гібридність, проблематизує загальноновизнаний поділ на модерне та постмодерне, прямо націлена на теоретичне осмислення суспільних явищ, а не підстригання проєктів відповідно до правил опанованих методів. Власне, маю надію за допомоги автоетнографії запобігти ситуації, коли правила методу встановлювали би «взаємини домінування» (Smith 1988, 2005) у наших проєктах виробництва знань.

Коротка історія й огляд літератури з автоетнографії

Що таке автоетнографія, звідки бере початок, хто її пише? Цей термін уживають кілька дослідників*, іноді із суперечливих методологічних позицій. Аби подолати позитивістську прив'язаність до вимоги об'єктивно дистанціюватися від даних, цей метод залучає особистий

життєвий досвід дослідника* як матеріал для теоретичного аналізу. Якщо науковець* записує інтерв'ю, збираючи емпіричні дані, а водночас і сам* належить до досліджуваної спільноти, чом би не застосувати щось на кшталт самоінтерв'ювання? Для більшості автоетнографів* ідея звести нанівець дистанцію між дослідником* і досліджуваними є очевидною. А от мета автоетнографічного письма лишається предметом полеміки. Про що можна спробувати повідомити за допомоги автоетнографії? Я пропоную короткий огляд історії методу та розгляну три основні форми автоетнографії, що, сподіваюся, дасть уявлення про її поточний стан, а також окреслю найважливіші дискусії на цю тему.

Автоетнографія походить від етнографічної традиції в антропології, вона не є новим методом. Ще 1975 року Гайдер (Heider) упровадив термін *автоетнографія* на позначення прямої мови *респондента** з мінімальним утручанням інтерв'юера* (Chang 2007; Reed-Danahay 1997). З перспективи постколоніальної теорії, «колонізовані» суб'єкти прагнуть отримати бодай частковий контроль над антропологічним текстом, тому розглядають саморепрезентацію як спосіб зменшити владу науковців* із метрополії над досліджуваними «іншими» (Pratt 1994). Однак сьогодні такий підхід радше назвали би дослідницьким інтерв'ю, ніж автоетнографією в сучасному розумінні, яка є дослідницьким письмом про власний життєвий досвід. І хоча подеколи назву методу досі вживають у наведеному вище значенні (Besio and Butz 2004; Butz and Besio 2004; Reed-Danahay 1997), усе ж частина «авто-» нині частіше вказує на дослідника*, ніж на досліджуваних. Геяно 1979 року означив автоетнографію як метод, «коли антропологи збирають і записують етнографії “своїх людей”», де інсайдерський статус «місцевих як етнографів*» є засадничим (Науано 1979, 99). Сам Геяно вперше почув цей термін 1966 року на навчальному семінарі про етнографічне дослідження народу кікую [Kikuyu], що його здійснив 1938 року дослідник із народу кікую. Вочевидь, коли етнограф – представник кікую презентував свою працю, білі африканці* заперечували деякі його тези, проте відстежити логіку дискусії було важко: полеміка перейшла в надто палку суперечку. Геяно пише: «Ця дискусія поставила питання руба щодо оцінювання вагомості антропологічних даних залежно від зацікавлень, походження й інших характеристик польового дослідника*» (Науано 1979, 100). Цей приклад засвідчує перспективність підходу «місцеві як етнографи*» порівняно з «етнограф* стає місцевим*», хай навіть останній вивчить мову. Звідси методологічне питання: чи можуть білі африканські дослідники* дістати вичерпніші знання про народ кікую, ніж «місцеві» дослідники* з народу кікую? Адже одні й другі є етнографами*. Важко уявити, ніби автентичний досвід людини, яка росла серед кікую, може програти досвіду «немісцевих» – бодай за критерієм тривалості перебування «в полі».

Двоє науковців, Андерсон і Пламер, вивчають історію автоетнографії та створення життєписів (друге тут розглянемо побіжно) в етнографічній традиції символічного інтеракціонізму Чиказької школи (Anderson 2006a; Plummer 2001). Вони пов'язують автоетнографічний метод із низкою класичних соціологічних публікацій: монографія-

ми «Польський* селянин* в Європі й Америці» Томаса та Знанецького (Thomas and Znaniecki, "The Polish Peasant in Europe and America", 1920), «Волоцюга» Андерсона (Anderson, "The Hobo", 1923), «Закуток Толлі» Лебова (Liebow, "Tally's corner", 1967), «Спільнота вуличного рогу» Вайта (Whyte, "Street Corner Society", 1969), «Навички руки» Саднова (Sudnow, "Ways of the Hand", 1978). Натоді такі розвідки ще не вирізняли як самостійний жанр, проте біографії етнографа* і студентів*, їхні неформалізовані польові досвіди завжди були тісно пов'язаними з того стибу етнографією, яку заохочував Роберт Парк (Robert Park), безумовний патріарх цієї школи (Anderson 2006a). Андерсон описує, як Парк «закликав багатьох студентів* розкривати свої соціологічні зацікавлення в контекстах, наближених до власних життів, у сферах, з якими вони явно самоідентифікуються» (Anderson 2006a, 375). Саме цей різновид етнографії, коли дослідник* живе серед досліджуваних, аби безпосередньо розділити їхній досвід, здатен скоротити дистанцію між ними. Й хоч, як поясню невдовзі, жодна з названих праць не є автоетнографічною за моїм визначенням, розвинута Чиказькою школою етика глибокого занурення стала предтечею так званого постмодерного повороту.

Лорель Ричардсон у своїх численних текстах обстоює постмодерне долання розриву між оповідачем* і реципієнтом*, наукою і літературою, автором* і читачами* (Richardson 1991, 1994, 1997, 2000, 2002). Вона ставить питання: чом би дослідникам*, які шукають теоретичного пояснення різних життєвих досвідів, не писати про власний досвід як учасників* спільнот? Писання про себе як про об'єкт дослідження стало можливим завдяки постмодерному повороту й, відповідно, критиці позитивістської соціальної науки з її претензіями на істинність (див. також Clough 1997; Collins 1992; Denzin 1994). Суголосно пропонованим у цьому посібнику методологічним новаціям щодо інтерв'ювання, науковці* з постмодерними поглядами визнають, що дослідники* та респонденти* спільно виробляють знання, але постмодерністи* ще додають міркування про історичну ситуйованість суб'єктності в часі та просторі, передусім коли йдеться про владу та соціологію знань. Власне, «Я» дослідника* та «Я» учасників* спільнот разом перебувають у ширшому історичному й політичному контексті, що не обмежується конкретним місцем збору даних.

У публікаціях можна вирізнити щонайменше три форми автоетнографічного письма: евокативну, аналітичну й автоетнографію-перформанс. Далі окреслю кожну з них.

Евокативна⁶ автоетнографія

Цю, мабуть, найпоширенішу форму називають по-різному: *емоційна соціологія* (Ellis 1991a), *евокативна автоетнографія* (Anderson 2006a; Ellis 1997) або *щира автоетнографія* (Ellis 1999). Найцитованішою ав-

⁶ То evoke (англ.) – викликати (спогади, посмішку); пробуджувати (почуття). – *Прим. пер.*

торкою таких етнографічних текстів є Керолін Еліс (Ellis 1991a, 1991b, 1993, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2004, 2009; Ellis and Berger 2002; Ellis and Bochner 1996, 2000; Ellis and Flaherty 1992; див. також Bochner and Ellis 2002; Ellingson and Ellis 2008). В її спільній з Артуром Бокнером статті найповніше описано історіографію цього підходу (Ellis and Bochner 2000). Еліс ставить собі за мету «розширити етнографію, включивши в неї відверті, автобіографічні, художні тексти» через залучення «чутливого дослідницького “Я”, емоцій, тілесного та духовного виявів», урахування «моральних, етичних і політичних наслідків» етнографії, «відображення розмаїтих голосів» у діялозі, що «позиціонує читачів* і “суб’єктів” як співучасників*», через «прагнення до злиття соціальних наук і літератури» (Ellis and Bochner 2000, 669). Така автоетнографія намагається викликати в читачів* відчуття прожитого емоційного досвіду, тому означення *евокативна* є найдоречнішим для цієї форми письма. Пишучи від першої особи, з яскравими викладами розмов, взаємодій і спогадів, Еліс створила низку пронизливих текстів, що слугують за приклад такого письма. В них авторка описувала події власного життя, як-от загибель молодшого брата в авіакатастрофі (Ellis 1993), смерть близького партнера внаслідок тривалої хвороби (Ellis 1995), вистраждане спільне рішення щодо аборту (Ellis and Bochner 1992), рутинний догляд за хворою матір’ю (Ellis 1996) та «незначні тілесні вади» на кшталт шепелявості (Ellis 1998). До взірців такого письма належать і публікації студентів* Еліс, де ті описують досвіди в екзотичних танцях (Rambo Ronai 1992), буття дитиною людини з розумовими вадами (Rambo Ronai 1996), сексуального та фізичного насильства, пережитого в дитинстві (Rambo Ronai 1995, 1996), тощо. Такі тексти переносять читачів* у темні й болісні закутки їхньої власної пам’яті або, якщо подібних досвідів немає, відкривають на них перспективу. Автоетнографи* прагнуть, аби читачтво *відчуло* їхнє письмо. Під час або після читання таких текстів я нерідко мушу перериватися, щоб звести дух чи витерти сльози. Цей стиль таки збуджує емоції, не зраджуючи означення «евокативний».

Традиційні емпірики* часто не приймають евокативного наміру цього різновиду автоетнографії. Докладно цитуючи відгуки на власні автоетнографічні спроби, Голт (Holt 2003) і Спаркс (Sparkes 2000) пишуть, як важко публікувати тексти цього жанру з огляду на неоднозначне та суперечливе ставлення до методу. Критики* вказують на «неприйнятні критерії» зведення емпіричного матеріалу до одного випадку, на неетичність використання в дослідженні власного досвіду, на нестачу «науковості». Інші рецензенти* закидають евокативній автоетнографії недостатню аналітичність, що може призвести до «самопоглинання» (Anderson 2006a). Тому Голт і Спаркс, а також Клоф (Clough 1997), пропонують авторам* таких текстів корисні поради, а рецензентам* – альтернативні критерії оцінювання. Певно, найнищівніша критика евокативної автоетнографії пролунала від Гінгрича-Філбрука (Gingrich-Philbrook 2005): мовляв, це низькопробний літературний «бурлеск» і самовдоволенний академічний елітизм. Он як! Зізнаюся, чула таке й про себе, хай і в менш категоричних висловах: буцімто новий

методологічний підхід загрожує узурпувати кількасотрічну літературну традицію. Пишучи в стилі, ближчому до художньо-літературного, ніж соціальнонаукового, я сумніваюсь у своїх уміннях: чи вдасться мені збудити читацькі емоції? Маю надію, якщо евокативні автоетнографи* не домагатимуться високої художньої цінності своїх текстів, а натомість скерують зусилля на теоретичні завдання (чи то евокативні, чи то аналітичні), то літературні критики* не вбачатимуть у їхніх працях конкуренції художньому письму. Ба більше: розуміння, що в досліджуваних ситуаціях описано реальні події з життя автора*, дає читачам* змогу зосередитися на інтерпретації життєвого досвіду, а авторам* – свободу вираження їхньої (нашої?) естетики.

Аналітична автоетнографія

Перейдімо до наступного різновиду. Андерсон описує другу форму автоетнографічного письма як «аналітичну автоетнографію», чії завдання є типовішими для соціології (Anderson 2006a). Він, хоч і вказує на поширеність евокативних праць, сам воліє відмежувати свій інтерес у написанні автоетнографії як більш аналітично й реалістично орієнтований, відповідний засадам близької дослідникові Чиказької школи, і закликає авторів* вводити теоретичні роз'яснення як вагомий складник автоетнографічного письма. Так само й Чанг, дотримуючись критерію реалістичності в спробах повернути автоетнографії виразно антропологічне звучання, стверджує, що автоетнографія на аналітичному й інтерпретативному рівнях письма виходить за межі автобіографічних польових нотаток. Чанг пише: «Автоетнограф* мусить пам'ятати, що автоетнографію робить етнографічною її етнографічна інтенція досягти культурного розуміння "Я", тісно пов'язаного з іншими членами суспільства» (Chang 2007, 212). Гриненко-Бейкер висловлює цей етнографічний намір так: «Я переконуюсь: аби достовірно передати історії дівчат-підліток – про смерть, расу, гендер, тілесність, бога, – я мушу також достовірно розповісти історії з мого власного досвіду» (Grinenko-Baker 2001, 406).

Чимало праць аналітичної автоетнографії присвячено гендеру, ідентичності й тілу (Ettore 2005; Munt 1998; Taber 2005), зокрема й мої тексти (Crawley 2002, 2008a; Crawley and Broad 2004; Crawley et al. 2008, 37–38, 49). Ненсі Тейбер цитує та розвиває соціологічну гендерну теорію в статті про те, як учитися та розучуватися «бути жінкою», яку вона написала на основі власного досвіду – армійського, а згодом академічного (Taber 2005). Елізабет Еторе звертається до медичної соціології й фукіянських «технологій себе» в аналізі свого досвіду хвороби (Ettore 2005). Більш того, існує своєрідна негласна традиція, за якою лесбійки, геї, бісексуальні й трансгендерні люди в розвідках із різних дисциплін оповідають свої історії та в цей спосіб теоретизують життєвий досвід, не надто широко публікований і заохочуваний загалом (Gamson 2000; Plummer 1995). (Звісно, у феміністичних колах це вже давня традиція, що сприяє зростанню свідомости, про що писатиму далі.) В оповіданні

життєвих історій відкрите теоретизування тілесності, ідентичностей, сексуальностей, перформативностей і суб'єктностей має аналітичну мету. Приклад активістської, а не суто академічної колекції повсякденних життєвих історій буч і фем, зібраної Джоан Нестле, використала Салі Мунт у своїй антології, де 26 академічних авторок теоретизують буч- і фем-досвіди в автоетнографічних текстах (Nestle 1988, 1992; Munt 1998). Я теж працюю під впливом і всередині цього жанру, свій намір я сформулювала як цілком аналітичний: у який спосіб мій життєвий досвід може доповнити соціальні теорії гендеру, ідентичності й тілесності? У мене є тексти про зв'язок між буч-ідентичністю та культурним розумінням жіночого тіла як неповноцінного (Crawley 2002), про взаємовплив географії з бучністю й формуванням трансгендерної ідентичності (Crawley 2008a), про шютцівську типифікацію [typification] та досвід звіряння про сексуальну ідентичність анонімній університетській аудиторії (Crawley and Broad 2004), а також, у рамках ширшого теоретичного проекту, про зв'язок інтеракціонізму, теорій гендерного перформансу та продукування гендеру через тіла (Crawley et al. 2008, 37–38, 49). Подібно Бетсі Лукал пише про хибне розпізнавання гендеру та соціологічну гендерну теорію (Lucal 1999).

Автоетнографія-перформанс

Третя форма автоетнографії походить від теорії перформансу та переслідує чітку політичну мету – послідовно робити світ прогресивнішим і демократичнішим (Adams and Holman Jones 2008; Clough 2000; Denzin 1997, 2000a, 2003; Holman Jones 2005; Spry 2001). Автоетнографія-перформанс бере початок від студій культури [cultural studies] і студій перформансу [performance studies], тож його неодмінним компонентом є «глибоко залучений драматизований усний наратив» (Langellier 1999, 127), де «описуваний феномен створювано через акт репрезентації. <...> Добрий текст-перформанс мусить бути більш ніж катарсисом; він мусить бути політичним, спонукати людей до роздумів і дій» (Denzin 2000b, 905).

Одним з adeptів автоетнографії-перформансу та куратором щорічної конференції з якісної методології є Норман Дензин (Norman Denzin), який також був редактором посібника з якісних методів дослідження та низки рецензованих часописів, що публікували автоетнографічні тексти. Дензин пояснює політичне значення своєї роботи у світі після 11 вересня [post-9/11] так: «Це, по суті, “революційна культурна політика”, що прагне підірвати неофашистську державну машину. <...> Етнографія-перформанс – щось більше, ніж інструмент визволення. Це спосіб лишатися моральною та політичною людиною. Етнографія-перформанс – це дискурс моральності» (Denzin 2003, 258). Свої праці Дензин спирає на естетиці критичної расової теорії та чорної феміністичної думки, використовуючи перформанс, мистецтво й інші експериментальні форми втілення прогресивних політик. Вони є евокативними та політичними водночас, націленими на зміну свідомости.

Голман Джонс теж виступає за те, щоб наративи були більш зосередженими на тілі та твореними через тіло, й висуває ідею, що ідентичності та повсякденні практики є «перформативними виборами» (Holman Jones 2005, 770). У заголовку «Автоетнографія: робимо особисте політичним» Голман Джонс апелює до фемінізму, втім, не пояснює чітко особливостей зв'язку між перформансом і фемінізмом. В іншій статті, спільній із Тоні Адамсом, указано на подібності між автоетнографією та квір-теорією, адже обидві надають перевагу невизначеності й гнучкості знання перед чіткістю й конкретністю (Adams and Holman Jones 2008). Цікаво, що Адамс і Голман Джонс вважають етнометодологію Гарфінкеля (прописану за 20 років до появи квір-теорії) квір-методологією, де ідентичності формуються відносно інших, а фактори* відповідальні за свої категорії, тож ідентичність є чимось, що вимагає постійної уваги. Можна навести ще багато прикладів автоетнографії-перформансу, що їх щедро продукують конференції під кураторством Дензина та редактовані ним часописи, як-от дослідження привілеїв білості Магнет (Magnet 2006) або обговорення, чи можливо бути «зразковою лесбійкою» та рольовою моделлю, Тайлор (Taylor 2000).

Союзи та полеміки

Навряд чи можливо чітко відокремити три описані вище форми автоетнографії. Між ними є чимало збігів і перехрещень: скажімо, більшість праць, які я означила як аналітичну автоетнографію, є виразно феміністичними та політично спрямованими. Праця Керол Рембо безумовно має евокативну й аналітичну мету (Rambo 2007). Свою статтю я вже згадувала як приклад аналітичної автоетнографії, проте в ній цитую відверто політичну розвідку Еліс, яку опублікував Норман Дензин (Crawley 2002). Ба більше, я не наважилася б однозначно віднести до котроїсь певної категорії текст Елізабет Еторе (Ettorre 2010), в якому авторка докладно описує свій життєвий шлях – від черниці до лесбійки-феміністки та соціологині, – адже вона цитує Райта Мілза (Wright Mills), філософію феміністичного сепаратизму, а також Еліс і Бокнера. Тож надмірно наголошувати на відмінностях між різними формами автоетнографії означало би вдаватися до казуїстики. Втім, суперечки про розрізнення методів за їхніми декларованими намірами є доволі типовими й часто гарячими.

Цілком очікувано на захист «постмодерного повороту» автоетнографії* були змушені раз у раз доводити традиційним реалістам* інтелектуальні можливості автоетнографії (Denzin 1991, 1997, 2000b; Reed-Danahay 2002; і майже всі роботи Ellis and Bochner). Наприклад, одне число «Журналу сучасної етнографії» 2006 року присвячено цій дискусії, й Андерсон презентує в ньому аналітичну автоетнографію, спираючи її на реалістичного штибу етнографії в дусі символічного інтеракціонізму Чиказької школи, яку автор протиставляє дедалі поширенішому евокативному підходу (Anderson 2006a). Йому опонують у цьому ж числі Еліс і Бокнер, які захищають евокативне письмо, закликаючи (зопалу?) «препарувати» аналітичну автоетнографію. Метод Андерсона вони на-

зивають «відчуженою автоетнографією» та, по суті, вказують на недовірність реалістичних епістемологій. Цікаво, однак, що рання збірка праць за редакції Керолін Еліс і Майкла Флегерті містить статтю Джона Геньона (John Gagnon), який теж спирається на «дослідженні суб'єктності» Міда – теоретика, чії роботи тісно пов'язані з Чиказькою школою (Ellis and Flaherty 1992).

Дензин у відповідь на аналітичну автоетнографію Андерсона в тому ж числі «Журналу сучасної етнографії» ще радикальніше закликає відмовитися не лише від аналітичної автоетнографії, а й від Чиказької школи загалом. Своєю чергою, Андерсон критикує своїх критиків* і апелює, за його формулюванням, до конструкціоністської історії Чиказької школи (тут я погоджуюсь) як до реалістичної, проте сенсифікованої, чутливої до реалій окремих людських світів – на протипагу узагальнювальним гранд-теоріям, симпатію до яких йому закидали Еліс і Бокнер (Anderson 2006b). Суперечка триває й далі, що цілком передбачувано. Андерсон є соціологом, а Еліс і Дензин, хоч і мають соціологічну освіту, тепер працюють на кафедрах комунікацій, і Бокнер так само. Тому, схоже, в цих дебатах проявляється дисциплінарна специфіка.

Мене цікавить радше пошук спільної основи та розвиток міждисциплінарних підходів. Як на мене, про недооцінені можливості автоетнографії в цій полеміці найкраще пише Бурньє в тому-таки числі журналу (Burnier 2006). Авторка розглядає свій шлях до автоетнографічного методу як феміністичну відповідь позитивістським дисциплінарним обмеженням. На думку Бурньє, саме автоетнографія дає змогу бути серйозною науковицею-політологинею та *водночас* розширювати дисциплінарне поле засобами саморефлексивного письма. Бурньє робить дуже феміністичний жест (тут натхненницею виступає Патрисія Гіл Колінз), коли пропонує концепт «водночас і/і» [both/and]⁷ задля обґрунтування обох методів (Burnier 2006, 414). Так само Рембо і Гінґріч-Філбрук закликають не протиставляти аналітичне епістемічному й евокативне естетичному (Rambo 2007; Gingrich-Philbrook 2005). Якщо розвести епістемологічні передумови та дисциплінарні дебати стосовно позиційної феміністичної теорії, ми зможемо знайти плідні та, ймовірно, міждисциплінарні способи задіяти в автоетнографії *водночас і евокативний, і аналітичний* наміри.

Феміністична позиційна теорія, тіло та неуникність особистого

Автоетнографія, епістемологічно вкорінена в позиційній феміністичній теорії, може поєднувати в собі реалізм і евокативність. Як Райт Мілз обстоював важливість соціологічної уяви (Mills 1959), так і автоетнографія вимагає рефлексувати щодо соціального устрою (суспільні

⁷ Йдеться про відомий концепт «both/and» («водночас і/і») Патрисії Гіл Колінз, покликаний деконструювати дуальну опозицію «either/or» («або/або»). – Прим. пер.

аспекти) й організації свого приватного життя (особистісні аспекти) (Collins 1990; Denzin 2003; Ettore 2010). Цей Мілзів заклик є надивовижно феміністичним, і тим паче дивно, що досі соціологія та феміністичні епістемології розвивалися відокремлено (Acker 2006; Lorber 2006; Ray 2006; Rupp 2006; Stacey 2006; Stacey and Thorne 1985; Thorne 2006; Williams 2006).

Я зацікавилась автоетнографією під час навчання на магістерській програмі, коли ознайомилася з працями Керолін Еліс. Пишучи свою першу автоетнографічну статтю, я наче досвідчувала зростання (само)свідомості згідно зі старою доброю феміністичною традицією: це глибоко особистий, політично ангажований процес із теоретичним осягненням організації суспільства та структур влади. Болісний, аналітичний і визвольний. Завдяки цьому я ліпше зрозуміла зацікавленість Еліс емоційною автоетнографією, а найбільше мене захопила можливість вписати особисті переживання в ширшу рамку теорії соціального ладу.

Феміністична позиційна теорія може поєднувати аналітичні й евокативні наміри та не відокремлювати наративної й теоретичної частин дослідження. Тут згадаю один цікавий звичай, упроваджений у моєму університеті: публічні заходи кафедри африканських студій розпочинають виконанням пісень, перш ніж перейти до академічних доповідей, і це вказує на те, що немає чіткого розмежування між гуманітарними та соціальними науками. Такі практики втілюють важливу епістемологічну настанову: сутнісні питання – увага до досвіду Африки й африканської діаспори – тут є важливішими, ніж методологічні баталії про те, хто краще вивчає ці культури. В «Антропології чорного фемінізму» Мак-Кларин теж не займає чіткої позиції в методологічних сутичках. Вона пише: «Мене приваблює ідея, що “Я” (авто-), колективність/національність (етно-) та письмо (-графія) разом формують можливості для таких дослідниць, як я, хто постійно шукає теорію, концепт, поворот, що дадуть змогу описати й інтерпретувати антропологію того штибу, з якою я працюю» (McClaurin 2001b, 65).

Феміністичну теорію найчастіше розпізнають як таку, що має на меті подолати вилученість жінок з історії та науки (себто йдеться про ідею, що жіночі студії – це про жінок). Це справді важливо, але, як на мене, не в цьому полягає головне досягнення фемінізму. Набагато значнішим його внеском є епістемологічний поворот: відхід від андроцентричних методів, що фіксували межі дисциплін і посилювали традиційні бінарності й домінування раціонального над емоційним, владних голосів над голосами пригнічених, публічної сфери над приватною, трансцендентної істини над повсякденним досвідом; а також відмова від бінарностей, що уможлиблює одночасність раціонального й емоційного, багатоголосся поглядів та істин, поєднання повсякденних публічних і приватних світів (Collins 1990; Fonow and Cook 1991). Загальною умовою феміністичної роботи є те, що дослідника* неможливо відділити від дослідження. Дослідник* ніколи не є об'єктивним* – у тому сенсі, що ніколи не є вільним* від владних взаємин. Наполягати на об'єктивності означає виконувати, за словами Дони Гаравей, «божий трюк», тоб-

то керуватись уявленням, буцім знання просто існує, наче богом дане (Naraway 1989). Гаравей зазначає, що такий погляд радше приховує владні взаємини, ніж оприявнює їх; феміністки-дослідниці мусять щоразу усвідомлювати своє інституційне положення та відстежувати свою роль у відтворенні влади в процесі дослідження.

Феміністичні епістемології привели до зміни таких традиційних методів, як етнографія й інтерв'ювання (Abu-Lughod 1991; Burnier 2006; Cándida Smith 2002; Chapman Sanger 2003; Ellis and Bochner 2000; Fontana 2002; Oakley 1981; Narayan and George 2002; Plummer 2001; Richardson 1991; Warren 2002). Чимало праць написано про феміністичну ревізію методів (Hesse-Biber 2007; Reinharz 1992). Сучасніші квір-епістемології теж зосереджують увагу на постаті дослідника*, його* вкоріненості в тілі та сексуальній суб'єктності (Gamson 2000; Kong, Mahoney and Plummer 2002). Також феміністичні та квір-епістемології мають багато спільного з інтеракційними підходами. Пламер показує, що будь-які описи життєвих історій «поєднують тілесне й емоційне “тваринне буття” [brute being] з раціональним та ірраціональним “розумного суб'єкта”» (Plummer 2001, 395).

Тіло та прожиті досвіди є основою феміністичних позиційних епістемологій. Дороти Сміт робить спробу описати цей «дослідницький метод, що відштовхується від самого буття» (Smith 1992, 88). Вона пише: «Я наголошую, що наш жіночий досвід укорінено в тілі. <...> Картезіянський суб'єкт не бере до уваги тіла, а отже, не зважає на обмеженість локальних історичних особливостей часу, простору та взаємин» (Smith 1992, 89). В інституційній етнографії Сміт вихідним є погляд на те, як людина рухається через інституції, як інституції й тексти – авторка називає це *взаєминами домінування* – визначають, ким може бути особа та як буде прожито її життя. Дослідниця зазначає, що «для такого соціологічного письма не існує погляду ззовні, немає нейтральної позиції, з якої є можливим безсторонне письмо» (Smith 1999, 8). І всю свою наукову діяльність Сміт у певному сенсі скерувала на розвиток методологічної свідомості в соціальній теорії. Вона пише: «Ми беремо позиційність жінки та поселяємо дослідницю в її тіло, в її життєвий світ, де сплітаються теорія та практика, де теорія і є практикою» (Smith 1999, 7).

Створюючи «соціологію для людей», Сміт наполягає, що інституційну етнографію не можна обмежувати епістемологічними границями чи окремими методами (Smith 1992; Smith 2005). Інституційна етнографія має на меті використовувати всі необхідні методи, що допоможуть дістатися вістря проблеми – взаємин домінування в соціальній організації. І хоча проєкт Сміт інтерпретує знання в постструктуралістський спосіб – як конструйоване, – авторка також уважає своє дослідження марксистсько-матеріалістичним. На відміну від психоаналітичного матеріалізму, для якого суб'єкт є конституйованим неусвідомлюваними бажаннями, матеріалізм Сміт значно більш соціологічний: науковиця досліджує, як Просвітницький проєкт залучає до соціальної взаємодії відкритий світ текстів-медіаторів, що структурують взаємини між людьми (Denzin 1997, 59–60; Smith 1988, 1990, 1999, 2005). Сміт пише:

«Текст у своєму й матеріальному, й символічному аспектах поєднує щоденні/щонічні локальні обставини нашого життя із соціальними взаєминами домінування» (Smith 1999, 7). Тож для Сміт фактор* не є ні трансцендентним*, ані дискурсивним* у постструктуралістському сенсі. Досвід є локалізованим, контекстуальним і матеріальним, хоча й часто не надається до теоретичного осмислення його носіями*, адже текстуальні взаємини домінування залишаються невидимими в їхньому повсякденному житті. Звісно, було би добре, якби Сміт так само критично проаналізувала расу.

Небілі феміністки з академії та з-поза неї рухалися в спільному керунку та вписували себе в структуру знань через описи своїх досвідів, що виразно демонструє відома антологія «Міст, званий моєю спиною» («This Bridge Called My Back»). Тут Ірма Мак-Кларин веде генеалогію від фемінізму та критичної теорії раси, залучає твори та промови Соджернер Трут (Sojourner Truth), Фредерика Дугласа (Frederick Douglass), Вільяма Дюбойза, Іди Велс (Ida Wells), Анни Купер (Anna Cooper) і Зори Ніл Гарстон (Zora Neale Hurston)» (McClaurin 2001a, 5), а також праці феміністичної критикині культури бел гукс (bell hooks), соціологині Патрисії Гіл Колінз, історикині Елізабет Фокс-Дженовез (Elizabeth Fox-Genovese), фахівчині з феміністичної позиційної теорії Ненсі Гартсок (Nancy Hartsock) і поетки Нікі Джіованні (Nikki Giovanni). Мак-Кларин використовує концепт «подвійної свідомості» Дюбойза – про те, що люди, які досвідчили пригнічення, мають водночас і свідомість мейнстрімного суспільства, і свідомість пригніченої групи (DuBois 1903/1989), – щоби показати: чорні жінки були змушені розвинути свідомість «множинності» [consciousness of “multiplicity”], а також виступати проти традиції, аби писати тексти чорного фемінізму (McClaurin 2001a, 2001b).

Патрисія Гіл Колінз є широко званою як авторка визначальної праці «Чорна феміністична думка» (Collins 1990). Як і Сміт, вона досліджує життєвий досвід, спираючись на феміністичній теорії, соціальній теорії марксизму, соціології знання та постмодернізмі. Проте Колінз залучає також критичну теорію раси й афроцентричну філософію, які беруть до уваги множинність голосів, а не лише домінантний голос інтелектуала*, стоїть на концептуальній позиції «водночас і/і», щоб «зняти проблему суб'єктивності й об'єктивності у виробництві наукового знання» (Collins 1990, xiv) і теоретизує позицію «сторонньої всередині» [outsider-within], типову для чорних хатніх працівниць (Rollins 1985) і для самої авторки, чорної жінки в традиційно андроцентричній і евроцентричній білій академії. В соціології знань Колінз виступає з марксистської позиції, наполягає на владній структурі знань і слушно зауважує, що надмірна зосередженість на конструкціонізмі призведе до нехтування жорстокими реаліями життя в обставинах нерівності.

Епістемології обох авторок, Сміт і Колінз, зіперто на досвіді структурних нерівностей, що вже кілька століть визначають історію Заходу, зокрема й усю історію Сполучених Штатів. Тож феміністичну позиційність укорінено в тілесному досвіді й такій соціології знань, що мусить уміщати знання в історичний контекст. При цьому, відповідно до

феміністичної позиційної теорії, і Сміт, і Колінз пильнують, аби не потрапити в пастку есенціалізму. Колінз пише: «Чітка дефініція, що таке чорний фемінізм, дасть нам змогу уникнути матеріалістичної позиції, для якої категорії “чорна” й/або “жінка” визначають відповідний досвід, що автоматично встановлює варіанти чорної й/або феміністичної свідомості. <...> Але в дефініції чорної феміністичної думки слід також остерігатись ідеалістичної позиції, коли ідеї оцінювано окремо від груп, які ці ідеї створили. <...> Гадаю, чорна феміністична думка містить спеціальне знання, сформоване афроамериканськими жінками, яке показує позиційність чорних жінок і позиційність для чорних жінок. Іншими словами, чорна феміністична думка пропонує теоретичне осмислення реальності чорних жінок тими, хто цю реальність проживає» (Collins 1990, 21–22). Отже, такий підхід визнає сконструйованість гендерних і расових класифікаційних систем, притаманних історичним владним структурам, але й враховує, що особистий досвід соціального пригнічення створює підґрунтя для теоретизування соціального. Себто свідомість є не вродженою, а набутою, її слід розвивати – наприклад, за Сміт, оприявнювати соціальні взаємини домінування.

Норман Дензин ґрунтовно дослідив феміністичну позиційну теорію, зокрема праці Сміт і Колінз, і дійшов висновку, що цей проєкт є надто утопічним, аби мати політичний вплив (Denzin 1997). Він відкидає реалістичний підхід і закликає до проєкту письма-перформансу, що його вважає більш активістським і ангажувальним. Думаю, ані Колінз, ані Сміт не пристали би на Дензинове твердження про кінець реалізму (Denzin 2006), адже позиції обох науковиць зіперто на емпіризмі – повсякденному людському досвіді. Ба більше, Дензин пропонує образ «етнографа* як публічного інтелектуала*, який продукує та заохочує культурну критику» (Denzin 2003, 259). Мені цей поворот до чистих, незайманих політик нагадує невдале відродження ідеї про етнографа* як речника* мас. Уявляю, як Колінз поцікавилася б: «І хто ж ці публічні інтелектуали*?» Розуміння практичних життєвих досвідів потребує багатоголосся, лише голосу публічних інтелектуалів* замало.

З позиції «водночас і/і», яку обстоює чорна феміністична думка, добре видно, що, хоч ідентичності вкорінено в наративі та дискурсі, хоч їх зіперто на сконструйованих історії, часі та контексті, втім, щонайменше для учасників* відповідних соціальних груп водночас є правдою, що їхній життєвий досвід, їхні ідентичності, місця та спільноти, а надто досвід нерівності є реальними в марксистському значенні. Ці дві реальності співіснують у прожитому досвіді. Можна оцінювати теорію за тим, що вона здатна прояснити з-поміж доти туманного, – розглядати багатоголосся як позитивну ознаку роботи, водночас не оминаючи реалістичного проєкту опису світу, хай навіть цей світ існує лише у формі чийогось досвіду. У цьому сенсі й аналітичний, і евокативний підходи є значимими та корисними, інформативними та прояснювальними – «водночас і/і», а не «або/або». Недарма такий погляд на соціологію притаманний праці Генрі Рубіна, який розглядає й досвіди учасників* спільноти, й інтелектуальну критику знань, навіть коли ці позиції розбігаються.

Автоетнографічне письмо як самоінтерв'ювання

Автоетнографія, на мою думку, є також розширеною формою активного інтерв'ю – як його означили та представили в цьому посібнику щонайменше в трьох інтерпретаціях Голстін і Габріум (Holstein and Gubrium 1995). Спершу автори пишуть про це у вступній статті до першого видання збірника: «Жоден метод дослідження неможливий поза культурним і матеріальним світом» (Holstein and Gubrium 1995, 11). Як дослідники* ми є й завжди були вкоріненими в матеріальний світ. Об'єктивної позиції не існує, навіть коли ми аналізуємо соціальні групи, до яких не належимо (наприклад, коли білі досліджують афроамериканські спільноти). Вдруге, описуючи підхід активного інтерв'ювання, Голстін і Габріум зазначають: «Ми переосмислюємо інтерв'ю як ситуацію, коли респонденти*, заохочувані дослідником*, у взаємодії *конструюють* спільну версію реальності, а не просто постачають дані» (Holstein and Gubrium 1995, 14). Якщо вважати інтерв'ю місцем «спільної дії» (Plummer 2001, 399) «респондента*» й інтерв'юера* (надто коли інтерв'юер* є учасником* спільноти), навіщо ігнорувати чи вуалювати взаємини дослідника* з «полем», предметом вивчення та життєвим досвідом у досліджуваній проблемі? Й третє: «інтерв'ювання є безперервним процесом» (Gubrium and Holstein 2002). Пишучи аналітичні тексти, науковці* інтерактивно – в мідівському сенсі – обмірковують епізоди інтерв'ю, перебіг польової роботи й/або опитувань фокус-груп, вони подумки говорять із респондентами* та про них. То чом би не поширити формат інтерв'ю на самоопитування? Адже дослідники*, ймовірно, проводять його постійно, хай усвідомлюють це чи ні.

Отож як писати автоетнографію? Я вже казала, що немає виняткового способу визначення та створення автоетнографічного тексту. Однак спробую запропонувати кілька кроків і орієнтирів. Насамперед зазначу, що з-поміж п'яти головних характеристик Андерсонової аналітичної автоетнографії я загалом згодна з чотирма, а саме: 1) аналітична рефлексивність; 2) видимий* і активний* дослідник*; 3) діалог з інформантами* поруч з діялогом із собою; 4) дотримання теоретичного принципу розуміння прожитого досвіду (що може мати, як я вважаю на відміну від Андерсона, епістемічну чи естетичну мету) (Anderson 2006a). З Андерсоною позицією щодо участі в спільнотах я не погоджуюсь, але про це згодом.

Моя практика свідчить, що автоетнографія є найефективнішою як частина більшого проєкту інтерв'ювання чи польових досліджень, або навіть роботи тривалістю в ціле життя, але не як швидка рефлексія в межах малого проєкту. Як адепт аналітичної рефлексивності Андерсон пише: «Вона передбачає усвідомлений самоаналіз, керований бажанням ліпше зрозуміти себе й інших через вивчення своїх дій і уявлень співвідносно й у діялозі з цими іншими» (Anderson 2006a, 382). А отже, рефлексії щодо власного життя можуть бути продуктивнішими, якщо водночас брати до уваги життя інших в соціальному контексті. Ба більше: Андер-

сон уважає, що автоетнографія прагне до аналітичності, й означає її як «широкий набір практик, що виходять за межі даних і скеровані на розвиток, удосконалення та розширення теорії» (Anderson 2006a, 387). Моя думка аналогічна: річ у науковій строгості – в сенсі концептуальності, а не в реалістичному сенсі «зрозуміти все правильно». Як на мене, найвагоміші критерії якості будь-якого проєкту – чи містить він ретельне опрацювання літератури, чи має задекларовану методологію та емпіричну базу (дані? мистецтво? наратив?) і чи все це розглянуто в ширшому контексті теоретичної академічної дискусії.

Замало просто сісти й швиденько наклацати свої думки щодо якогось випадкового досвіду: такий текст не матиме переконливого зв'язку з академічною та неакадемічною літературою, виразного соціального й локального контексту. Згідно з моделлю «активного інтерв'ю», такі міркування про поодинокий соціальний досвід не будуть строго науковими, тож уважати їх серйозним дослідженням, на мою думку, не можна.

Так само й автоетнографія не передбачає трансцендентного суб'єкта у вільному польоті абстрактних ідей: ключем до цього методу стає авторська ситуйованість у часі, місці та контексті, відповідно до взаємин домінування. Я вже писала, що розглядаю автоетнографію як «автобіографію навиворіт» (Crawley 2002). Автобіографія оповідає про життєві лабіринти видатних осіб. Я ж пишу автоетнографію, бо я – звичайна людина; мій життєвий досвід є цікавим тому, що моє соціальне становище є типовим та інформативним для ширшого проєкту, який має на меті зрозуміти, як працює влада в повсякденні. Увага до буденних пасток пересічних подій, упорядкованих через тексти, взаємодії та соціальні структури, – як-от до випадку з вимушеним вбиранням сукні в ролі дружки нареченої (Crawley 2002) або досвіду чернецтва (Ettorre 2010) – висвітлює взаємини домінування в наших життях. Організуючи ці зв'язки в аргументи, я зосереджуюся радше на концептах, ніж на хронології свого досвіду, – щоб обґрунтувати інтерпретації, а не просто переказати своє життя.

Мій улюблений формат автоетнографії, поєднуючи евокативність і аналітичність, залучає «сцени» відрефлексованого життєвого досвіду, що підлягають подальшому теоретичному аналізу. «Сцени» особистого життя емоційно зачіпають аудиторію, а аналітичне «Я» одночасно перетворює цей життєвий досвід на власну теорію соціального становища. Повторювані спогади, які регулярно виринають у повсякденні, з'являються раз по раз тому, що люди регулярно намагаються теоретизувати себе, хай і для себе самих (Crawley 2008b). Ці спогади ніколи не є випадковими. Протягом життя відбуваються тисячі подій, і якщо певні згадки повертаються, ймовірно, вони стосуються тієї недопоясненої частини «Я», якій намагається дати раду, в науковий спосіб чи ні, «учасник* спільноти, що стає етнографом*». Чанґ влучно формулює: «Коли автоетнографи* залучають досвід минулого, вони не колекціонують випадкові шматки фрагментованих спогадів. Вони радше відбирають те, що відповідає темі дослідження та вимогам до збору даних» (Chang 2007, 212). Іншими словами, сам акт аналітичного чи естетичного фо-

кусування на певному об'єкті визначає, котрі спогади спливатимуть на поверхню свідомости.

Кількох підказок щодо структури автоетнографічного тексту, як і низки наведених тут прикладів, може бути замало для того, щоб автоетнографи*-початківці* дістали чітке уявлення про добре автоетнографічне письмо. Крім окреслених вище кроків і акцентів, запозичених зі статті Андерсона, є ще чимало інших джерел про автоетнографію та її творення. Наприклад, спеціальний випуск «Якісних досліджень» [“Qualitative Inquiry”] 2000 року було присвячено критеріям оцінювання «альтернативних підходів у якісних і етнографічних дослідженнях». У цьому числі Еліс, Бокнер, Ричардсон, Дензин і Клауф спершу висловлюють цілком постмодерне небажання встановлювати стандарти, але зрештою кожне називає критерії (тут їх не перелічуватиму), що їх застосовує в рецензіях для академічних часописів, – і вони теж є джерелом чудових ідей.

Тілесність має значення: про деякі перестороги й обмеження автоетнографії

Автоетнографія надто вільна, щоб керуватися жорсткими приписами, але й вона має певні табу. Я коротко викладу деякі застереження: спершу щодо етичних аспектів оповідання про інших людей у вашому житті, а потім – щодо приналежності до спільноти.

Працюючи над автоетнографічною розвідкою, необхідно зважати на людей, про яких оповідаємо, коли описуємо власні життєві досвіди. Чиюсь особу неможливо приховати (наприклад, матері), чиюсь можна легко вгадати (сестри чи брата, колишньої партнерки чи партнера). Де-хто просто не хоче бачити своє ім'я в публікації, навіть у тривіальному контексті. Чи можна за потреби приховати особу людини? Чи припустимо називати реальні імена, хай і без прізвищ? Незалежно від настанов університетської етичної комісії [IRB – institutional review board], варто подумати, чи ви не ризикуєте втратити подругу або друга, а якщо так – чи можливо реалізувати намір в інший спосіб. Я закликаю дбати про науковий задум, а не «смаковитість» змісту. Опис випадку, що ніяк не збагатить викладу чи аргументації, не вартий друку. Але навіть якщо він вдало доповнює дослідження, варто бути завбачливими та не вводити деякі теми чи взаємини в академічний текст. Це не означає, ніби деякі теми є неприйнятними. Скажімо, зараз я пишу автоетнографію про буч-сексуальність, і для цього зосереджуюся на своїх думках, почуттях, досвіді *мого тіла* під час сексу, але водночас умисне вилучаю вказівки на час або конкретні стосунки. Автоетнографія – це про мій досвід, оповідання історій про інших не є частиною задуму та може бути неетичним. Я волю тримати планку власних стандартів вище, ніж велять рекомендації етичної комісії.

І останнє застереження, стосовно засад феміністичної позиційної теорії та проблеми приналежності до спільноти: про що я можу писати як учасниця? Андерсон покликається на концепт Адлерів (Adler and

Adler 1987), які розрізняють «внутрішній» і «зовнішній» статуси «дослідників*-членів* спільноти»: перші народилися чи живуть у досліджуваному середовищі, а другі прийшли ззовні й так захопилися своїм полем, що воно стало справою цілого життя (Anderson 2006a). Андерсон схвалює обидві позиції. Я – ні. «Зовнішні» дослідники*, на мою думку, не можуть писати автоетнографію, ґрунтовану на феміністичній позиційній теорії. Ця теорія виходить із важливої аксіоми: будь-хто може вивчати життєвий досвід інших, адже позиційність є набутою. Безумовно, нікого не можна позбавити права говорити про соціальні нерівності. Але якщо писати про соціальне становище (гендер, расу, клас, сексуальність) автоетнографічно, а не просто етнографічно, то досвід цього становища має бути твоїм особистим – у твоєму тілі, – бо інакше ризикуєш колонізувати голоси маргіналізованих людей. Ризикуєш переоцінити свої висновки: прийти й зрозуміти чийсь досвід – не те саме, що пройти крізь нього й *стати* тим, хто цей досвід проживає; передусім тому, що *зовнішній* дослідник* завжди має вибір покинути поле*. Для мене це головний принцип автоетнографічного методу: якщо дослідники* мають змогу хоч колись «покинути поле», їхня робота є етнографічною (як на мене, цілком чесний і академічно вартісний внесок), але аж ніяк не автоетнографічною.

Позаяк моїм зацікавленням в автоетнографії, як і центральною темою феміністичної теорії, є осмислення головних структурних соціальних нерівностей (які зазвичай прописано на видимому тілі, як-от категорії статі й раси чи культурний капітал, що супроводжують класову стратифікацію), ці досвіди неодмінно мусять бути тривалими та глибоко прожитими, тоді як змога покинути поле не забезпечує такого «прожитого досвіду» в обставинах неунікної соціальної нерівності. Евокативність таких досвідів, власне, й полягає в усвідомленні, що ми не можемо вийти з расованого чи остатевленого тіла, що мусимо скрізь і завжди на нього зважати (Crawley et al. 2008). Це усвідомлення збудує всеохопну лють, якої не пізнати тим, хто обмежуються етнографічною «приміркою» ролі, хоча, сподіваюся, цю лють можливо виразити в описових автоетнографічних проєктах. Це умова автоетнографії як проєкту тілесного досвіду: досвіди, заявлені як автоетнографічні, мусять, скажімо так, природно відбуватися в повсякденному житті, а не починатися згідно з планом польових досліджень.

Наведу приклад чудової етнографічної праці Ваканта про боксерів із бідних кварталів, переважно чорних чоловіків (Wasquant 2003). Ця розвідка сповнена саморефлексії, проте її не можна назвати автоетнографічною (чого автор і не робить), бо Вакант-дослідник має змогу приходити в поле та йти з нього за власним бажанням. І хоча те, якою мірою Вакант ужився в поле, може правити за взірць доброго польового дослідження, було би методологічним перебільшенням сказати, ніби автор став дійсним учасником спільноти (чорним чоловіком із бідного кварталу?). Якби Вакант описував свій досвід в автоетнографічний спосіб, то як білий чоловік французького походження в привілейованій академічній позиції він мусив би рефлексувати над своєю білістю та своїми

привілеями під час роботи в полі (це наближено до авторових намірів у книжці). Чим не є автоетнографія, можна побачити також на прикладі Ериха Гуді (Goode 2002). Дослідник пише про неопублікований, «провальний» польовий проєкт, де є епізод про його (випадковий?) секс із жінкою, яка вважала себе «товстою». Гуді називає це автоетнографією, але я не погоджуюся. Рефлексії про те, як уникнути небажаних обставин у майбутніх дослідженнях, може, й корисні, але з погляду феміністичної позиційності прихід дослідника* в поле з дослідницькою метою не робить його* згодом «людиною зі спільноти».

Суголосно з феміністичною позиційною теорією, мені в автоетнографії йдеться насамперед про такі досвіди нерівностей, що тривають ціле життя, і про те, як вони впливають на мої тіло та самосвідомість (див. Crawley 2008a; Crawley et al. 2008). Подібно до буч-ідентичності в субтропічному кліматі, про яку я міркувала на початку цього тексту, сексуальність і гендерна ідентичність є довготривалими виробленнями ідентичності, записаними на тілі та прожитими через нього (так само й досвіди раси, етнічності та класу, що не означає, ніби вони є незмінними). Це недоступно тим, хто приходять у «поле» ззовні та на обмежений період. «Зовнішні» дослідники* можуть працювати над аналітичною автоетнографією дозвілля – як, скажімо, Андерсон досліджує скайдайвінг, – і це може змінити їхні життя, однак не замістить проблем утілених соціальних нерівностей. Бути учасником* спільноти, жити в ній є головною передумовою для автоетнографії про структурні нерівності, писаної з перспектив феміністичної позиційності. Це означає, наприклад, що білі люди можуть говорити про свій досвід білоти, але прийти в чорну спільноту подивитись, «як воно бути чорними», – це не автоетнографія. Це буде польовою роботою, виконаною ліпше чи гірше, поверховіше чи глибше, й усі знання, отримані з цього проєкту, потребують вправного маневрування, щоб уникнути ризику колонізувати голос Іншого*. Я не маю наміру визначати ієрархію між методами етнографії й автоетнографії. Кожен метод здатен багато чого навчити й жоден не може претендувати на істинніші чи реалістичніші результати. Але різницю я бачу в тому, що тоді як в етнографії дослідник* *розпочинає проєкт*, в автоетнографії – рефлексує над уже прожитим досвідом із власного життя, з якого неможливо вийти.

Заключне слово

Автоетнографія з перспективи феміністичної позиційної теорії пропонує серйозне, скрупульозне аналітичне й/або евокативне дослідження прожитого досвіду науковця* як учасника* спільноти. Вона прагне оприявнювати конструйованість знань, політичність, суб'єктність, методологію та має чималий потенціал, не доступний багатьом іншим методам. Однак це лише один інструмент із методологічного набору інструментів, і його слід застосовувати особливо обачно, зважуючи твердження та зважаючи на етику. Автоетнографія не претендує на розв'язання теоретичних проблем буцімто від імені есенціалізованих

мас. У кращому разі вона здатна пролити світло на взаємини домінування та поєднати голоси учасників* спільнот із теорією, але мусимо розуміти, що жоден метод не може представляти «народ» або проголошувати істину в останній інстанції. Наукову роботу, зокрема автоетнографію, варто розуміти як частину колективного діалогу, який ми називаємо конструюванням знань.

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against culture." *Recapturing anthropology: Working in the present*, ed. by R. G. Fox, 137–162. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Acker, Joan. 2006. "Introduction: 'The Missing Feminist Revolution' symposium." *Social Problems* 53: 444–447.
- Adams, Tony E., and Stacy Holman Jones. 2008. "Autoethnography is queer." *Handbook of critical and indigenous methodologies*, ed. by N. Denzin, Y. Lincoln, and L. T. Smith, 373–390. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Adler, Patricia A., and Peter Adler. 1987. *Membership roles in field research*. Newbury Park, CA: Sage.
- Anderson, Leon. 2006a. "Analytic autoethnography." *Journal of Contemporary Ethnography* 35: 373–395.
- Anderson, Leon. 2006b. "On apples, oranges, and autopsies: A response to commentators." *Journal of Contemporary Ethnography* 35: 450–465.
- Besio, Kathryn, and David Butz. 2004. "Commentary: Autoethnography: A limited endorsement." *The Professional Geographer* 56 (3): 432–438.
- Bochner, Arthur P. 2000. "Criteria against ourselves." *Qualitative Inquiry* 6 (2): 266–272.
- Bochner, Arthur P., and Carolyn Ellis, eds. 2002. *Ethnographically speaking: Autoethnography, literature, and aesthetics*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Burnier, Delysa. 2006. "Encounters with the self in social science research: A political scientist looks at autoethnography." *Journal of Contemporary Ethnography* 35: 410–418.
- Butz, David, and Kathryn Besio. 2004. "The value of autoethnography for field research in transcultural settings." *The Professional Geographer* 56: 350–360.
- Candida Smith, Richard. 2002. "Analytic strategies for oral history interviews." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 711–732. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Chang, Heewong. 2007. "Autoethnography: Raising cultural consciousness of self and others." *Methodological developments in ethnography: Studies in educational ethnography*, ed. by G. Walford, vol. 12, 207–221. Amsterdam, Netherlands: Elsevier.
- Chapman Sanger, Pamela. 2003. "Living and writing feminist ethnographies." *Expressions of ethnography: Novel approaches to qualitative methods*, ed. by R. P. Clair, 29–44. Albany: State University of New York Press.
- Clough, Patricia T. 1997. "Autotelecommunication and autoethnography: A reading of Carolyn Ellis's 'Final Negotiations.'" *The Sociological Quarterly* 38: 95–110.
- Clough, Patricia T. 2000. "Comments on setting criteria for experimental writing." *Qualitative Inquiry* 6: 278–291.
- Collins, Patricia Hill. 1990. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York, NY: Routledge.
- Collins, Patricia Hill. 1992. "Transforming the inner circle: Dorothy Smith's challenge to sociological theory." *Sociological Theory* 10: 73–80.

- Crawley, Sara L. 2002. "They still don't understand why I hate wearing dresses': An autoethnographic rant on dresses, boats and butchness." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies* 2: 69–92.
- Crawley, Sara L. 2008a. "The clothes make the trans: Region and geography in experiences of the body." *Journal of Lesbian Studies* 12 (4): 365–379.
- Crawley, Sara L. 2008b. "Full-contact pedagogy: Lecturing with questions and student-centered assignments as methods for inciting self-reflexivity for faculty and students." *Feminist Teacher* 19 (1): 13–30.
- Crawley, Sara L. 2009. "When coming out is redundant: On the difficulties of remaining queer and a theorist after coming out in the classroom." *Feminism and Psychology* 19 (2): 210–215.
- Crawley, Sara L., and Kendal L. Broad. 2004. "Be your [real lesbian] self': Mobilizing sexual formula stories through personal (and political) storytelling." *Journal of Contemporary Ethnography* 33: 39–71.
- Crawley, Sara L., Lara J. Foley, and Constance L. Shehan. 2008. *Gendering bodies*. Lanham, MA: Rowman & Littlefield Press.
- Denzin, Norman K. 1991. "Representing lived experiences in ethnographic texts." *Studies in Symbolic Interaction* 12: 59–70.
- Denzin, Norman K. 1994. "The art and politics of interpretation." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 500–515. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Denzin, Norman K. 1997. *Interpretive ethnography: Ethnographic practices for the 21st century*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Denzin, Norman K. 2000a. "Aesthetics and the practices of qualitative inquiry." *Qualitative Inquiry* 6: 256–265.
- Denzin, Norman K. 2000b. "The practices and politics of interpretation." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 2nd ed., 897–922. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Denzin, Norman K. 2003. "Performing [auto] ethnography politically." *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies* 25: 257–278.
- Denzin, Norman K. 2006. "Analytic autoethnography, or déjà vu all over again." *Journal of Contemporary Ethnography* 35: 419–428.
- DuBois, W. E. B. 1989. *The souls of black folk*. New York, NY: Penguin Books. (Original work published 1903.)
- Ellis, Carolyn. 1991a. "Emotional sociology." *Studies in Symbolic Interaction* 12: 123–145.
- Ellis, Carolyn. 1991b. "Sociological introspection and emotional experience." *Symbolic Interaction* 14: 23–50.
- Ellis, Carolyn. 1993. "There are survivors': Tell a story of sudden death." *The Sociological Quarterly* 34: 711–730.
- Ellis, Carolyn. 1995. *Final negotiations: A story of love, loss, and chronic illness*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Ellis, Carolyn. 1996. "Maternal connections." *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*, ed. by C. Ellis and A. P. Bochner, 240–243. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ellis, Carolyn. 1997. "Evocative ethnography: Writing emotionally about our lives." *Representation and the text: Reframing the narrative voice*, ed. by W. G. Tierney and Y. S. Lincoln, 115–139. New York: State University of New York Press.
- Ellis, Carolyn. 1998. "I hate my voice': Coming to terms with minor bodily stigmas." *The Sociological Quarterly* 39: 517–537.
- Ellis, Carolyn. 1999. "Heartful autoethnography." *Qualitative Health Research* 9: 669–683.

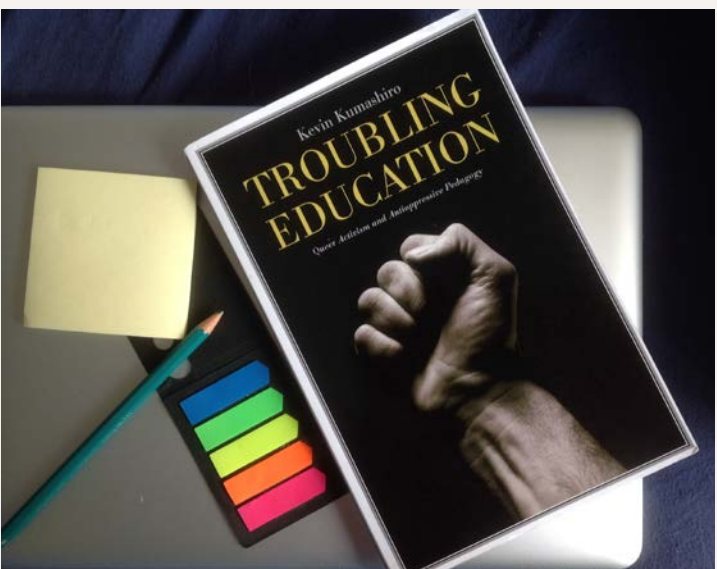
- Ellis, Carolyn. 2004. *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Ellis, Carolyn. 2009. *Revision: Autoethnographic reflections on life and work*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Ellis, Carolyn, and Leigh Berger. 2002. "Their story/my story/our story." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 849–875. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ellis, Carolyn, and Arthur P. Bochner. 1992. "Telling and performing personal stories: The constraints of choice in abortion." *Investigating subjectivity*, ed. by C. Ellis and M. G. Flaherty, 79–101. Newbury Park, CA: Sage.
- Ellis, Carolyn, and Arthur P. Bochner, eds. 1996. *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ellis, Carolyn, and Arthur P. Bochner. 2000. "Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 2nd ed., 733–768. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ellis, Carolyn, and Arthur P. Bochner. 2006. "Analyzing analytic autoethnography: An autopsy." *Journal of Contemporary Ethnography* 35: 429–448.
- Ellis, Carolyn, and Michael G. Flaherty, eds. 1992. *Investigating subjectivity: Research on lived experience*. Newbury Park, CA: Sage.
- Ellingson, Laura L., and Carolyn Ellis. 2008. "Autoethnography as constructionist project." *Handbook of constructionist research*, ed. by J. Holstein and J. Gubrium, 1st ed., 445–466. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Ettorre, Elizabeth. 2005. "Gender, older female bodies and autoethnography: Finding my feminist voice by telling my illness story." *Women's Studies International Forum* 28: 535–546.
- Ettorre, Elizabeth. 2010. "Nuns, dykes, drugs and gendered bodies: An autoethnography of a lesbian feminist's journey through 'good time' sociology." *Sexualities* 13(3): 295–315.
- Fonow, Mary Margaret, and Judith A. Cook. 1991. *Beyond methodology: Feminist scholarship as lived research*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fontana, Andrea. 2002. "Postmodern trends in interviewing." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 161–175. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gagnon, John H. 1992. "The self, its voices, and their discord." *Investigating subjectivity*, ed. by C. Ellis and M. G. Flaherty, 221–243. Newbury Park, CA: Sage.
- Gamson, Joshua. 2000. "Sexualities, queer theory, and qualitative research." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 2nd ed., 347–365. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gingrich-Philbrook, Craig. 2005. "Autoethnography's Family Values: Easy Access to Compulsory Experiences." *Text and Performance Quarterly* 25: 297–314.
- Goode, Erich. 2002. "Sexual involvement and social research in a fat civil rights organization." *Qualitative Sociology* 25(4): 501–534.
- Grinenko-Baker, Dori. 2001. "Future homemakers and feminist awakenings: Autoethnography as a method in theological education and research." *Religious Education* 96: 395–407.
- Gubrium, Jaber F., and James A. Holstein. 1997. *The new language of qualitative method*. New York, NY: Oxford University Press.
- Gubrium, Jaber F., and James A. Holstein. 2002. "From the individual interview to the interview society." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 3–32. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Haraway, Donna. 1989. *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. New York, NY: Routledge.

- Hayano, David M. 1979. "Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects." *Human Organization* 38: 99–104.
- Hesse-Biber, Sharlene Nagy, ed. 2007. *Handbook of feminist research: Theory and praxis*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Holman Jones, Stacy. 2005. "Autoethnography: Making the personal political." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. Denzin and Y. Lincoln, 763–791. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Holstein, James A., and Jaber F. Gubrium. 1995. *The active interview*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Holt, Nicholas L. 2003. "Representation, legitimation, and autoethnography: An autoethnographic writing story." *International Journal of Qualitative Methods* 2: 18–28.
- Kong, Travis S. K., Dan Mahoney, and Ken Plummer. 2002. "Queering the interview." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 239–258. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Langellier, Kristin M. 1999. "Personal narrative, performance, performativity: Two of three things I know for sure." *Text and Performance Quarterly* 19: 125–144.
- Lorber, Judith. 2006. "Shifting paradigms and challenging categories." *Social Problems* 53: 448–453.
- Lucal, Betsy. 1999. "What it means to be gendered me: Life on the boundaries of a dichotomous gender system." *Gender and Society* 13: 781–797.
- Magnet, Shoshana. 2006. "Protesting privilege: An autoethnographic look at whiteness." *Qualitative Inquiry* 12: 736–749.
- McClaurin, Irma. 2001a. "Introduction: Forging a theory, politics, praxis, and poetics of black feminist anthropology." *Black feminist anthropology: Theory, politics, praxis, and poetics*, ed. by I. McClaurin, 1–23. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- McClaurin, Irma. 2001b. "Theorizing a black feminist self in anthropology: Toward an autoethnographic approach." *Black feminist anthropology: Theory, politics, praxis, and poetics*, ed. by I. McClaurin, 49–76. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Mills, Charles Wright. 1959. *The sociological imagination*. London: Oxford University Press.
- Moraga, Cherrie, and Gloria Anzaldúa, eds. 1984. *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. New York, NY: Kitchen Table, Women of Color Press.
- Munt, Sally R. 1998. *Butch/femme: Inside lesbian gender*. London, England: Cassell.
- Narayan, Kirin, and Kenneth M. George. 2002. "Personal and folk narratives in cultural representation." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 815–832. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Nestle, Joan. 1988. *A restricted country*. Ann Arbor, MI: Firebrand Books.
- Nestle, Joan. 1992. *The persistent desire: A femme-butch reader*. Boston, MA: Alyson.
- Oakley, Anne. 1981. "Interviewing women: A contradiction in terms." *Doing feminist research*, ed. by H. Roberts, 30–61. London, England: Routledge & Kegan Paul.
- Plummer, Ken. 1995. *Telling sexual stories*. London, England: Routledge.
- Plummer, Ken. 2001. "The call of life stories in ethnographic research." *Handbook of ethnography*, ed. by P. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, and L. Lofland, 395–406. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Pratt, Mary Louise. 1994. "Transculturation and autoethnography: Peru 1615/1980." *Colonial discourse/postcolonial theory*, ed. by F. Barker, P. Hulme, and M. Iversen, 24–46. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Rambo, Carol. 2007. "Sketching as practice." *Symbolic Interaction* 30: 531–542.

- Rambo Ronai, Carol. "The reflexive self through narrative: A night in the life of an erotic dancer/researcher." *Investigating subjectivity*, ed. by C. Ellis and M. G. Flaherty, 102–124. Newbury Park, CA: Sage.
- Rambo Ronai, Carol. 1995. "Multiple reflections on child sex abuse: An argument for a layered account." *Journal of Contemporary Ethnography* 23: 395–426.
- Rambo Ronai, Carol. 1996. "My mother is mentally retarded." *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*, ed. by C. Ellis and A. P. Bochner, 109–131. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ray, Raka. 2006. "Is the revolution missing or are we looking in the wrong places?" *Social Problems* 53: 459–465.
- Reed-Danahay, Deborah. 1997. *Auto/ethnography*. New York, NY: Berg.
- Reed-Danahay, Deborah. 2002. "Turning points and textual strategies in ethnographic writing." *Qualitative Studies in Education* 15(4): 421–425.
- Reinharz, Shulamit. 1992. *Feminist methods in social research*. New York, NY: Oxford University Press.
- Richardson, Laurel. 1991. "Speakers whose voices matter: Toward a feminist postmodernist sociological praxis." *Studies in Symbolic Interaction* 12: 29–38.
- Richardson, Laurel. 1994. "Writing: A method of inquiry." *Handbook of qualitative research*, ed. by N. K. Denzin and Y. S. Lincoln, 516–529. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Richardson, Laurel. 1997. *Fields of play*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Richardson, Laurel. 2000. "Evaluating ethnography." *Qualitative Inquiry* 6: 253–255.
- Richardson, Laurel. 2002. "Poetic representations of interviews." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 877–891. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Rollins, Judith. 1985. *Between women: Domesticity and their employers*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Rubin, Henry. 2003. *Self-made men: Identity and embodiment among transsexual men*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Rupp, Leila J. 2006. "Is the feminist revolution still missing? Reflections from women's history." *Social Problems* 53: 466–472.
- Scott, Joan W. 1991/1993. "The evidence of experience." *The lesbian and gay studies reader*, ed. by H. Abelove, M. A. Barale, and D. M. Halperin, 397–415. New York, NY: Routledge.
- Schutz, Alfred. 1970. *On phenomenology and social relations*, ed. H. R. Wagner. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Simmonds, Felly Nkweto. 1999. "My body, myself: How does a black woman do sociology?" *Feminist theory and the body: A reader*, ed. by J. Price and M. Shildrick, 50–63. New York, NY: Routledge.
- Smith, Dorothy E. 1988. *The everyday world as problematic: A feminist sociology*. Toronto, Ontario, Canada: University of Toronto Press.
- Smith, Dorothy E. 1990. *Texts, facts, and femininity: Exploring the relations of ruling*. New York, NY: Routledge.
- Smith, Dorothy E. 1992. "Sociology from women's experience: A reaffirmation." *Sociological Theory* 10: 88–98.
- Smith, Dorothy E. 1999. *Writing the social: Critique, theory, and investigations*. Toronto, Ontario, Canada: University of Toronto Press.
- Smith, Dorothy E. 2005. *Institutional ethnography: A sociology for people*. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Sparkes, Andrew C. 2000. "Autoethnography and narratives of self: Reflections on criteria in action." *Sociology of Sport Journal* 17: 21–43.
- Spry, Tami. 2001. "Performing autoethnography: An embodied methodological praxis." *Qualitative Inquiry* 7: 706–732.

- Stacey, Judith. 2006. "Feminism and sociology in 2005: What are we missing?" *Social Problems* 53: 479–482.
- Stacey, Judith, and Barrie Thorne. 1985. "The missing feminist revolution in sociology." *Social Problems* 32: 301–316.
- Taber, Nancy. 2005. "Learning how to be a woman in the Canadian forces/unlearning it through feminism: An autoethnography of my learning journey." *Studies in Continuing Education* 27: 289–301.
- Taylor, Jacqueline. 2000. "On being an exemplary lesbian: My life as a role model." *Text and Performance Quarterly* 20: 58–73.
- Thorne, Barrie. 2006. "How can feminist sociology sustain its critical edge?" *Social Problems* 53: 473–478.
- Wacquant, Loïc. 2003. *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. New York, NY: Oxford University Press.
- Warren, Carol A. B. 2002. "Qualitative interviewing." *Handbook of interview research*, ed. by J. Gubrium and J. Holstein, 1st ed., 83–102. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Williams, Christine. 2006. "Still missing? Comments on the twentieth anniversary of 'The Missing Feminist Revolution in Sociology'." *Social Problems* 53(4): 454–458.

- Аналітичні рецензії



- Analytic Reviews
- Аналітичеськіє рецензії

Обкладинка книги: Kevin Kumashiro, *Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy* (RoutledgeFalmer, 2002).



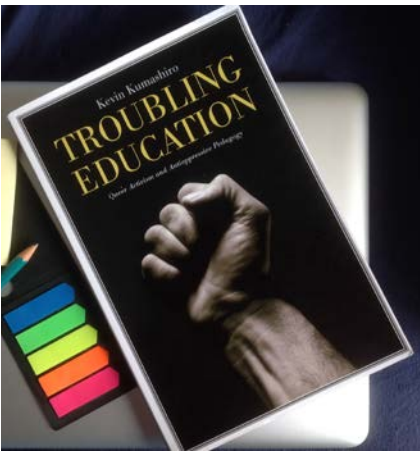
The book cover: Kevin Kumashiro, *Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy* (RoutledgeFalmer, 2002).



Обложка книги: Kevin Kumashiro, *Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy* (RoutledgeFalmer, 2002).

«Освіта неспокою», активізм і академія: нотатки на полях корисної книжки

Kumashiro, Kevin. *Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy*, New York: RoutledgeFalmer, 2002.



Кілька років тому я мала розмову з університетською викладачкою курсу «Права людини». Поміж іншим вона розповіла про свою студентку – активістку, яка багато часу приділяла волонтерству в правозахисній НДО, долучалася до вуличних і медійних акцій, загалом «горіла» справою. На заняттях активістка апелювала до свого практичного досвіду, ставила гострі запитання. Проте моя співрозмовниця була цим радше невдоволеною: вважала, що активізм студент-

ству шкодить – мовляв, потрібно вчитись, опановувати професію. До того ж університет, на її думку, як освітня установа не має нічого спільного з вуличними маршами чи флешмобами в соціальних мережах.

По тому я знову й знову чула схожі висловлювання, тож замислилась: як вибудовуються стосунки між інституціалізованою освітою й активізмом, скерованим на соціальні зміни? Чи є можливими інші візії їхньої взаємодії? У своїх пошуках я натрапила на книжку, що порушувала ті самі питання, – «Освіта неспокою: квір-активізм і антиопресивні педагогіки»¹ Кевіна Кумаширо. Згодом я пересвідчилася, що цей текст

¹ Я передала назву «Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy» як «Освіта неспокою: квір-активізм і антиопресивні педагогіки» з міркувань не дослівного, а смислового перекладу. Множина «педагогіки» вказує на розуміння терміна як сукупності практик, а не науки, див. докладніше: Плахотнік 2013, 362. Варіант перекладу «troubling education» як «освіта неспокою» викристалізувався в обговоренні з Олесею Бондаренко, дякую за той діалог.

широко вивчають на бакалаврських і магістерських програмах із феміністичних і квір-студій у США й інших країнах, а водночас він є не менш популярним в активістських спільнотах поза академією.

Повна назва книжки чітко вказує на квір-активізм і антиопресивну освіту. Під квір-активізмом автор має на увазі не просто боротьбу за права ЛГБТ⁺, а ширший спектр антинормативних стратегій із залученням феміністичних, антикапіталістичних, антирасистських практик тощо. В Україні квір-активізм уже існує та стрімко розвивається, хоча наразі виглядає на нетиповий і меншинний. Тут книжка Кумаширо стане в пригоді, допоможе квір-активістк_ам рефлексувати їхню діяльність, глибше зрозуміти теоретичне підґрунтя, з якого виростають певні практики, і спрогнозувати відповідний «результат».

Антиопресивні педагогіки – тобто такі, що ставлять за мету виховати соціально чутливих людей, здатних бачити багаторівневу субординації (чи пригнічення, від англ. oppression) у суспільстві й докладати зусиль, аби їх не множити, а навпаки, долати, чинити опір несправедливості, – в Україні теж помалу розвиваються. Щоправда, наразі вони зосереджені передусім на критиці та викоріненні «стереотипів», що теж важить, однак не є винятковим і найдієвішим напрямом роботи. Кумаширо у своїй книжці структурує і теоретично обґрунтовує широкий спектр відомих стратегій – тому ця праця потрібна освітянк_ам, які розвивають антиопресивні педагогіки.

Нарешті, книжка Кумаширо, як на мене, є революційною, адже просуває доволі радикальну ідею про можливість і необхідність нерозривного зв'язку та взаємопроникнення активізму й академії. Ці поняття прийнято мислити відокремлено й ієрархічно: бачимо це зі звичної риторики про «високу» теорію та «низовий» активізм. Однак якщо погуглити англійською «scholar-activist», переконаємося, що критика такої ієрархічності вже лунає на повен голос. Наприклад, Джасбір Пуар, авторка знакової книжки «Терористичні асамбляжі» та концепту гомонаціоналізму, в інтерв'ю 2012 року зазначає:

Ніяк не можу погодитися з бінарністю або чітким розрізненням академічної роботи й активізму. <...> Я не можу сказати, де закінчується мій активістський аналіз і починається моя академічна робота, й навпаки (Greysier 2012).

Академічний активізм (так я переклала scholar-activism) не вичерпується тим, що в часи соціальних заворушень ми виходимо з бібліотек або університетських аудиторій на вулицю та долучаємося до протестних спільнот. Він не зводиться й до лобіювання певних політик за допомоги аргументів і авторитету академії. Як пише Сара Голдрік-Ріб, академічний активізм починається з уважної рефлексії над засадничими тезами наших досліджень, триває в прискіпливому критичному аналізі знань, що їх ми продукуємо та викладаємо студентству, й переходить у непрості пошуки способів транслювати результати нашої роботи в соціальні дії. Тут ідеться насамперед про нові й нові відкриті питання, а не про чітко сформульовані цілі; така робота вимагає більше часу, енергії

та чутливості («тонкої шкіри» за висловом Голдрік-Раб), ніж зазвичай є достатнім для кар'єри та заробітку (Goldrick-Rab 2014). Гадаю, саме цього різновиду активізму критично потребують українські освітянсько-академічні спільноти, й книжка Кумаширо – про нього теж.

Початкові зауваги

В головному, теоретичному розділі книжки «Освіта неспокою: квір-активізм і антиопресивні педагогіки» Кумаширо пише про чотири можливі стратегії антиопресивної освіти. Далі я розгляну цю типологію та супроводжу її власними міркуваннями й прикладами. Але спочатку – кілька зауваг. По-перше, називаючи описувані підходи, автор звертається до риторики «інших». І хоча сам Кумаширо називає себе квір-активістом, під «іншими» він має на увазі не лише людей ЛГБТ+, а поширює поняття на будь-які підпорядковані групи в глобальній системі соціальних ієрархій. Так «іншими» стають жінки (в патріархаті), небілі (в расистській соціальній системі), нижчі класи (в класовому суспільстві), люди без громадянства (в державах) тощо.

По-друге, Кумаширо спирається на критично-педагогічні уявлення про освіту як соціальний інститут, що керується двома протилежними векторами: з одного боку, відтворює наявний соціальний порядок, а з другого – створює передумови для критики й трансформації поточної соціальної ситуації. Іншими словами, якщо освітні інституції є місцем розгортання влади різного порядку, як доводить Фуко в «Наглядати й карати» (1998), то освіта – парадоксально – є також місцем можливого та продуктивного спротиву. Темі спротиву владі та логіці «здорового глузду», зрештою, присвячено всі праці Кумаширо: інша його книжка називається, власне, «Проти здорового глузду» (Kumashiro 2009).

Утім, мене непокоїть, що в тексті немає прямої згадки про дискурсивно опресивний характер самого ключового поняття «інші». Й хоча внутрішня філософія праці Кумаширо тяжіє радше до квір-деконструкцій і критики іншування як політично-риторичної фігури, чіткої вказівки на те, що автор послуговується есенціалістським і есенціалізувальним поняттям «інші» свідомо, зі *стратегічною* метою, мені бракує. Тому я домислюю, що це так.

Підхід перший: освіта для інших² (education for the other)

Цей напрям міркувань ґрунтовано на тому, що «інші» є, вони перебувають у підпорядкованому, а отже, в невідному становищі стосовно привілейованої групи. Тому справедливим буде почасти спрямувати зусилля суспільства саме на «інших» – аби вирівнювати можливості й доступ до ресурсів. У світовій практиці це називають «позитивними ді-

² Я вживаю множину в перекладі слова Other, тому що це дає змогу знизити андроцентричність україномовного тексту, не спотворюючи оригінальної авторської ідеї.

ями»³: для субординованих груп створюють тимчасові переваги. Найприкметнішими прикладами таких політик є квоти (визначена конкретна частка представництва для певних соціальних груп) і правила переваги – коли, наприклад, в оголошенні про вакансію зазначають, що за однакового рівня кваліфікованості перевагу буде надано жінкам, або людям з інвалідністю, або людям менш привілейованого етнічного походження тощо.

Теоретичним підґрунтям *освіти для інших* є уявлення про розмаїття ідентичностей («інші» є»), які в демократичному суспільстві мусять мати рівні права та можливості. «Різні, але рівні» – широковідоме гасло цього підходу, що визнає та нормалізує розмаїття, однак водночас указує на необхідність забезпечити рівність. Така настанова має не лише визначити індивідуальні поведінкові стратегії викладацтва, а й формувати філософію навчального закладу, його адміністративні політики, курикулум і просторову організацію, форми факультативних подій і активностей.

Освіта для інших означає повне або часткове переспрямування освітніх ресурсів на благо підпорядкованої групи. Передусім ідеться про безпеку – створення комфортного простору для пригнічених груп. Наприклад, моя колега-дослідниця, відвідуючи дитсадок в одній скандинавській країні, зауважила в кутку ігрової кімнати напнутий туристичний намет. З'ясувалося, що це укриття для дітей, які потребують менше спілкування і зазвичай є стигматизованими серед однолітків, тому потребують відокремленого від групи, комфортного саме для них простору. Як на мене, рішення цілком у дусі *освіти для інших*. У північноамериканських старших школах (9–12 класи) часто можна побачити веселкові прапорці чи наліпки в кабінетах адміністрації. Вони позначають простори, «дружні до ЛГБТ+», – такі собі «острівці безпеки» для дітей і юнацтва, субординованих за ознакою сексуальності. Це теж приклад *освіти для інших*.

До стратегій *освіти для інших* належить і відокремлене навчання – проте саме у формі, спрямованій на «вповноваження», посилення позицій субординованої групи. Наприклад, у Трансильванії діють школи для ромських дітей, створені (часто меценатським коштом і волонтерськими зусиллями) спеціально для того, щоб дати освіту й ширші соціальні можливості маргіналізованій етнічній групі. Ще один приклад: феміністична вповноважувальна політика може передбачати окремі уроки математики, фізики чи комп'ютерних наук для дівчат. Це дає ученицям або студенткам змогу ефективніше й комфортніше опанувати традиційно «чоловічі» царини знання, убезпечитися від хлоп'ячих кпин і хлоп'ячих (культурно обумовлених) переваг у точних і природничих науках. Західні дослідження доводять феміністичну та навчальну продуктивність таких практик.

³ Мені відомі різні назви стратегії надавання переваги; в цьому тексті я вживаю термін «позитивні дії» вслід за підручником «Гендер для медій» (Маєрчик, Плехотнік та Ярманова 2013, 188).

Однак описувана стратегія має слабкі місця. Головне з них, засадниче: *освіта для інших* конструює, конститує групу «інших», а отже, продовжує відтворювати наявні владні розподіли. Чи можливо подолати несправедливість через хороше, підтримувальне ставлення до «інших», якщо «інші» існують і чітко позначені? Адже існування «інших» – базовий конструкт у підґрунті будь-якого соціального інституту. Цей теоретичний парадокс тягне за собою цілу низку питань і проблем. Як визначити «інших», де провести розділювальну лінію між ними та не-«іншими»? Якщо ми визначаємо групу жінок як «інших» у системі патріархату, куди віднести трансгендерних жінок? Маскулінних жінок? Трансгендерних чоловіків? Інтерсексних людей?

Крім того, фокус на «інших» як окремих індивідах може наводити на думку, ніби пригнічення є наслідком суто індивідуальних упереджень або специфічних взаємодій між окремими людьми (вже згаданих «стереотипів»), що не дає змоги досягнути ширшу картину іншування як форми існування нормативного суспільства та соціальних ієрархій. Ми спостерігаємо результат, проте не надто розуміємо логіку та механіку конструювання й привілеювання «норми», як і маргіналізації «відхилення». Тобто це радше перемикання реєстру в психологічно-виховний вимір – замість критично-соціального.

Ще один напрям роздумів про ймовірні слабкі місця *освіти для інших* стосується тих, хто вчить. Теоретична презумпція цієї стратегії передбачає, що викладацтво й адміністрація навчальних закладів цілком адекватно розуміють потреби та проблеми групи «інших». Та чи завжди це так? Щодо української освіти питання можна переформулювати дещо песимістичніше: хіба так буває? І взагалі, чи можливо однозначно й адекватно знати потреби «інших», а якщо так, чи це не обернеться на колонізаторське «ми краще знаємо, що їм потрібно»?

Кумаширо показує всі ці суперечності й наполягає, що, хоч стратегії *освіти для інших* потрібні, слід застосовувати їх гнучко й уважно, розуміти механізми іншування, усвідомлювати тимчасовість та інструментальність стратегічного есенціалізму. Потрібно постійно рефлексувати над межами «інших» груп, щоби бачити, де й коли виникають нові субординації й упослідження. Ще одна важлива річ – необхідність комбінувати цей підхід з іншими, про які йдеться далі.

Підхід другий: освіта про інших (education about the other)

Цей спосіб мислити про антиопресивну освіту, як на мене, є найупізнаванішим у нашій частині світу. Він бере початок у критично-емансипаційній ідеї про те, що в суспільстві домінування одних груп над іншими конституїовано через гегемонію певних форм культури. Наприклад, щодо історії України домінує етноцентрична версія, яка висвітлює буття домінуючого етносу, тому в ній лишаються «невидимими» маргіналізовані етнічні групи – роми, кримські татари тощо. В патріархальному суспільстві й знання, й освіта є андроцентричними, а «жіночі» досвід,

візії, історії конструйовано як другорядні чи взагалі виключено з гегемонного знання. Відповідно, підважувати несправедливий статус-кво потрібно через включення знань про «інших» у канон.

Цей підхід зіперто на ідеї, що упередження стосовно «інших» є наслідком нестачі знань, тому «включення», «додавання» – засадничі поняття цього способу освіти. Тут зазвичай ідеться про необхідність змінювати зміст освіти: доповнювати вже наявні навчальні програми вичерпними та правдивими даними про маргіналізовані групи. Це стосується й власне курикулуму, й менш очевидних пластів знання й організації освіти. Феміністична *освіта про інших* передбачає першим кроком «гендерну експертизу», або «гендерний аудит» (я впевнена, обидва формулювання є вже узвичаєними та зрозумілими в українському освітянському середовищі) підручників, навчальних програм, шкільного чи університетського простору. А потім потрібно «додавати жінок» туди, де їх несправедливо мало: в історію та суспільствознавство, в літературу та мистецтво, в описи розвитку наук, в ілюстративні матеріали підручників, на плакати й настінні портрети, в сценарії святкування тощо. Ще одним важливим завданням цього підходу є розвінчування хибних знань про «інших», тобто *стереотипів*. Позаяк стереотипізація спотворює картину світу на користь одних і на шкоду іншим, слід показати непродуктивність (і політичність) стереотипів, закликати учнівство й освітян бачити їх і уникати. Таку риторичку теж широко застосовувано в Україні в багатьох царинах, зокрема в освітній.

Позитивні соціальні наслідки *освіти про інших* є доволі очевидними навіть для нефахової аудиторії – й це, до речі, одне з пояснень її популярності в більшості країн світу. По-перше, в цілком просвітницьких традиціях цей підхід спрямовано на просування нових знань у маси. Є навіть термін «гендерна просвіта». При цьому *освіту про інших*, на відміну від попередньої стратегії, скеровано на всіх людей нарівно: так вона, згідно із задумом, сприяє суспільній емпатії та співпереживанню людям із пригнічених соціальних груп, формує відчуття власної гідності й прагнення справедливості в групі «інших».

Однак слід зважати на методологічну специфіку такої роботи, що розв'язує низку проблем, але водночас відкриває нові й нові питання. Теоретична презумпція *освіти про інших*, як і в попередньому підході, полягає в тому, що ми завжди напевно знаємо, хто такі «інші»: іншість є чітко визначеною, есенціалізованою, протиставленою так само чітко визначеній «нормі». Тобто ми знову опиняємося в бінарній системі «норма – відхилення», де кожен полюс конституює свою протилежність. *Освіта про інших* не може сприяти тому, щоб «інші» перестали бути «іншими»: як і *освіта для інших*, вона конструює та закріплює іншування.

У цьому підході є ще одне проблемне місце: «іншим» надано експертний статус щодо їхнього становища, бо вони мають безпосередній досвід пригніченості. Наприклад, ніхто не знає краще за жінок, що таке бути субординованими за статевою ознакою. В цій конструкції геї та лесбійки мають експертне знання з проблеми гомофобії, небілі люди краще за білих розуміють расизм тощо. До такого експертного статусу

часто апелюють у лібертарних освітніх практиках. Наприклад, в Україні дедалі популярнішим різновидом неформальної освіти стають так звані «живі бібліотеки», де роль окремих «книжок» часто грають люди з маргіналізованих соціальних груп, які діляться власним досвідом, і це знання дискурсивно сприймаю як «істинне», «експертне».

Звісно, розказаний прожитий досвід вартий уваги та має безперечну політичну вагу. Однак вважаю помилковим апелювати до досвіду певної соціальної групи як остаточного знання, вже готового підґрунтя для соціальних політик. Артикуляція потреб і проблем ніколи не відображає «чистого досвіду», а є радше відбитком дискурсів, уже наявних риторичних фігур. Наприклад, викладаючи феміністичні курси, я регулярно чую від українських студенток репліки про те, що ні вони самі, ні їхні подруги, мами чи бабусі ніколи не потерпали від сексизму, утисків і пригнічення за ознакою статі. Мовляв, навпаки, на рівні досвіду буття жінками вони почуваються радше привілейованими, ніж субординованими. Чи маю я сприймати це знання як «істинне»? Я переконана, що досвід конструюється в контексті – в межах риторичних стратегій, що вже існують і домінують у дискурсі. Про це писала Джоан Скотт:

Коли ми беремо досвід як джерело знання, то точка зору індивідуального суб'єкта (людини - носійки досвіду чи історикині, що вивчає досвід) стають основою для побудови пояснень. Питання про конструйованість досвіду, про те, чому суб'єкти конституюються передусім різними, або як чийсь уявлення обумовлює мова чи дискурс, – усі лишаються осторонь. Очевидність досвіду в такому разі радше доводить існування відмінності, а не стає способом дослідження того, як саме встановлювано відмінність, як вона оперує, як конституює суб'єктів, що бачать і діють у світі (Scott 1991, 777).

З одного боку, почути голоси людей із маргінальних, субординованих груп важливо. Цю стратегію часто беруть на озброєння різного штибу правозахисні організації чи академічні дослідниці «усної історії», й вона справді може ефективно змінювати масову свідомість і пом'якшувати соціальну стигму. Але водночас такий підхід укріплює есенціалістське розуміння ідентичності як сталої («вона є ромкою», «вона є лесбійкою»), а досвіду – як прямого, нічим не опосередкованого, правдивого знання. Так есенціалізуються соціальні відмінності, посилюється й реукріплюється протиставлення «норми» й «інших».

Підхід третій: освіта, що критикує привілеї та іншування (education that is critical of privileging and othering)

Кумаширо пропонує подивитися на антиопресивну освіту з іще однієї перспективи. Що як поставити за мету формувати в студентства критичний погляд на субординування та привілеювання в освіті (й у суспільстві загалом)? Бачити, як соціальні інститути й гегемонні дискурси конструюють і відтворюють нерівності? Навіть більше – розуміти реальні можливості для спротиву та боротьби з несправедливістю, тобто

не лише «знати, як це працює», а й «знати і діяти»? Кумаширо називає цей підхід *освітою, що критикує привілеювання й іншування* (education that is critical of privileging and othering), а я задля лаконізму вживатиму коротше формулювання «*проблематизаційна освіта*».

Така освіта пропонує аналітичну оптику, щоби бачити не лише наявний стан речей, а й нюанси внутрішніх механізмів складного соціального світу: розуміти, як саме вибудовуються норми та відхилення, привілеї та пригнічення, а отже, бачити можливості альтернативних конструкцій. Важливим є, наполягає Кумаширо, не так теоретично засвоїти аналітичне критичне мислення, як формувати навички для аналізу власного життєвого досвіду за допомоги отриманого критичного інструментарію та водночас бачити в особистому досвіді відображення глобальної соціальної системи.

У цьому ракурсі вперше проявляється «активізм» – не як додатковий щодо освіти вид діяльності, а як засадничий концепт, смислотворчий складник мети: навіщо ми вчимо(ся)? Наголошення на діях, на соціальній практиці надихає: освіта конститує активізм, вона і є активізм, вони в єдності прагнуть зробити світ кращим, справедливішим.

Важливо, що цей підхід охоплює все студентство, нікого не вирізняючи. Це дає змогу, поміж іншим, продуктивно розв'язувати питання альянсів, тобто співпраці людей із субординованих і привілейованих груп задля спільної мети. В річищі цієї стратегії чоловіки стають феміністами, гетеросексуальні та цис-люди долучаються до боротьби за права ЛГБТ+, а білі – до протистояння расизмові. Звісно, на ділі це непросто, адже привілейовані групи мусять постійно додатково працювати над своїми привілеями. Проте саме підхід *проблематизації*, на відміну від попередніх, бодай теоретично уможлиблює альянси. Це неабиякий плюс.

Слабкі місця цього підходу почасти такі самі, як і в попередніх стратегіях: «інші» тут є чітко визначеними та виглядають на гомогенну групу зі схожим досвідом пригнічення. А нова потенційна проблема лежить у полі уявлень про студентство як соціально активну групу, готову боротися з несправедливістю, – адже це не завжди так. Західні публікації з антиопресивних педагогік описують дуже різні досвіди: наприклад, подеколи *проблематизаційна освіта* викликала в студентства з домінуючих груп почуття провини й навіть депресії замість натхнення до активізму. Ще одне непевне місце: підхід *проблематизації* виходить із презумпції, буцім викладацтво свідомо планує та досягає мети навчання через адекватні теми й методи. А що як реальні результати викладання насправді не є передбачуваними?

Наведу приклад від мого колеги з Університету Південної Флориди (США). Черговий «гендерний» курс мав несподівані наслідки, коли студентство, щойно озброєне аналітичною оптикою *проблематизації*, зауважило логічну суперечність між двома світоглядними позиціями викладача: між ідеологічним вегетаріанством як визнанням прав тварин і «прочойс»-позицією стосовно репродуктивних прав жінок. Суперечність полягала в тому, що засаднича для першої позиції ідея «захисту права на

життя» мала б логічно продовжуватися в ідеології «пролайф», аж ніяк не «прочойс». Колега-викладач дуже тішився цим випадком як переконливим доказом успішності курсу: студентство справді засвоїло критично-проблематизаційний метод і застосовує його самостійно. Проте ситуація, коли студентська аудиторія скеровує вістря проблематизаційної критики на тих, хто їх цим методом озброїли, може бути неочікуваною. Такі «незручні моменти» стають серйозним педагогічним викликом і потребують методологічно й емоційно непростой роботи викладацтва над власними структурними привілеями в освітньому просторі.

Непередбачуваність результатів *проблематизаційної освіти* може розгортатися в ще одній площині – коли студентство набуває почуття загроженості й відмовляється засвоювати критично-проблематизаційний спосіб мислення. Такий протест може бути узагальненим: мовляв, «не примушуйте нас думати, а скажіть, яка відповідь правильна». Яскравий приклад такого спротиву продемонстровано в художньому фільмі «Усмішка Мони Лізи», де студентки-відмінниці відчувають загрозу своєму високому статусу через новий – проблематизаційний – викладацький підхід. Імовірність студентського опору дедалі зростає, коли навчання зачіпає соціально й особисто значущі теми, бо тоді з'являється можливість звинуватити викладацтво в ідеологічній упередженості, «однобокості», пропаганді. Я чула немало таких історій із різних країн, аж до геть анекдотичної, коли студентство українського вишу скаржилося в деканат на буцімто «пропаганду орального сексу» під час занять. А йшлося про стадії психосексуального розвитку за теорією Фрейда – в рамках курсу з психології.

Якщо говорити серйозно, студентський опір нерідко виникає під час обговорень сексуальності, раси, фемінізму та прав жінок, міграцій, релігій і багатьох інших тем, які оприявнюють і ставлять під питання «невидимі» привілеї чи здорового глузді переконання студентства. На своїх заняттях я час од часу чую некритично повторюване банальне твердження, мовляв, «насправді найпривілейованішими людьми у світі є небілі матері-одиначки-лесбійки з інвалідністю, а от білі гетеросексуальні чоловіки-християни нині є найбільш дискримінованою соціальною групою». Що це, коли не слабо усвідомлюване намагання відстояти власні загрожені привілеї?

Коли йдеться про антиопресивну освіту, важливо пам'ятати, що описані вище стратегії можуть переплітатися та збігатися. Пригадуєте, в першій частині я згадувала про веселкові прапорці чи наліпки в школах? У контексті «безпечного простору» для людей зі стигматизованих груп це було ілюстрацією *освіти для інших*. Однак ці прапорці можуть відігравати чималу роль в *освіті про інших*, адже, позначаючи певні соціальні групи, вони роблять їх видимими, спонукають про них думати. Крім того, веселкові прапорці зі своїм символічним навантаженням можуть мати справді підрильний ефект щодо переконань, ніби «сексуальності не місце в школі» або «це пропаганда». Безсловесні прапорці можуть стати місцем неспокою, викликати протест або, в продуктивнішому випадку, запустити критичне переосмислення наявного здорово-

глузкого знання. Зрештою, й самі ці прапорці – як позначники окремих «типів людей» – теж можна поставити під питання – в парадигмі четвертого підходу до антиопресивної освіти.

Підхід четвертий: освіта, що змінює студентство та суспільство (education that changes students and society)

Існує модель антиопресивної освіти, яка відмовляється визнати стабільність ідентичностей, тобто бачити домінуючі й «інші» групи сталими та чітко визначеними. Цей підхід епістемологічно уґрунтовано в постмодерному, постструктуралістському погляді на ідентичності як завжди плинні й рухомі, на знання як завжди необ'єктивні та ситуйовані, на пригнічення як на дискурсивний конструкт «нескінченного повторення та доповнення» (Джудіт Батлер) на різних рівнях, від індивідуального до інституційного. Пригнічення з цієї перспективи теж постає не прямим і механістичним, а дискурсивно конструйованим і динамічним. Відповідно, для спротиву владі замало критичного бачення та заборони пригнічувати: потрібно створювати нові, альтернативні дискурсивні конструкти. Нині цей спосіб думання розробляє квір-теорія.

Кумаширо називає четвертий підхід «освітою, що змінює студентство та суспільство» (education that changes students and society), а я для зручності вживатиму формулювання «*трансформативна освіта*». В цій моделі суттєво переосмислено «слабкі місця» попередніх трьох стратегій. По-перше, тут немає чітко визначених «інших», а процеси іншування критично препаровано як такі, що натуралізують уже встановлені нерівності. Це засаднича ідея квір-теорії. Тож сам дискурс критичної теорії (та критичної педагогіки) можливо поставити під сумнів і деконструювати як такий, що стартує з підривної, революційної позиції, але згодом у певних контекстах перетворюється на гегемонний владний дискурс, що може витіснити інші форми знання. Тобто *трансформативна освіта* порівняно з попередніми підходами є ще чутливішою та (само)критичнішою до владних дискурсів, і це становить її перше та постійне завдання.

По-друге, *трансформативна освіта*, на відміну від попередніх трьох стратегій, пропонує людині аналітичний інструментарій для переосмислення власних привілеїв. Це важливий етап квір-мислення, хоча на ділі подеколи вкрай непростий. Пригадую свого студента, який мало не плакав від нездатності помислити свої чоловічі привілеї: «Але я не почуваюся привілейованим! Як це сумістити з тим, що насправді моє життя дуже скрутне, я заледве виживаю?» Усвідомлення власних привілеїв часто передбачає кризовий етап, і тут зупинюся для докладнішого аналізу, оскільки поняття кризи є важливим у квір-теоретичному осмисленні освіти й водночас доволі новим на наших освітніх теренах.

Передусім, коли ми так чи так починаємо розмову на соціально чутливі теми, це знання ніколи не є для студентства цілковито новим, призначеним лягти в буцімто «порожню», нічим іще не заповнену комірку

в мозку. Навпаки, ми змалку засвоюємо побутові іншувальні уявлення про «девіантні групи» в межах масової свідомості й здорового глузду. Тому, щоб викрити системні пригнічення, спонукати студентство не миритися з несправедливістю й боротися за кращий світ, не досить просто «збільшувати знання» про соціальне життя. Потрібне спеціальне «підривне знання» (disruptive knowledge), вважає Кумаширо. Це парадоксально означає:

...піддавати знання та спосіб їх формування критичній перевірці, бачити їхні обмежувальні наслідки та водночас утримувати в полі зору, які інсайти, ідентичності, практики та зміни уможливлені цими-таки знаннями (Kumashiro 2009, 127).

Ідея «підривного знання» є дуже постмодерною, адже, на відміну від просвітницьких уявлень про накопичення знань як безумовне благо, диференціює освітні ситуації й отриману інформацію залежно від того, що відбувається з уже наявною особистою «картиною світу» людини. Елізабет П'єрр, теоретикня постмодерної освіти, описує «підривне знання» як «аналітичний погляд на будь-яку здоровоглузду ситуацію, будь-які звичні події чи процеси, аби думати про них по-іншому – поставити під сумнів і побачити інші можливості в нібито “природному” та “нормальному”» (Pierre 2000, 479).

Курси з гендерних студій, квір-теорії, критичних досліджень сексуальності, раси, націоналізму тощо, вибудовані з критичної конструкціоністської перспективи, стають найсприятливішим середовищем для «підривного знання». Студентство приходить з уже сформованим (здоровоглуздим, буденним, безпроблемним) уявленням про предмет курсу, а тоді в класі розгортається «освіта неспокою», що перериває цю безпроблемність, бо вчить ставити під питання речі, які доти питань не викликали (Kumashiro 2009). І «неспокій» тут є не лише метафорою специфіки знань, а й влучним означенням імовірних емоційних переживань аудиторії. Уявіть: ви приходите вчитися й помалу переконуютеся, що ваші дотеперішні знання не просто хибні чи неточні, а й є складником режимів нерівностей, тобто політично підтримують пригнічення певних соціальних груп. Ваше уявлення про себе та світ втрачає сталість і надійність, а це – зазвичай стресове переживання. І я, й мої колеги неодноразово мали нагоду пересвідчитися в цьому по обидва боки викладацької кафедри. Ось, наприклад, цитати з анонімних студентських відгуків на завершення курсу в одному українському виші:

«На першій лекції ви сказали: студенти говорять, що не можуть спокійно спати після цього курсу. Тепер я їх розумію :)»

«Курс виявився для мене більш кризовий, ніж я очікувала (знайшлася місця в свідомості, які варто відрефлексувати та позбутися)...»

Один із моїх студентів безпосередньо під час заняття з гендерних студій описав свій емоційний стан так: «Я почуваюся повішеником, з-під чийх ніг просто зараз вибивають стілець». Так гостро він зреагував на критичну деконструкцію гендерно поляризованої моделі нуклеарної «традиційної сім'ї» (чоловік заробляє – дружина виховує дітей і веде

хатне господарство). Тобто, підсумую: кризи трапляються, й це радше бажаний, аніж зайвий етап студентського «проживання» зустрічі з під-ривним знанням.

На думку Кумаширо, в основі емоційних реакцій, що призводять до кризи в студентській аудиторії, лежить *спротив*. Освіта, що змінює студентство та суспільство, є неможливою без спротиву змінам – з боку суспільства й студентства (Kumashiro 2002, 62). Студентство може опиратися «підривним знанням», оскільки вони вимагають не лише навчитися нового, а насамперед звільнитися від старих знань, що разом утворює «парадоксальну ситуацію навчання та розучування [learning and unlearning]» (Kumashiro 1999).

Розучування – ще одне важливе поняття постмодерної антиопресивної освіти. Обґрунтовуючи його, Кумаширо посилається на праці Дебори Бріцман, зокрема на поняття «бажання не знати» [a passion for ignoance], коли запропоноване знання викликає в студентства не волю до навчання, а бажання не знати (Britzman 1998, 57). Останнє виникає переважно, коли ми – студентство й викладацтво – стикаємося зі знанням, що підриває усталені уявлення про нормальне та нормативне, вимагає їх «демонтувати» (розучитися). Тут Бріцман пропонує квір-підхід⁴, що дає змогу усвідомлювати, відкривати, називати «непроговорювані чинники», які витісняють певні знання чи певні способи мислення поза освітню ситуацію. Заохочуючи нас до такого самоаналізу, «квір-теорія пропонує освіті спеціальні техніки, аби зауважити й побачити сенс у тому, що зникає з поля нашої уваги та не може бути вивченим» (Britzman 1998, 214).

Квір-педагогіка (або, за Кумаширо, четвертий тип антиопресивної освіти), подібно до інших радикальних педагогік, вибиває з рівноваги, бентежить, конфузить; часом вкидає в стресовий стан нерозуміння, відчуття неспроможності зрозуміти. Проте саме такий стан, у традиційній освіті відчитуваний як неуспіх, у квір-перспективі може стати передумовою глибоких інтелектуальних відкриттів. Навіть коли нам бракує відповідей, однак ми переповнені запитаннями, різночитаннями та різними трактуваннями, – це важливі передумови нових можливостей.

Замість висновків, або Що не так із толерантністю?

Кумаширо підсумовує свою класифікацію антиопресивних педагогік закликком до освітян «застосовувати сплав усіх чотирьох моделей» і закликком «досліджувати більше невизнаних або недовивчених спосо-

⁴ Квір-педагогіка, або квір-підхід до викладання – це переосмислення освіти й експерименти в практичному викладанні, уґрунтовані в квір-теоретичній критиці ідентичності й нормативності, зосереджені навколо тематики статі, гендеру та сексуальності, а також такі, що аналізують нормативності в ширшій (інтерсекційній) перспективі. Див., наприклад, Pinar 1998, або мої публікації (Плахотник 2013; 2014).

бів антиопресивної освіти» (Kumashiro 2002, 70). Тому я хочу завершити аналіз різних стратегій антиопресивних педагогік розділом уже не про книжку як таку, а про конкретний антиопресивний освітній проект, що сформувався під прямим впливом розвідок Кумаширо. Йдеться про норм-критичні [norm-critical] педагогіки.

Я вже зазначала, що з-поміж описаних Кумаширо чотирьох підходів два перші – освіта для інших і освіта про інших – є найпоширенішими в Україні та світі. Вони мають тривалішу історію та є доступнішими для розуміння; водночас вони не проблематизують власної позиції тих, хто вчать і хто вчаться. Мовляв, «інші» таки існують, потрібно лише поліпшити суспільне ставлення до них. При цьому, однак, привілеї самих викладацтва та студентства не тільки залишаються невидимими, а й, навпаки, посилюються через владну позицію «толерування» іншості. Адже толерувати можуть лише ті, хто посідають владу: владна позиція вибудовується зокрема й через можливість когось «толерувати». Сам концепт толерантності, дуже поширений у сучасному правозахисному й освітньому дискурсах, виглядає на такий, що конститує владу та нормативні розподіли.

Кумаширо у своїй книжці не розгортає критики концепту «толерантності» як дискурсивно нормативного й опресивного. Проте я вважаю цей момент вагомим, тому бодай коротко опишу освітню модель, яка експліцитно таку критику артикулює, – норм-критичну педагогіку. Публікації з норм-критичної педагогіки надаються до пошуку за іменами авторок: Лена Мартінссон, Єва Реймерс, Єн Бромсет, Реніта Сьоренсдоттер та інші (Bromseth and Darj 2010; Bromseth and Sörensdotter 2013; Martinsson and Reimers 2010). Багато хто проводить паралелі між трансформативною освітою за Кумаширо та норм-критичною педагогікою, які виростають з однієї теоретичної рамки (ім'я їй – квір-теорія). Кумаширо теж визнав цей зв'язок і написав післямову до однієї з перших публікацій із норм-критичної освіти – антології «Норм-критична педагогіка – влада в навчанні та стратегії змін» («Normkritisk pedagogik – makt lärande och strategier för förändring»).

Авторки норм-критичної педагогіки спираються на думку, що ідеологічною «візитною картою» сучасної Швеції є так звана «гомолерантність» (термін Оси Росінг). Толерантність до гомосексуальності формується багатьма засобами, зокрема й законодавчими реформами впродовж попередніх трьох десятиліть, що обумовили захищеність і видимість ЛГБТ+ у Скандинавії, зробили їхні життя безпечнішими та комфортнішими. Але це ніяк не похитнуло інституту «обов'язкової гетеросексуальності» (Едріен Річ); навпаки, дискурс гомолерантності додатково укріплює привілейований статус гетеросексуальної норми. До того ж «гомолерантність» є вагомим складником конструювання моральної вищості шведського суспільства над «типово гомофобними» мігрантськими спільнотами – тобто задіяна у створенні расистських, антимігрантських іншувань і виключень.

Норм-критична педагогіка з'явилась у Швеції в середині 2010-х років у результаті кількарічної співпраці групи людей з активістського та (чи водночас із) академічного середовищ. Вихідною точкою була ідея

виробити стратегію подолання гетеронормативності в освіті, але дуже скоро вона набула універсальнішого, інтерсекційного виміру – піддавати постструктуралістській критиці не лише гендерні норми щодо сексуальності, а й усяку нормативність: расову, класову, вікову, пов'язану з тілесністю тощо. В теоретичне підґрунтя норм-критичної педагогіки покладено критику норм і нормативностей, що бере початок у працях Мішеля Фуко, а згодом її розвивають Джудіт Батлер, Розі Брайдотті, Шанталь Муф і Ернесто Лакло, Герт Бієста й інші (Martinsson and Reimers 2010). Позаяк місія освітніх інституцій полягає в продукуванні «правильних громадян_ок» для національної держави, то школа є тим місцем, де норми, накладені на студентство й викладацтво, постійно відтворюються, стають «природними» та безпроблемними – мовляв, «а як іще?». Наприклад, Ліна Майя Россі називає школу «гетерофабрикою» – тобто соціальним інститутом, що послідовно й ефективно формує суб'єктів через гегемонну норму гетеросексуальності (Rossi 2010). Водночас сама тематика сексуальностей залишається невидимою, бо перебуває поза курикулумом і формально артикульованими виховними завданнями навчальних закладів.

Норм-критичний підхід дає змогу побачити соціальну конструйованість норм, а отже, відкриває можливість «деконструювати» їх – висувати до них питання, сумніватися в їхній однозначності, в самоочевидності здоровоглузких висновків. Підважувати гегемонні норми та нормативності в школі означає критично розглядати не лише гетеронормативність, а й будь-які звичні розмежування та розподіли: між тими, хто вчить, і тими, хто вчиться, між дорослими та дітьми, між статями, расами, етнічними групами, нормами функціональних можливостей і форм тілесності тощо. А це, своєю чергою, звільняє простір для спротиву, для вироблення нових норм поза гегемонними порядками – й урешті-решт для суспільних змін.

Норм-критичний, або ж квір-погляд, зрештою, здатен підважити ще одну норму: домінуючий статус спеціальних інституцій у продукуванні й трансляції знань. Так дістаємо змогу мислити «антиопресивну освіту» як розмаїття педагогічних практик, що їх можна реалізовувати поза освітніми закладами: на майданчиках «вільних» або «вуличних» університетів, активістських тренінгів і акцій, навіть під час дружніх посиденьок за кавою. Справді важливе навчання – трансформативна освіта зокрема – може відбуватися будь-де. Звикаймо до думки, що монополію академії на знання й освіту теж потрібно підважити і зруйнувати. Тоді, можливо, наші університети ставатимуть гнучкішими, відкритішими та відповідальнішими, а наше суспільство – справедливішим до всіх:

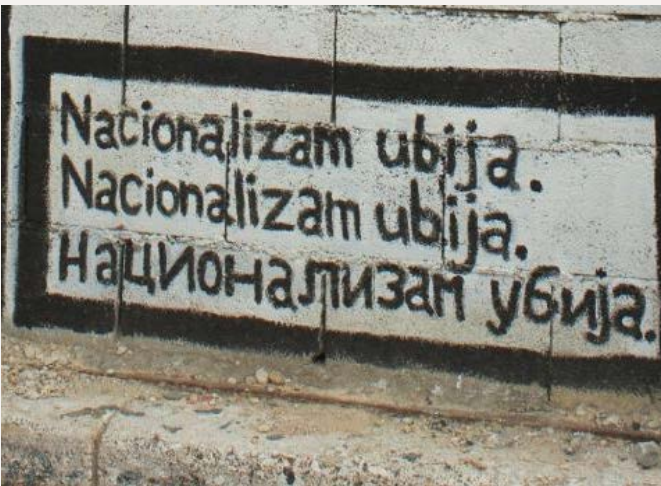
Водночас я визнаю, що така робота часто потребує субверсивного погляду на цілі освіти, ролі й обов'язки викладацтва, на те, як ми хочемо змінити студентство та суспільство. Також я розумію, що навіть із таким субверсивним поглядом змінити нашу освітню систему в сучасному політичному кліматі є надто складним завданням. Однак я вірю й показую... як дедалі більше освітян наважуються стати на шлях антиопресивної освіти, в такий спосіб спричиняючи реальні зміни в житті студентства (Kumashiro 2002, 70–71).

Подяки

Дякую Програмі імені Фулбрайта та програмі «Visby» Шведського інституту за підтримку моїх досліджень радикальних педагогік у США та Швеції, а також колективам кафедр гендерних студій Університету Південної Флориди та Університету Лінчопінга. Я глибоко вдячна Марії Маєрчик за уважне прочитання та слухні коментарі до попередньої версії цього тексту.

- Маєрчик, Марія, Ольга Плахотнік, Галина Ярманова, ред. 2013. *Гендер для медій. Підручник із гендерної теорії для журналістики та інших соціогуманітарних спеціальностей*. Київ: Критика.
- Плахотнік, Ольга. 2013. «Квир-педагогіки и постсоветское образование: где выход из эпистемологического и политического тупика?» *На перепутье: методология, теория и практика ЛГБТ и квир-исследований: Материалы международной научно-практической конференции*, 359–78. Санкт-Петербург: ЦНСИ.
- Плахотнік, Ольга. 2014. «Радикальні педагогіки в контексті “студентоцентрованої” соціогуманітарної освіти». *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, № 4: 171–86.
- Фуко, Мішель. 1998. *Наглядати й карати: Народження в'язниці*, пер з фр. Петро Тарашук. Київ: Основи.
- Britzman, Deborah. 1998. *Lost Subjects, Contested Objects: Toward a Psychoanalytic Inquiry of Learning*. Albany: State University of New York Press.
- Bromseth, Janne, and Frida Darj, eds. 2010. *Normkritisk Pedagogik : Makt, Lärande Och Strategier För Förändring*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Bromseth, Janne, and Renita Sörensdotter. 2013. “Norm-Critical Pedagogy.” In *Gender Studies Education and Pedagogy*, 24–32. Gothenburg: Swedish Secretariat for Gender Research.
- Goldrick-Rab, Sara. 2014. “On Scholarly Activism – Contexts.” *Contexts Blog*. <http://contexts.org/blog/on-scholarly-activism>.
- Greyser, Naomi. 2012. “Academic and Activist Assemblages: An Interview with Jasbir Puar.” *American Quarterly* 64 (4): 841–43.
- Kumashiro, Kevin. 1999. “‘Barbie,’ ‘big Dicks,’ and ‘faggots’: Paradox, Performativity, and Anti-Oppressive Pedagogy.” *Journal of Curriculum Theorizing* 15 (1): 27–42.
- Kumashiro, Kevin. 2002. *Troubling Education: Queer Activism and Antioppressive Pedagogy*. New York: RoutledgeFalmer.
- Kumashiro, Kevin. 2009. *Against Common Sense: Teaching and Learning Toward Social Justice, Revised Edition*. Revised edition. New York ; London: Routledge.
- Martinsson, Lena, and Eva Reimers, eds. 2010. *Norm-Struggles: Sexualities in Contentions*. Cambridge Scholars Publishing.
- Pierre, Elizabeth Adams St. 2000. “Poststructural Feminism in Education: An Overview.” *International Journal of Qualitative Studies in Education* 13 (5): 477–515.
- Pinar, William, ed. 1998. *Queer Theory in Education*. Psychology Press.
- Rossi, Leena-Majja. 2010. “How to Make (Visual) Trouble Inside Hetero Factory?” In *Norm-Struggles: Sexualities in Contentions*, 83–97. Cambridge Scholars Publishing.
- Scott, Joan W. 1991. “The Evidence of Experience.” *Critical Inquiry* 17 (4): 773–97.

- **Публічні виступи**



- **Public Talks**
- **Публичные выступления**

Графіті обігрує цигаркову засторогу «паління вбиває», яку в Боснії пишуть на цигаркових пачках так само, трьома мовами – боснійською, хорватською і сербською. Авторства знимки не встановлено.



The graffiti plays with tobacco warning «smoking kills» which in Bosnia is written like this, in three languages - Bosnian, Croatian and Serbian.
Author of the picture is unknown.



Граффити обыгрывает табачное предупреждение «курение убивает», которое в Боснии написано на пачках сигарет именно так, на трех языках - боснийском, хорватском и сербском. Авторство фото не установлено.

Justice comes after the war? War related sexual violence and legal nationalism in four countries of former Yugoslavia

Although almost two decades have passed, there is still no exact explanation of the causes of the Yugoslav wars, the real scope of their effects, or the actors involved. For the sake of brevity, we will not delve into the reasons that contributed to the disintegration of the Socialist Federative Republic of Yugoslavia. Suffice to say that the Yugoslav wars refer to a series of violent conflicts, precipitated by intense ethnic tensions. The conflicts were separate but related: a short outbreak of war in Slovenia, the Independence War in Croatia, the war in Bosnia and Herzegovina, and the war in Kosovo and Serbia. The Yugoslav wars resulted in the formation of several sovereign (or prospectively sovereign) nation-states. The Yugoslav wars, especially in Bosnia, Kosovo and Croatia, were to a large extent wars against civilians, subjected to violent and abusive practices on the basis of their ethnicity. Ethnic cleansing was used as a premeditated and calculated strategy to crush the 'enemy ethnic group'. According to the report of Human Rights Watch, rape was one of the tools of ethnic cleansing "meant to terrorize, torture and demean women and their families and compel them to flee the area" (1995, 8).

In this short paper, we focus on one aspect of transitional justice which was devised to promote gender justice specifically and address the persistent problem of *sexual and gender based violence*. We consider the implementation of the UN Security Council Resolution 1325, with a special emphasis on point 11 which calls for prosecuting "those responsible for genocide, crimes against humanity, and war crimes including those relating to sexual and other violence against women and girls", stressing "the need to exclude these crimes,

¹ This paper was presented at the 6th International Gender Workshop, organized by the Heinrich Boell Foundation in Lviv in March 2017. The paper is a short version of the text "Women between war Scylla and nationalist Charybdis: Legal interpretations of sexual violence in the countries of former Yugoslavi", published in: Lahai, John and Moyo, Khanyisela, eds. *Gender in Human Rights and Transitional Justice*, Springer International Publishing, 2017.

where feasible, from amnesty provisions” (United Nations Security Council 2000, 3). This particular point is of crucial importance because it obligates all States to pass laws to prosecute crimes of sexual and gender based violence, to bring justice to survivors and their families, to put an end to impunity and uphold the rule of law.

Let us give some general information on sexual and gender-based violence during the wars in the former Yugoslavia. There are many estimates on how many women had to endure the most dehumanizing acts of sexual and gender based violence. Based on reports of various commissions, women’s testimonies, information provided by women’s groups and refugee women, the Committee on the Elimination of Discrimination against Women reported in its concluding comments that 25 000 women suffered from the most reprehensible forms of human degradation in Bosnia and Herzegovina alone (see, for example, Skjelsboek, in Skjelsboek, Smith 2001; Olsson & Tryggestad 2001, 77; Committee on the Elimination of Discrimination Against Women 1994, 1). The numbers are vague and inconclusive for other countries, but it is certain that rape and other demeaning acts of sexual and gender based violence were purposefully employed as a means of ethnic cleansing.

The UN Commission of Experts reported that in the camps of all three sides – Serbian, Croatian and Bosnian – grave breaches of the Geneva Convention and other violations of international humanitarian law, including killing, torture, and rape, took place. It is stated that the age of women kept in detention camps varied from 5 to 81, while the majority of victims were less than 35 years old. According to the report, the majority of perpetrators were military men, soldiers, policemen, representatives of paramilitary and Special Forces, while most of the cases occurred in settings where the victims were held in custody (United Nations Security Council 1994, 59-60). The rapes were therefore not isolated acts, but deliberate and organized crimes against populations, tools for terrorization, extortion of money from people and families, as well as means for their profound humiliation. The bodies of ‘wrong’ women, the female representatives of adversary ethnic groups, were the main target of these dehumanizing acts.

It should come as no surprise that the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY), the official post-Yugoslav mechanism of transitional justice, was the first international criminal tribunal that pronounced convictions for rape as a form of torture, and for sexual enslavement as a crime against humanity. It is also the first international tribunal based in Europe to pass convictions for rape as a crime against humanity (Prosecutor v. Kunarac et. al.). According to the thematic report of the Human Rights Commissioner of the Council of Europe (2012, 24), in 2001 48% of all cases processed before ICTY had elements of sexual and gender based violence. This confirms its widespread use during the Yugoslav wars.

Resolution 1325 had been envisioned as a promising provision for female survivors of war violence and was advocated strongly by women’s groups. It was widely believed that such a provision might bring justice and equal treatment to *all women* who had suffered sexual and gender based violence during the wars, *regardless of their ethnicity*.

Let us now quickly interject several points on women's and feminist organizations in the former Yugoslavia. Even though women's organizations had their history way before the 1990s (Zaharijević, 2015; Zaharijević, 2017), wars for succession left an enduring mark on them. Women's grassroots and feminist engagement – their goals, vision of future societal prospects and values they actively promoted – during and after the wars had many strong parallels with the stated goals and recommendations of Resolution 1325. It should not, therefore, come as a surprise that after its adoption in 2000, it was women's grassroots and feminist groups which became the most ardent advocates of the adoption of Resolution 1325 in their respective states.

The regulative ideals upheld by women's grassroots and feminist groups in post-Yugoslav post-conflict societies revolved around politics of peace and human security. They have, however, consistently insisted on the gendered dimension of 'humanity'. For humanely organised societies to take place, especially after such violent conflicts as were witnessed during the Yugoslav wars of succession, it was believed that justice was to be achieved in an *anti-militarist and emphatically antinationalist framework*. It was also believed that the Resolution could be used to support activism condemning the war system and militarization.

In our paper we showed in detail that the proclaimed goals promoted by women's groups – the reconstruction of society in general, with a special emphasis on eradicating sexual and gender based violence, disarmament, and furthering peace and anti-militarist values – remained in the shadow of the gender-mainstreaming aspect of Resolution 1325, limited to inclusion of women in the military and police (Subotić and Zaharijević, 2017). The way Resolution 1325 was implemented decades after the wars were over, testifies to a failure of women's groups hopes and expectations. The successor states of Yugoslavia have not only failed to implement consistent and collaborative measures in order to provide justice and prevent impunity according to UNSCR 1325 point 11, but they have used those very mechanisms to promote a certain form of *legal nationalism*.

In defining legal nationalism with regard to sexual and gender violence, we draw on Robert Hayden's definition of "constitutional nationalism" (Hayden, 1992). Even after the wars were over, nationalism persisted in the laws regulating their most vulnerable effects. With the notion of *legal nationalism* we wanted to point to the dismal combination of nationalism and the rule of law in the legitimation of the fundamentally nationalist political order decades after the war. Legal nationalism leads to the formation of separate criteria for measuring the humanity and dignity of people who fall inside or outside the sphere of nationally desirable citizens. In other words, our research demonstrates how post-Yugoslav societies nationally abused gendered transitional justice: legal imagery, supposed to transform the lives of victims of sexual violence in war, in fact, turned into the instrument for the re-introduction of nationalism.

We have chosen to analyse four countries: Bosnia and Herzegovina, Croatia, Serbia, and Kosovo, as the territories significantly involved in the Yugoslav Wars. By 2014, all of these states had introduced the UNSCR 1325 into

their national contexts by adopting action plans for its implementation. The adoption of national strategic documents (NSD) has to be understood as an ambivalent compliance with the largely imposed transitional processes, rather than as the reflection of a strong desire for post-war justice and for the implementation of anti-war and anti-militarist principles feminists fought for during and after the war. The first NSD was adopted in Bosnia and Herzegovina in 2009. Serbia followed suit in 2010. Croatia and Kosovo adopted their NSDs in 2011 and 2014 respectively.

Legal translations of UNSCR 1325 in national documents

The majority of war detention camps where the crimes of sexual and gender based violence took place were located in Bosnia and Herzegovina and it came as no surprise that Bosnia and Herzegovina was the first country to try to implement mechanisms for access to justice for all its women and girls. However, four years after the adoption of the action plan there was still no single reliable database on women victims of rape and other forms of sexual violence. Regardless of the fact that the Bosnia and Herzegovina action plan insisted on providing assistance to all women of Bosnia and Herzegovina who were victims of sexual and gender based violence, all three entities still do not have synchronized legislation for sexual and gender based violence. This is very much due to the fact that legislation on rape and the definition of a civilian victim of war has been differently regulated under domestic criminal legislation in Bosnia and Herzegovina. For our purposes here, suffice to say that the *full legal translation of 1325* is severely handicapped by the Bosnian political and legal system, i.e. by its internal constitutional division of jurisdiction between its constitutive entities. This fundamental division is further inscribed in other legal measures, such as those defining categories of survivors of war-related sexual and gender based violence, the percentage of bodily injury, and citizenship, which provide opportunities for the emergence of legal nationalism.

In Serbia, where both the post-conflict character of the state and its involvement in the war have been denied, the category of survivors of war related sexual and gender based violence is simply non-existent. The actors, most prominently feminist anti-nationalist and anti-militarist groups, who have persistently encountered this denial – and with it, the hidden Serbian nationalism visible in the reluctance of the Serbian state to face its past – were blatantly excluded from negotiations. Serbia was thus, on the one hand, the only of the four countries under analysis where no representative of women's groups took part in the process. Gender justice has been almost entirely reduced to equalizing the number of men and women in arms. The national action plan does not mention prosecution of the cases of sexual violence committed by the Serbian military, police and paramilitary units on its own territory, the territory of Kosovo or other territories of the former republics of the SFRY. In other words, in terms of post-conflict gender justice, Serbia has not implemented a single activity in relation to the improvement of the lives of

women survivors of war-related violence, i.e. women refugees from countries of former Yugoslavia, internally displaced women from Kosovo and women who suffered sexual and gender based violence.

In Croatia and Kosovo alike, due to the nature of the wars which took place on their respective territories (the “Independence war” in Croatia, and the “Liberation war” in Kosovo), UNSCR 1325 found their fullest applications. Unlike Bosnia and Herzegovina where the politico-legal administration delays justice, or Serbia where there is a reticent denial of injustice, Croatia, and Kosovo fully recognize that there were gross instances of injustice towards women and show readiness and capability to offer certain redress. However, by bending certain legal definitions – of the categories of sexual and gender based violence, of the nature of the war or by defining specific time frames – both Croatia and Kosovo introduced legal nationalism in their translation of UNSCR 1325.

Conclusion

The Universal Declaration of Human Rights ends with a claim that everyone – every woman and man – is entitled to a social and international order in which the rights and freedoms set forth can be fully realized. Everyone, in other words, has the right to peace. Resolution 1325 may be seen as the result of the theory and practice of the transnational feminist movement, an effect of a long struggle to affirm equal rights of women to define how social and international order should be structured. Women’s grassroots and feminist groups in post-Yugoslav countries believed that Resolution 1325 could be used to promote a more just, more equitable future for societies that endured severe conflicts. This assumed bringing justice to those who were treated unjustly and producing societies in which past injustices would not be repeated in the future.

But did that happen? The direct result of the adoption of national action plans is the gradual increase in the number of women in armies and police forces, and the progressive gendering of the security sector. The process of securitization, very much relying on the principle “add women and stir”, does not substantially address post-conflict reconstruction or the reintegration of its survivors.

We wanted to show that the adoption of national strategic documents, prompted by concerns for reconstruction and reintegration, produced new exclusionary politics which in fact goes against both reconstruction and reintegration. Women’s grassroots and feminist organizations hoped that Resolution 1325 could provide justice to *all* women survivors. However, the implementation of Resolution 1325 got trapped and side-lined by the state, political parties, nationalists, and different ethnic and religious groups. Instead of being documents that offer post-war justice to all women survivors of sexual and gender based violence, national strategic documents are strengthening dominant ethnonational victimhood through legal nationalist excluding narratives.

- Committee on the Elimination of Discrimination against Women. 1994. *Concluding Comments of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women: Bosnia and Herzegovina, Thirteenth Session 17 January–4 February 1994, Excerpted from: Supplement No. 38 (A/49/38)*. Retrieved from http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw25years/content/english/CONCLUDING_COMMENTS/Bosnia_and_Herzegovina/Bosnia_and_Herzegovina-Special_report.pdf
- Council of Europe. 2012. *Posleratna pravda i trajni mir u bivšoj Jugoslaviji: Tematski izveštaj komesara Saveta Evrope za ljudska prava*. Retrieved from Council of Europe website https://www.coe.int/t/commissioner/source/prems/Prems45112_SER_1700_PostwarJustice.pdf
- Hayden, M. R. 1992. "Constitutional Nationalism in the Formerly Yugoslav Republics." *Slavic Review*, 51(4): 654–673.
- Olsson, L. & Tryggestad, L. T., eds. 2001. *Women and International Peacekeeping*. London and Portland: Frank Cass.
- Prosecutor v. Kunarac et.al. (Case No. IT-96-23 & 23/1. Judgment passed 22 February 2001).
- Skjelsboek, I. and Smith, D., eds. 2001. *Gender, Peace, and Conflict*. London: Sage Publications Inc.
- The Human Rights Watch. 1995. *Global Report on Women's Human Rights*. New York and Washington: Human Rights Watch.
- United Nations Security Council. 1994. *Letter dated 24 May 1994 from the Secretary-General to the President of the Security Council (S/1994/674)*. Retrieved from United Nations International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia website: http://www.icty.org/x/file/About/OTP/un_commission_of_experts_report1994_en.pdf
- United Nations Security Council. 2000. *Resolution 1325 (S/RES/1325)*. Retrieved from United Nations website: <http://www.un.org/womenwatch/osagi/pdf/res1325.pdf>
- Zaharijević, Adriana. 2015. "Dissidents, disloyal citizens and partisans of emancipation: Feminist citizenship in Yugoslavia and post-Yugoslav spaces." *Women's Studies International Forum* 49: 93–100.
- Zaharijević, Adriana. 2017. "The Strange Case of Yugoslav Feminism: Feminism and Socialism in 'the East.'" *The Cultural Life of Capitalism in Yugoslavia: (Post)Socialism and Its Other*, eds. Jelača D., M. Kolanović and D. Lugarić, 263-283. London and New York: Palgrave MacMillan.

- **Феміністичний цех**



● **Feminist Collective** ● **Феминистический цех** ●

Photo Carlyle Ellis.



Photo by Carlyle Ellis.



Photo Carlyle Ellis.

Не забути Фуко

Іноді зі мною трапляються неконтрольовані фантазії про моє власне королівство з абсолютною монархією. Я була б чудовою королевою: єдине, чого я вимагала б від своїх підданих - ненастанно читати Фуко. Щиро кажучи, я взагалі (не так вже й) таємно мрію про те, як Фуко стане читати кожна людина на планеті, і вважаю Бодріяра з його "забути Фуко" шкідливим кабінетним прищем.

Найлегше це простежити на дискусіях довкола того, чи гомосексуальність - це хвороба (господи, в мене навіть пальці болять писати, що це ще й досі предмет для дискусії, але чого не зробиш заради науки).

Всі фантазери і фантазистки про всемогутнє гей-лоббі завжди наголошують на тому, що гомосексуальність прибрали з МКХ і DSM «під тиском гомосексуальних представників громадськості, а не під тиском наукових доказів», хоча це - брехня, адже до того, як гомосексуальність прибрали з МКХ, мінімум сорок років велись дослідження у цьому напрямку.

Я промовчу про те, що жодне і світі «гей-лоббі», що б там його противники не розуміли під «гей-лоббі», не має стільки ресурсів, як «консервативне лоббі», просто тому, що ті, хто має більше влади і ресурсів, зацікавлені в тому, щоб цю владу так і утримувати, а утримувати владу найзручніше власне в світі, де особисті права і свободи - це пшик і ілюзія, тому кожен, хто має більше ресурсу, за замовчуванням буде робити все, щоб поширенню прав і свобод протистояти.

Так ось, щоб дійти до думки, що часто влада і ресурси породжують політики, а не навпаки, дуже важлива теза Фуко про «продуктивну» владу і про покірні тіла. Саме тому я б дуже недовго залишалась на своєму королівському троні, з якого наказую читати пана Мішеля: зла іронія влади.

Але я хочу сказати про інше. Крім того, як з МКХ і DSM гомосексуальність прибрали, є дуже важливе інше запитання, яке зазвичай ніхто собі не ставить: як гомосексуальність туди потрапила.

Але щоб поставити собі це запитання треба для початку розуміти всі роздуми від пана Хоркхаймера, який спирався на роздуми пана де

Сада про те, як наука стала новим міфом, ставити під питання те, що ми «знаємо», а тут пан Мішель дуже стає в нагоді, бо вчить не сліпо папужкою повторювати «наука вважає», а і запитувати про те, чому так вважає наука і звідки взагалі джерела (наукового) знання взялися.

Наостанок зачитую чудесний шматочок з *A Historical Dictionary of Psychiatry*, де автори пишуть про гомосексуальність, бо добре пишуть, чорт забирай: «у деяких сферах психіатрія намагалась стати настільки науковою, наскільки це можливо, наприклад, коли вивчала генетичні фактори, що докладаються до шизофренії чи ролі нейротрансмітерів у депресії. В інших же дисципліна стала просто служницею для своїх політичних панів. Сексуальна поведінка стала однією з таких сфер і тенденція психіатрії пливати за політичними течіями ніде не є такою очевидною, як у питанні гомосексуальності (див. також мазохізм; садизм).»

Ті, хто пропонує «забути Фуко» мусить розуміти, що цим пропонує також вивчати історію ідей дескриптивно і перетворювати науку на служницю своїх політичних панів. Фуко - це не людина, не окремий інтелектуал, це явище. Фуко - навіть не ідея, це вміння питати, звідки ідеї походять. Як він сам пише в передмові до «Історії безумства»: «мені хотілося б, щоб книга не зводилась до статусу тексту - з цим чудово дають собі раду педагогіка і критика - а щоб їй вистачило нахабства оголосити себе дискурсом, інакше кажучи, водночас битвою і зброєю, стратегією і ударом, боротьбою і трофеєм чи бойовою раною, збігом обставин і відголоском минулого, випадковою зустріччю і картинкою, яка повторюється». Забувати Фуко - це забувати, що там, де є влада, є і спротив.

Неудачи удачного перехода

В фильме «Фальшивый оргазм» (Fake Orgazm, 2010) гендерный активист Lazlo Pearlman озвучивает очень важную, как мне кажется, мысль: «Я не могу сознаться, что не люблю свое тело, потому что сразу подумают, что мой переход был неудачным. А дело ведь не в переходе. Тело стареет, краснеет, жирнеет - я далеко не всегда его люблю».

И это правда. Транс*люди, совершившие переход, пусть даже в интерсекциональном и феминистическом мире, по-прежнему не могут сказать без неприятных последствий «я не люблю свое тело» или «мне в нем что-то не нравится». Переход рассматривается как избавление если не от всех бед, то от всех телесных неурядиц. И вот тут возникает любопытный зазор: есть люди, которые считают свой переход неудачным по тем или иным причинам. И в данном случае «я не люблю свое тело» рассматривается как, по сути, невылеченная, недоустранимая гендерная дисфория. Вот попадись хирург получше/гены покрепче, глядишь, и удалось бы. Но мне куда более интересно исследовать иной пласт людей - тех, чей переход они сами (и их окружение также) считают удачным, хорошим или даже идеальным. Такие люди по-прежнему вынуждены молчать о проблемах. Точнее, считается, что проблем у них нет.

Первое правило транс*комьюнити - никого никогда не подталкивай на транзишн. Это - крайняя мера. Забавно, что если раньше я считал такой ход попросту этичным, то сейчас вижу в нем и иной потенциал: в мире формируется достаточное количество ненормативных сообществ и многие люди сознательно отказываются от тех или иных бодимодификаций, тем самым ставя под вопрос неизбежность связи гендера и внешности. И это вполне себе квинная практика...

Когда я услышал Lazlo, то закричал: «Черт возьми, это оно! Я не один!» Сказать даже внутри транс*сообщества, что тебе нравится твой переход, но вот если бы не некоторые моменты - строгое табу. При этом существует разделение этого «не нравится», которое оказывается в огромной степени гендерно-маркированным. Например, транс*муж-



На фото: Fritz von Klein; фото Дмитрия Кузьмина.

чина может не любить волосы на теле, которыми одарила его тестостероновая гормонотерапия, но не получит сочувствия. Реакция будет примерно такая: «Ну а что ты хотел? Ты же мужчина!», «Наоборот, это так маскулинно». При этом, если этот же транс*мужчина жалуется, что голос не сломался, получит сочувствие и, в какой-то степени, социальное поощрение: «Да, ты правильный, ты хочешь быть настоящим и переживаешь, что где-то не хватает». В обратную же сторону хода нет. Обратная сторона - это всегда скрытый вопрос: «А ты уверен, что не ошибся с переходом?» Примерно это слышат многие гомосексуальные транс*люди - мол, оставаться надо было по ту сторону баррикад. И в том, и в другом случае я вижу проявления бинарности и стереотипов, а так же того самого призрака пресловутого «ядерного транссексуализма», по критериям которого «все равно, насколько страшным, лишь бы мужиком».

Я считаю и считал свой переход удачным, если не сказать счастливым. При этом, как оказалось, удачный переход - это, по мнению многих, пожизненное отсутствие претензий к своему телу, своей внешности. И не просто отсутствие, но и постоянное восхищение всем, что вызвано практиками бодимодификаций и является гендерно маркированным. Волосы - хорошо, хоть в йети превратись. Соски нечувствительны после мастэктомии - ну так у мужчин и так оно послабее будет. Прыщи... помню, как мне, измученному многолетней борьбой с акне тяжелой степени, на мою жалобу о том, что как без них хорошо и что чем бы их вылечить, чтоб навсегда, близкий человек сказал: «Мальчикам прыщи к лицу, они их не портят», намекая на то, какие чудеса тестостерон сотворил с моим телом и что плата за них, взятая прыщами, незначительна.

Если посмотреть на ситуацию в квир-парадигме, то получается, что в случае перехода или отрицания паспортного пола идентичность человека нуждается в гиперуверенности в ней (и гиперподдержании этой гиперуверенности изо всех сил). Пусть хоть ноги отваливаются, глав-



На фото: Fritz von Klein; фото Ольги Кононенко.

ное, чтоб отваливались как у лиц того гендера, куда я перехожу. А эта гиперуверенность имеет и другие подводные камни: тут и внутренняя транс*фобия, и постоянный страх раскрытия, сопровождаемый нежеланием обращаться к медицинским специалистам, которые могут подкорректировать то, что затронули практики перехода, или просто считаются «врачами для какого-то определенного гендера», и самозапрет увлечений и бьюти-практик.

Каждый раз косо смотрю на маму, когда крашу ногти в черный: интересно, она вот сейчас, наверное, думает, что я ошибся, что я хочу вернуться, но держу марку, или что я застрял между полами, словно они дощатые. А когда крашу в цветной - не смотрю. Потому что или не крашу, или сразу стираю и возвращаю черный: страх за идентичность оказывается сильнее, чем желание эксперимента. Каждый раз, когда говорю, что теперь куда сложнее познакомиться с человеком и что переход принес мне огромное количество одиночества как транс*гею, чувствую свой стыд и чужое осуждение или сочувствие: «Ну да, транс*люди всегда одиноки и никому не нужны». Как будто я обязан быть образцово-показательным счастливым человеком. А если я не такой, значит, и переход мой - ложь, самообман и фикция.

И вот тут получается очень интересно: цисчеловек со своим телом может делать все, что угодно, в том числе быть недовольным пубертатными изменениями или не соответствовать тем или иным гендерным нормам. Это не будет являться поводом постоянных проверок, «настоящая ли эта женщина/мужчина». В ход могут идти разные объяснения: что и такие люди бывают, что это генетика, психология, что все разные и т.д. А вот транс*персона, одно существование которой, по идее, ставит

под вопрос саму нерушимость гендерных рамок, их же и вынуждена охранять, соблюдать со всей строгостью, иначе есть риск стать «ненастоящим мужчиной или женщиной» - транс*люди должны быть как бы все одинаковыми, подчеркнуто-гендерированными и довольными, иначе зачем был переход?

Какой я вижу выход? Наверное, радикальные квир-практики, такие, как исследование своей идентичности на прочность, поиск границ и дальнейшая рефлексия их условности и зыбкости, расширение или отказ от последних вне зависимости от транс* или цисстатуса, и, наверное, самое сложное - подойти к зеркалу и сказать: *у меня такой классный, самый лучший переход. И в нем присутствует не только то, что я люблю, он дал мне и то, что я не люблю. Именно это делает его (и меня) настоящим.*

Рецензії



● Reviews

● Рецензії

Тетяна Корнеєва «Я тебе чую»; фото Наталі Мартиненко.



Tetiana Korneeva «I hear you»; photo by Nataliia Martynenko.



Татьяна Корнеева «Я тебя слышу»; фото Наталии Мартыненко.

Як вишити фемінізм: схеми і техніки

За нинішнього стану речей із його передумовами, мабуть, важко уявити чоловіка, який творитиме щось, переплітаючи нитки. Так само й у ретроспективі. Вишивання, як і всяку пов'язану з текстилем техніку, здавна сприймали як «жіноче» діло, із суто декоративним призначенням, що з часом дедалі відходило на периферію рукодільних практик.

Виставка «TEXTUS. Вишивка, текстиль, фемінізм», що тривала в Центрі візуальної культури від 8 березня до 9 квітня 2017 року, є свого роду апеляцією до патріархального суспільства, де слово й мова є носіями влади й закону. Це третя виставка в серії проєктів Оксани Брюховецької: кураторка разом з іншими художницями рефлексує над тим, щб апріорі вважають «жіночим» у нашому суспільстві. Дві попередні виставки, «Що в мені є від жінки?» та «Материнство», було зосереджено навколо конкретних тем, а цього разу Оксана Брюховецька сформуvala проєкт, фокусуючись на техніці.

Вишивання в загальному уявленні є ремеслом традиційним, а отже, й консервативним. Його асоціюють із чіткими схемами-нормами, чию самобутність закріплено часом. Нині вишивання вважають доволі архаїчною практикою, яка поступилася місцем новим способам вираження сучасного мистецтва. У виставці «TEXTUS» Оксана Брюховецька опонує такому сприйняттю: *«Вишивка і текстиль – це рівноправні з іншими медіуми для висловлення ідей у сучасному мистецтві. Вишивка може бути використана як із консервативною метою, так і з метою підірвати консервативність»*.

Наприклад, швейний кооператив «Швеми» (Анна Терешкіна, Марія Лук'янова, Тоня Мельник і Олеся Панова) деконструє традиціоналістське розуміння одного з найпоширеніших атрибутів із консервативного набору цінностей пострадянських країн. У роботі «Вишиванки» художниці переосмислюють укорінений у соціумі стереотип щодо традиційного одягу. На противагу історичним схемам вишивок, притаманним певним родам або місцевостям, вони створюють власну схему – зображення вагін, що в українському суспільстві зазвичай сприймаю як щось принизливе й замовчувано. *«Традиційно вишивання – це дисциплінарна*

практика: дівчина повинна була вишивати собі рушники на весілля, що означало її вписаність у норми, які були патріархальними. "Шведи" вишивають собі сорочки не для шлюбу, а для демонстрації свободи своєї сексуальності, свободи утвердитись у своїй жіночності як у своєму праві самостійно розпоряджатись своїм тілом і своїм життям», – пояснює кураторка.



Софія Временная «Ukrainian Apron / Українська прибирання».



Валентина Петрова "Автопортрет".

Чеська художниця Софія Временная теж використовує доволі автентичний атрибут, що реферує до традиціоналізму та загальних уявлень про «суто жіноче». На виставці вона представила роботу «Ukrainian Apron / Українська прибирання» – фартух із назвами сайтів, які пропонують найману працю українок у Польщі та Чехії. Як зазначає художниця, призначення цього об'єкта легко зчитати: ми бачимо фартух і одразу можемо відтворити картинку жіночої праці, кухні, хатніх обов'язків. Водночас фартух є символом неоціненої праці та подвійного навантаження, що лягають на жіночі плечі в обставинах патріархальної культури.

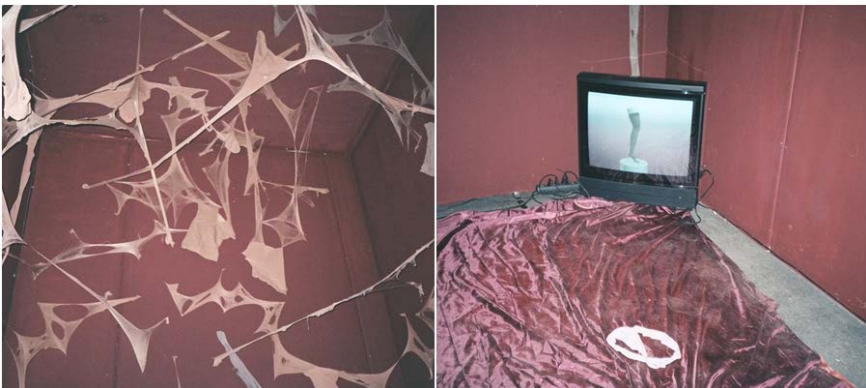
Тому невидимої праці порушено й в інших експонованих творах феміністичного мистецтва. Зокрема, Валентина Петрова в «Автопортреті» рефлексує над андроцентризмом капіталістичного суспільства. Художниці чуже комерційне мистецтво, яке автоматично відтворює патріархальні канони. Тому Валентина робить свої мистецькі

проекти антикапіталістичними від початку й до кінця. Вечорами, після основної роботи, художниця вишивала на тканині із секонд-генду нитками, які дісталися їй від родичів і друзів. Поява «Автопортрету» є початком його зникнення: протягом виставки художниця нитка за ниткою «розшивала» роботу. *«Ось це моя боротьба з капіталізмом»*, – каже Валентина. Зникомий автопортрет не просто відображає зовнішність авторки, а передусім є, за словами кураторки, *«маніфестацією свідомого протесту проти підпорядкування капіталістичному арт-ринку»*.

«Швеми» рефлексують на тему невидимої та неоціненої праці в роботі «12-годинний робочий день». Художниці представили відеозапис свого перформансу, під час якого відтворювали умови, якомога наближеніші до умов праці жінок на швейних фабриках третього світу: дванадцятигодинний робочий день із п'ятнадцятихвилинною перервою на перекус, тісне приміщення, монотонна праця, три виходи в туалет і розмови лише по ділу. Наприкінці учасниці продавали свої вироби з написами «Зроблено в рабстві» по 44 рублі – приблизно стільки отримує за кожен рік колектив робітниць на швейній фабриці. Так художниці висловили солідарність із виснаженими життям і репродуктивною працею швачками.

Оксана Брюховецька в роботі «Батоги» привертає увагу до соціального насильства, часто невидимого, якого жінки зазнають ще змалку. Період первинної соціалізації стає нескінченним ланцюжком практик із принципом «наглядати й карати». Сплетені в коси яскраві дівчачі колготки – метафора так званих «дисциплінарних батогів», що нависають над жінками з дитинства, виховуючи відповідні соціальні ідеали.

Цю риторику продовжує Аліна Клейтман у роботі «Перші п'ять років нашого подружжя твій батько взагалі не знав, що у мене росте волосся». Авторка порушує тему соціального насильства, що загрожує жінкам і впливає на їхній внутрішній стан і зовнішній вигляд. Досягаючи певного віку, жінка починає носити капронові колготи або панчохи. Ці елементи гардероба стають інструментами об'єктивації жіночого тіла у фалічній патріархальній системі, яка, своєю чергою, регулює жі-



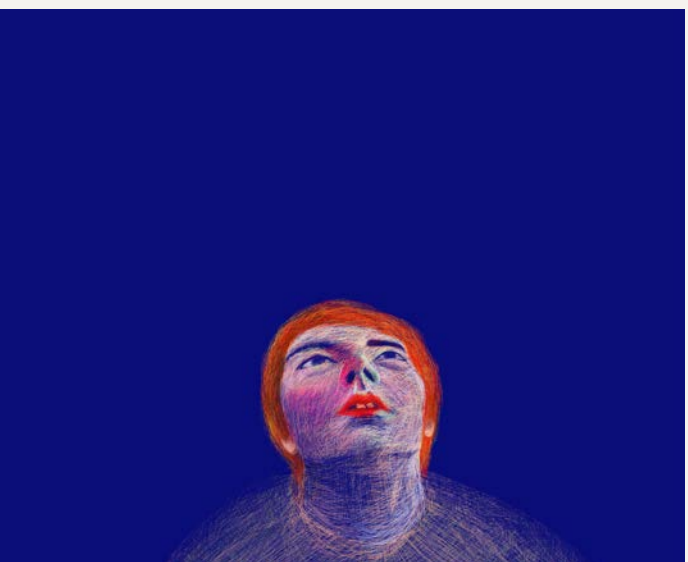
Аліна Клейтман «Перші п'ять років нашого подружжя твій батько взагалі не знав що у мене росте волосся».

ночі практики щодо найітимніших частин тіла, що мусять відповідати канонічним нормам.

Виставка «TEXTUS», як зазначає Оксана Брюховецька, є не пропагандою гендерної нерівності з протилежним знаком, а полем для феміністичних рефлексій сучасних українських мисткинь щодо усталеного патріархального образу жінки. Вишивка й текстиль стали інструментарієм художниць для висловлення критичних поглядів на звичне суспільно «прийнятне», яке, втім, може бути болісним, разючим, несправедливим.

- **About the Contributors**
- **Об авторках**
-

● **Про авторок**



Художница: Валентина Петрова



Artist: Valentyna Petrova



Художница: Валентина Петрова

Довідка про авторок

Галина Герасим – політологиня, медіааналітикиня, перекладачка. Магістерка програми медіакомунікацій Українського Католицького Університету, магістрантка програми політології Державного Університету Сан-Дієго (San Diego State University). Старша викладачка кафедри соціології Українського Католицького Університету (Львів). У своїх роботах зосереджується на сучасній політичній теорії.

Сара Кровлі – Ph.D. з соціології у сфері жіночих студій (Університет Флориди, США). Директорка магістерської програми з соціології в Університеті Південної Флориди (Тампа, США). Співавторка книги «Гендеровані тіла» (2008) разом із Ларою Фолі і Констанс Шеган. Авторка книги «Створюючи світ дихотомії: категоризування статі і гендерування культурних повідомлень» (2015). Фахівчиня з гендерних студій і теорії сексуальності, квір і феміністичної теорій, якісних методів, соціальної психології і соціології спорту.

Марія Маєрчик – кандидатка історичних наук, історикиня культури, спеціалістка з соціальної антропології, старша наукова працівниця Інституту народознавства НАН України, співзасновниця і заступниця директорки «Центру культурно-антропологічних студій» (НДО). Авторка монографії «Ритуал і тіло: структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу» (Київ: Критика, 2011). Наукові інтереси обіймають антропологію та історію сексуальності, генеалогію знань, феміністичні та квір-епістемології, гендерну теорію, пост/деколоніальні студії, сучасний фемінізм в Україні.

Наталя Мартиненко – соціологиня, медіадослідниця, живе і працює в Києві, Україна. Випускниця бакалаврської програми з соціології НаУК-МА. Сфери наукових інтересів: гендерні студії, медіакомунікації, соціальна культурологія, візуальна соціологія, соціологія фотографії, соціологія архітектури (радянський модернізм).

Ольга Плахотнік є докторанткою Відкритого Університету (The Open University) у Великобританії та доценткою кафедри філософії Національного аерокосмічного університету ім. М. Жуковського «ХАІ». Співавторка та співредакторка підручника «Гендер для медій» (Критика, 2013), публікацій на теми феміністичної філософії, гендерних політик і радикальних (феміністичних і квір) педагогік. Зараз досліджує пробле-

матику ЛГБТ та феміністичного активізму, сексуальності та громадянства в Україні.

Fritz von Klein – активіст ЛГБТ-руху, транс* і квір-активіст, перекладач і поет, живе і працює в Києві. Автор статей про трансгендерність як вибір і медичні аспекти переходу для трансчоловіків. Автор воркшопів і вебінарів на тему гендеру, трансгендерності і сексуальності. Учасник квір-анархо-феміністичної групи «Лавандова загроза», яка займається підтримкою квір-людей.

Jack Halberstam is Professor of Women, Gender, and Sexuality Studies and English at Columbia University. The author of books: "Female Masculinity" (Duke UP, 1998), "Queer Time and Place" (NYU Press, 2005), "The Queer Art of Failure" (Duke UP, 2011) and others. Jack has written articles that have appeared in numerous journals, magazines and collections; also, Jack is a popular speaker and gives lectures around the country and internationally every year. Lecture topics include: queer failure, sex and media, subcultures, visual culture, gender variance, popular film, animation.

Anna Nikoghosyan is a queer-feminist activist, holds a Master's Degree in Gender, Sexuality and Culture from the University of Manchester where she studied as a UK government Chevening scholar. She is a founder of The Feminist Library in Yerevan (Armenia), which is an non-institutionalised space for feminist education, knowledge building, organising and resistance. In her works, she is interested in feminist activism, queerness, intersectionality, critique of neoliberal feminism and everyday militarisation of Armenia.

Gordana Subotić is a PhD candidate at the School of Social and Political Sciences, Faculty of Arts, The University of Melbourne (Australia), a Research Assistant on the Global Leadership project of the University of Texas, Austin. Holds a Master's in Political Sciences from the University of Belgrade (Serbia). During 2010-2014, Gordana was coordinating a research team for independent monitoring of the implementation of the UN Security Council Resolution 1325 Women, peace, and security for the branch of Women in black from Belgrade. She is a co-founder and a director of the Association Dea Dia where she coordinates monitoring, research and educations on UNSCR 1325. She volunteers as a consultant for Frida The Feminist Fund and other women's and feminist organizations from the region of Balkans.

Adriana Zaharijević – a philosopher, obtained a PhD at the Faculty of Political Sciences, University of Belgrade (Serbia), combining political philosophy, feminist theory and social history of the 19th century. In 2013, Zaharijević became a researcher at the Institute for Philosophy and Social Theory. In 2016, she became an assistant professor at the University of Novi Sad. She is the author of more than sixty articles and two books "Postajanje ženom" (Becoming Woman, 2010) and "Ko je pojedinac?" (Who is an Individual? Genealogical Inquiry into the Idea of a Citizen, 2014). Her present theoretical interests lie in the field of critical engagement.