

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 взаємин домінування [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 трансгендерности (Т*, транс*). Проблематизуючи андроцентризми, ми водночас прагнемо виходити за межі бінарних гендерних 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 зацікавленень, 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 абортів (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 Гінґрича-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 неунікність 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.