

2019



СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЖУРНАЛ ФЕМІНІСТИЧНИХ ТА КВІР-СТУДІЙ

КРИТИКА

ФЕМІНІСТИЧНА



2019



F E M I N I S T CRITIQUE

EAST EUROPEAN JOURNAL OF FEMINIST AND QUEER STUDIES



СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ЖУРНАЛ ФЕМІНІСТИЧНИХ ТА КВІР-СТУДІЙ

КРИТИКА ФЕМІНІСТИЧНА

Головні редакторки
Editors-in-Chief

Марія Маєрчик | Maria Mayerchuk
Ольга Плахотнік | Olga Plakhotnik

Редакційний колектив
Editorial Collective

Леся Пагуліч | Lesya Pagulich
М. Толмачова | M. Tolmachova
Катя Рудик | Kate Rudyk
Анна Степанова | Anna Stepanova
Олена Синчак | Olena Synchak

2019

Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних та квір-студій – науковий рецензований онлайн-журнал вільного доступу, що публікує тексти трьома мовами: українською, англійською та російською.

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

Редакційна колегія
Editorial Board

Ержебет Борат	Erzsébet Barát Central European University
Олена Боряк	Olena Boriak Центр культурно-антропологічних студій
Віталій Чернецький	Vitaliy Chernetsky University of Kansas
Сара Кровлі	Sara Crawley University of South Florida
Славенка Дракуліч	Slavenka Drakulić Independent writer
Алена Гапова	Elena Gapova Western Michigan University
Джек Галберстам	Jack Halberstam Columbia University
Олександра Грицак	Alexandra Hrytsak Reed College
Туула Ювонен	Tuula Juvonen Tampereen yliopisto
Ніна Люке	Nina Lykke Linköping universitet
Оксана Луцишина	Oksana Lutsyshyna University of Texas
Йоанна Мізєліньска	Joanna Mizielińska Polska Akademia Nauk
Альміра Усманова	Almira Ousmanova Europos humanitarinis universitetas
Андреа Пето	Andrea Pető Central European University
Дженіфер Сачленд	Jennifer Suchland Ohio State University
Маргріт Шилдрік	Margrit Shildrick Linköping universitet
Сюзан Талбурт	Susan Talburt Georgia State University
Анна Темкіна	Anna Temkina Европейский университет в Санкт-Петербурге
Елізабет Вуд	Elizabeth Wood Massachusetts Institute of Technology
Адријана Захаријевић	Adriana Zaharijević Универзитет у Београду
Елена Здравомыслова	Elena Zdravomyslova Европейский университет в Санкт-Петербурге
Ірина Жеребкіна	Irina Zherebkina Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна
Тетяна Журженко	Tetyana Zhurzhenko Universität Wien

Редактор від «Критики»
Krytyka Editor
Oleh Kotsyuba | Олег Коцюба

Верстка
Layout setting
Iryna Sobko | Ірина Собко

Це число журналу *Критика феміністична* виходить за фінансової підтримки Наукового товариства ім. Шевченка у США та шведської фундації «Квінна тіль Квінна». Уряд Швеції та «Квінна тіль Квінна» не обов'язково погоджуються з викладеними думками. Авторки особисто відповідальні за зміст.

This issue of the *Feminist Critique* is published with financial support from the Shevchenko Scientific Society in the USA and Kvinna till Kvinna Foundation (Sweden). The government of Sweden and Kvinna till Kvinna may not agree with the opinions expressed. The authors alone are responsible for the content of their articles.

Журнал афілійовано з Інститутом Критики (<https://krytyka.com>), громадською організацією «Центр культурно-антропологічних студій» та відділом соціальної антропології Інституту народознавства Національної академії наук України (<http://social-anthropology.org.ua>)

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

В оформленні обкладинки використано роботи Генрі Дарера.
Здизайнувала обкладинку Валентина Петрова.

On the cover: a collage of artworks by Henry Darger, designed by Valentina Petrova.

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

Поширення публікацій сайту та журналу *Критика феміністична* дозволено за умови покликання на *Критику феміністичну* і тільки з некомерційною метою. Будь-які комерційні дії з текстами чи їх частинами заборонено.

Republication and distribution of publications from the website and print edition of *Feminist Critique* is allowed for non-profit purposes and with appropriate citation. Any commercial use of *Feminist Critique* publications and parts thereof is restricted.

З М І С Т

Переклади • Translations • Переводы

Синтія Енло	
Переклад: Катерина Буркуш	
Розплутати клубок мілітаризму: феміністичний аналіз і спротив	9

Анна Нікогосян	
Переклад: Наталка Чех	
Привласнення фемінізму: гендер, мілітаризм і Резолюція ООН 1325	30

Джудит/Джек Галберстам	
Переклад: гео шаровара, Марія Маєрчик	
Маскулінність без чоловіків (передмова до книжки «Жіноча маскулінність»)	42

Феміністичний цех • Feminist Collective • Феминистический цех

Маріам Агамян	
Що нового в моєму рюкзаку	81

Дар'я Попова	
Жіночий чи феміністичний? Що трапилося з маршем до 8 Березня	85

Леся Пагуліч	
Балада про прайд	89

Маріам Агамян	
«Я ніколи не сказала б: оце вірш про лесбійок, оце про подорожчання проїзду, а оце про жахи капіталізму»	95

Рецензії • Reviews • Рецензии

Lesia Pagulich	
«European Others»: Construction of Europeaness and Logics of Racialization	103

Ганна Гнедкова	
«Пастка толерантності», або Крок уперед і два назад	107

Про авторок • About the Contributors • Об авторках	110
--	-----

Переклади



Translations



Переводы

Розплутати клубок мілітаризму: феміністичний аналіз і спротив



Дозвольте розпочати із зізнання. Майже десять років поспіль я вивчала расизм та етноцентризм в арміях Радянського Союзу, Сполучених Штатів, Канади, Бельгії, Філіппін і Кенії. Я намагалася простежити, як політичне керівництво використовувало етнічність і расу для організації збройних сил у кожній із цих країн – чи то в колоніальній державі, чи в незалежній. Дуже скоро я зрозуміла, що практично всі стратеги, які формують війська і займаються їх дислокацією, мислять у категоріях етнічності й раси і виражають занепокоєння щодо цих категорій!

Я досліджувала збройні сили близько семи років і багато дізналася. Але, продовжу своє зізнання, протягом цих семи років я так і не поміти-

Опублікована тут лекція й дискусія відбулася в Одесі у червні 2018 року за участі українських феміністок, Жіночої міжнародної ліги за мир та свободу і фундації Квінна тіль Квінна. Доповідь та обговорення транскрибувала Ольга Плахотнік, редакцію англomовного тексту здійснила Синтія Енло. Наукова редакторка перекладу Марія Маєрчик.
На знімці: Синтія Енло.

© Катерина Буркуш, переклад, 2019

© *Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій* 2019, № 2, с. 9-29
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

ла політики ґендеру, яка супроводжує, формує і підтримує збройні сили. А тим паче я не замислювалася над механізмами дії патріархату.

Наприкінці свого дослідження я могла розказати, хто входить до складу військово-повітряних сил Кенії (це, до речі, дуже цікава тема). Але мені ніколи не спадало на думку, що предметом мого дослідження були *чоловіки*. Або інший приклад: зосередившись на питанні, кого готує на пілотів сінгапурський уряд (відповідь – сінгапурців китайського походження), я не помічала, що досліджую *чоловіків*, які маніпулюють іншими *чоловіками*.

Інакше кажучи, деякі теми є складними й заплутаними і без ґендерної оптики, а феміністичні питання додають складності. Динаміки расизмів та етноцентризмів у збройних силах самі настільки скомпліковані, що ґендерні питання часто залишають поза увагою, мовляв, нащо забивати голову ґендером, коли та голова й так паморочиться від низки інших невіршених питань?

Це справді соромно, десять років досліджувати солдатів і цивільні еліти, які рекрутували й використовували тих солдатів, і не здогадатися, що це дослідження про *чоловіків*. Мені здавалося, ніби вивчаю міністрів оборони у порівнянні з генералами, сержантів порівняно з полковниками, полковників – з рядовими солдатами. Скажімо, аби зрозуміти американські збройні сили, я досліджувала відмінність досвідів чорних чоловіків, білих чоловіків, латино-чоловіків та чоловіків азійського походження в американській армії. Щоби зрозуміти кенійські збройні сили, вивчала відмінність досвідів чоловіків народів кукуйю та луо. Аби збагнути політику радянських солдатів в Афганській війні, з'ясовувала розбіжності в поглядах на війну радянських чоловіків-мусульман і радянських чоловіків-росіян. Десятиліття в мене пішло на усвідомлення факту, що вивчаю виключно чоловіків. І поки я не бачила їх як чоловіків, політики маскулінності залишалися поза моєю увагою.

Ця інтелектуальна недалекоглядність так само означала, що я не помічаю щоденних зусиль будь-якої мілітарної інституції виробити на законодавчому, бюрократичному й персональному рівнях міради маскулінностей, які слугують підтримці особливого, встановленого державою, розуміння безпеки (нагадаю, кожна армія потребує більш ніж одного типу маскулінності класичного солдата-фронтовика). Упродовж років свого дослідження я була байдужою до ґендеру, до всього цього маневрування й заплутаної полеміки щодо мілітаризації та ґендеру. Вони лишалися поза моєю увагою. Через брак інтересу до цих питань збройні сили видавалися послідовнішими, ніж вони є насправді. І саме це зміцнювало владу й легітимність збройних сил. Іншими словами, допоки я не ставила феміністичних питань ґендерованості, то підтримувала домінування армії.

І ще дещо я проґавила, коли наївно думала, ніби солдати – це просто солдати, а політичні керівники – просто політичні керівники. Я не ставила питання «а де, власне, жінки?». Тобто, досліджуючи солдатів та

їхнє начальство так, ніби їхня маскулінність не важить, я не задумувалася про жінок у житті усіх цих чоловіків: не питала, яка була реакція чоловіків, коли поокремі жінки вступали в їхні ряди; не запитувала дружин цих мілітаризованих чоловіків про їхній досвід, відчай і почуття гордості; не цікавилася, чого очікували, про що хвилювалися і чим були незадоволені дівчата цих солдатів; не ставила питання про жінок у проституції, що їхніми клієнтами були солдати-чоловіки, про їхні стратегії, досвід і погляди на солдатів та армії; не цікавилася цивільними жінками, які виконували низькооплачувану або неоплачувану роботу: прибирали, годували й піклувалися про чоловіків-військових. Через нехтування цими питаннями в моєму багаторічному дослідженні солдатів і військових стратегів, де ґендер залишився без уваги, я дійшла поверхових, а тому некоректних висновків про цивільну та військову політику.

Насправді я почала розширювати свій аналітичний апарат і ставити ґендерні питання, – а отже, робити видимими чоловіків як чоловіків і видимими жінок у всьому їхньому різноманітті – тільки тоді, коли подруги-феміністки почали звертати на це мою увагу. Я вже казала деінде, але, мабуть, не зайве це повторити: *ніколи не думайте, що ви – найзавзятіша феміністка з усіх, кого ви знаєте*. Ніколи не думайте, що ви – найзавзятіша феміністка з усіх, кого ви знаєте, бо це завадить вам стати ще розумнішою. Мені допомогло, коли розумніша за мене людина сказала: «Синтіє, отямся, чому ти не звертаєш на це уваги?»

Приблизно за рік після того, як зацікавилася питаннями про маскулінності й фемінності у збройних силах і поза ними, я почала замислюватися, звідки беруться наші уявлення про армію, про її роль у нашому щоденному житті, у житті «нації» й держави, а також решти світу. Я почала детально розбирати ці уявлення. Коли моя дослідницька цікавість стала феміністичнішою, я почала розмірковувати, як кожне з цих уявлень про армію формує наші цивільні життя і наші взаємодії між собою як жінок, як чоловіків. Коли ж я стала феміністкою, то навчилася ставити питання про спротив: хто почали підважувати типові уявлення про армію? Що трапилося з людьми, які підважували ці уявлення?

Мілітаризм – це клубок різних ідей. Багато ідей, які входять у набір мілітаризму, стосуються того, що значить бути «мужнім» («manly») і що робити, аби мати вигляд «пристойної жінки» («respectable woman»). Зачепіть одну з цих мілітаризованих ґендерних ідей – і ви почнете розплутувати весь клубок. Ось чому люди, які дотримуються мілітаризованого погляду на світ, так нервово реагують, коли слово бере феміністка! Якщо державна ідея національної безпеки стала мілітаризованою, то відверту феміністку можуть затаврувати як «загрозу національній безпеці».

За роки свого дослідження я зрозуміла, що потрібно чимало часу, аби мультиідейний клубок мілітаризму обплутав людські уми, стосунки, очікування та страхи. Ці місяці й роки – наша надія. Ми можемо вистригати цей час, щоб уповільнити, навіть зупинити поступ мілітаризму.

Я навчилася відслідковувати розгортання мілітаризму в часі. Процес, протягом якого всі або більшість уявлень, що входять до набору мілітаризму, проникають в індивідуальну та суспільну культуру й поведінку, називається *мілітаризація*. Не знаю відповідника цьому слову в українській мові, але в англійській так: якщо село стає містом (urban), цей процес називають урбанізацією (urbanization); за тим самим принципом, якщо дедалі більше одиноких матерів біднішають (poor), то кажуть, що одинокі матері переживають збіднення (impooverization). Частинка «-і(и)зація» означає маленькі поступові зміни, які треба ретельно відстежувати.

І ось погані новини. Завдяки феміністкам із багатьох країн: Боснії, Сербії, Японії, Туреччини, Кореї, Колумбії, Мексики – ми знаємо, що мілітаризувати можна що завгодно. Будь-що! Це означає, що будь-що може поступово зазнати змін унаслідок впливу мілітаристських ідей і практик, так що воно *опиняється в залежності від військових інтересів і слугує не лише їм, а й усім, хто хоче поставити військові потреби над іншими потребами*. Шлюб може мілітаризуватися. Мистецтво може мілітаризуватися. Політична партія може мілітаризуватися. Початкові школи можуть мілітаризуватися. Уявлення про сексуальність можуть мілітаризуватися. Відчуття приналежності може мілітаризуватися. Футбол може мілітаризуватися. Медсестри можуть мілітаризуватися. Банки й комп'ютерні програми можуть мілітаризуватися. Заводське обладнання може мілітаризуватися. Громадська солідарність може мілітаризуватися.

Втім, є й хороші новини. Якщо мілітаризація це поступовий процес, його можна *зупинити*. Якщо ви почали вбирати ідеї, не усвідомлюючи цього, або якщо група людей, до якої ви належите, стала брати участь у практиках, які ви ще до ладу не обміркували, ви можете це зупинити!

Отже, хоча «мілітаризація» і зловісна штука, надія однаково є, адже якщо я пильнуватиму і якщо ми пильнуватимемо, і, ще важливіше, якщо мої любі колеги допоможуть бути насторожі, ми зможемо опиратися міфам, спокусам і обіцянкам мілітаризації. Приміром, нещодавно шведські феміністки з фундації «Квінна тіль Квінна» об'єдналися з іншими шведськими феміністками та учасницями руху за мир із Жіночої міжнародної ліги за мир і свободу, щоб уповільнити й навіть відкотити назад поточну мілітаризацію Швеції. Бо мілітаризм не монолітний – це клубок, звитий із різних поглядів і цінностей. Тож якщо якась людина приймає одну ідею з набору мілітаризму, вона не конче стане завзятою мілітаристкою. Я вчилася у феміністок із Філіппін, Південної Кореї, Туреччини, Чилі, вони допомогли мені зрозуміти, які ідеї входять до набору мілітаризму. Вони показали мені, що жінки й чоловіки, які ввібрали одну мілітаризовану ідею, можуть критично ставитися та протистояти іншим мілітаризованим уявленням.

Перша ідея, яка складає ядро клубка мілітаризму: «Світ є небезпечним». Україна – очевидний приклад, але навіть якщо в Канаді чи в

Нідерландах спитати: «Чи вважаєте ви світ небезпечним?» – багато людей дадуть ствердну відповідь. Але є й інші уявлення про світ, не такі милітаризовані. Наприклад, його можна уявляти місцем для творчості, або місцем для людяності, або місцем для співпраці. Завжди є варіант просто не підтримувати ідею, що «небезпека» – це основна характеристика нинішнього світу.

Заради поширення своїх ключових ідей, милітаризатори вдаються до сексистського трюку: милітаризовану інтерпретацію сучасного світу вони увінчують аурую *реалізму*. Мовляв, якщо ви мислите світ як місце для співпраці, творчості та людяності – живете в хмарах. А бути нереалістичними, з погляду милітаризаторів, означає бути наївними. У патріархальному суспільстві (а більшість наших суспільств саме такі) бути нібито наївними це бути «жіночними», а бути «жіночними» – це, за визначенням, ненадійними, не здатними взяти на себе важливих справ та обов'язків. Якщо звертати увагу на такі деталі, стає зрозуміло, що ті, хто просують милітаризм як набір ідей, спираються на патріархат, адже саме він надає їхнім твердженням вагомості. Тобто для свого успіху милітаристи мають знецінювати кожен ідею, яку можна пов'язати з жіночністю.

Друга ідея з набору милітаризму (у списку обговорюваних сьогодні, але не друга за ієрархією): «Мати ворогів – природно». Ви колись помічали, що ця ідея є рушійною в сюжетах детективів? Мене завжди вражає, коли в детективних серіалах слідчі з нью-йоркської поліції чи Скотленд-Ярду запитують: «Ви можете сказати, з ким ця людина ворогувала?». Буцім ворогувати дуже природно. Жах! Тижднями й місяцями спостерігаючи за повільним наступом милітаризації, ми маємо пильно стежити, як жінок і чоловіків (взятих окремо) переконують у тому, що їх оточують вороги: не сусід_ки, не торгові партнер_ки, не по_друзи, не дружні конкурент_ки, не просто люди з різними традиціями й пам'яттю, а вороги. Милітаризатори стверджують, ніби завжди мати ворогів – «природний» стан речей. Це переконання пов'язане з ґендерованими пастками. Наприклад, вважається, що ворог, якого треба боятися чоловікові, це інший чоловік, який прийде і демаскулінізує його: примусить не по-чоловічому здатися і зробить нездатним захистити «своїх» жінок. Тим часом жінку переконують у тому, що її ворог – також чоловік, і, як твердить сценарій «природного ворога», він прийде в її життя як ґвалтівник. Щоби призупинити милітаризацію, треба пам'ятати про три речі: мати ворогів не природно – людину ще треба переконати, що це природно; більшість чоловіків, яких жінкам варто боятися, – це ті, що проголошують себе їхніми захисниками; існують й інші розуміння різноманітності людей, з якими ми ділимо цю маленьку й тендітну планету.

Третя ідея, яку часто залучають у набір милітаризму: «Держава без армії – незріла держава». Хтось може назвати визнану ООН незалежну державу, у якій є прапор, уряд, державні кордони, але чий громадяни вирішили відмовитися від армії? [Голос із зали: «Коста-Рика!»]. Коста-Ри-

ка! 1948 року населення Коста-Рики вирішило позбутися армії, яка в нього була. Чому? Тому що воно так багато воювало із сусідніми державами Центральної Америки, що вирішило: аби позбутися воєн, треба позбутися армії. Таке рішення і їхній багаторічний досвід життя без збройних сил показують, що третя ідея мілітаризму – як і попередні – не природний, не неминучий, не автоматичний і не єдиноможливий вибір. Навпаки, необхідність армії – це ідея, у якій вас ще треба переконати, а відповідно, ви можете знову засумніватись у ній. Те, що ви колись прийняли якусь ідею, не значить, що ви не можете її переосмислити й відмовитись від неї.

Ще дві країни, у яких немає армії, це Самоа на півдні Тихого Океану й Ісландія в Північній Атлантиці. Втім, сьогодні ісландські феміністки занепокоєні ризиком зростання мілітаризації в умовах, коли стратеги НАТО починають вбачати в Ісландії дедалі цінніший пост перехоплення інформації. Ісландські феміністки подають нам приклад: щоби тримати мілітаризацію на низькому рівні, треба бути пильними. Спротив мілітаризації – це не пасивна, а активна позиція.

Четверта ідея, яку часто міцно впливають у клубок мілітаризму: «Солдати, люди у військовій формі, – це захисники не лише держави, а й нації».

Коли ви добралися аж до цього місця в аналізі складових мілітаризму, то, як феміністично налаштовані люди, усвідомлюєте: аби виявити ці складові та зрозуміти, чому мілітаризм може набути такої популярності, треба ставити феміністичні питання. І маєте рацію. Якщо я не ставитиму феміністичних питань, ніколи не зрозумію мілітаризму. Ніколи не зрозумію його впливовості й принадності для людей. Наприклад, я не помічатиму, як подобається людям поклоніння перед фемінізованим об'єктом; якою привабливою може бути обіцянка притулку під покровительством маскулінізованої сили; як жінка винагороджується респектабельністю, коли приймає образ фемінізованої беззахисності; і які винагороди чекають на мілітаризованих відважних захисників.

П'ята й шоста ідеї в типовому наборі мілітаризму пов'язані між собою і посилюють одна одну, а також четверту ідею про мужнього солдата як захисника. П'ята ідея: «Чоловіки – природні солдати». Навіть якщо в якийсь момент, на якийсь *короткий* термін уряд знаходить застосування у збройних силах *деяким* жінкам (небагатьом, інакше це знизить маскулінізовану привабливість будь-якої армії для чоловіків) і для виконання певних обов'язків (бажано на «допоміжних» посадах), жінки не будуть, згідно з цим мілітаризованим уявленням, «природними» солдатками. Таким чином, коли уряд епізодично рекрутує жінок в армію, вони не здобувають величного статусу захисниць нації.

Історія практично всіх воєн XX і XXI століть показує, що ті жінки, яких маскулінізовані державні стратеги рекрутували в розпалі війни, ставали першими, кого демобілізували, щойно війна завершувалася. Повернення до «нормального стану» мирного часу уявляється як повернення до повністю маскулінізованої військової служби. Ба більше,

бажано, аби жінки, рекрутовані на військову службу під час війни, не з'являлися ні на післявоєнних монументах, які прославляють героїв війни, ні на ювілейних поштових марках. Бажано, аби ці жінки перетворилися на вірних подруг, дружин і матерів або самовідданих військових медсестер у сценаріях художніх фільмів повоєнної ери й не були включені до військових пенсійних відомостей. Такі рішення, – а це саме рішення, – які призводять до гендерованої маргіналізації, є засадничими після будь-якої війни (хоча реалізувати їх не завжди легко), адже завдяки їм підтримується міф, ніби тільки мужні чоловіки можуть бути солдатами та виконувати патріархальний обов'язок захисників.

Дуже близька до попередньої шоста ідея: «Не всі чоловіки відповідають стандартам мілітаризованої маскулінності». Серед чоловіків, яких регулярно висміюють за невідповідність вимогам мілітаризму, – особи, які відмовляються від військової служби за політичними або релігійними міркуваннями, гомосексуали, активісти руху за мир, а в багатьох країнах ще й представники певних зневажених расових або етнічних груп.

У мілітаризованому суспільстві чимало жінок доєднуються до висміювання таких чоловіків. У їхніх очах такі чоловіки – не пара їхнім донькам, такими синами не пишатимуться матері. Мілітаризатори розраховують, що жінки пристануть на цю позицію зневаги до немілітаризованих чоловіків. Тому якщо більшість жінок почне вбачати у відмовнику за ідейними міркуваннями бажаного зятя, мілітаризатори не зрадіють.

Втім, це ще не означає, що чоловіки, з яких глузують за «неможливість», автоматично відкидають інші складники патріархату. У Туреччині, Південній Кореї, Ізраїлі, Окінаві, США та Південній Африці, наприклад, феміністкам, які борються за мир, довелося докласти чимало зусиль, щоби переконати навіть тих чоловіків, які подали запит на статус відмовника за ідейними міркуваннями, і тих чоловіків-активістів, які беруть участь у національних рухах за мир, відмовитися від своїх поглядів про вищість чоловіків над жінками. Феміністкам довелося боротися з патріархальними установками і практиками навіть всередині рухів за мир.

Отже, ми принаймні частково розглянули набір мілітаризму. Повний набір мілітаризованих ідей містить більше, ніж ці шість складових, і необхідно пильнувати їх усі. Та навіть цей неповний розбір підштовхує нас до питання: *до якої міри певна людина, або установа, або соціальна група, або урядове міністерство здатні перейняти одну чи кілька цих ідей, і за який час – півроку чи десять років? Яким чином це перейняття відбувається? Які наслідки цього, і на кому вони позначаються?*

Я викладачка і за роки роботи навчилася не робити покvapних припущень, не думати, що людина, яка перейняла одну або навіть дві з цих шести мілітаризованих ідей, проковтнула увесь пакет мілітаризму і стала запеклою мілітаристкою. Натомість я намагаюся зрозуміти, які ще в людини є переконання, – можливо, вони суперечать мілітаристським

чи навіть протилежні до них. Я намагаюся з'ясувати, до яких мілітаристських ідей люди ставляться насторожено або повністю відкидають. Хай там які переконання люди прийняли за правильні або за норму рід тому, та чи почали вони переосмислювати свої погляди? Мене цікавить, чому переосмислити ці погляди так важко. Через страх втратити відчуття залученості? Може, вони бояться втратити роботу чи клієнтів або хвилюються, що позбудуться авторитету?

Мірою заглиблення в ці заплутані питання постає проблема зв'язків, над якою ви сьогодні з тривогою розмірковуєте тут, в Україні: це зв'язки між мілітаризмом, фемінізмом і націоналізмом. Шість ідей, які частково формують пакет мілітаризму, можуть проявлятися в спосіб, що міцно склеює мілітаризм із націоналізмом. І така політична склейка може призвести до того, що антимілітаристський фемінізм буде здаватися багатьом людям у кращому разі наївністю, а в гіршому – загрозою.

З іншого боку, досвід різних країн показує, що зв'язки мілітаризму з націоналізмом і фемінізмом були – і є – нестабільні. Цей метафоричний клей не завжди ефективний. Ці складні зв'язки – динамічні. Отже, за цими тристоронніми взаєминами потрібно спостерігати в конкретних умовах і впродовж тривалого часу. У багатьох країнах феміністок, з якими мені доводилося працювати, глибоко непокоїть націоналізм. З одного боку, вони погоджуються, що націоналістичний рух може визнавати жінку частиною новопробудженої нації, уперше в житті давати жінкам відчуття суспільної значущості, вказувати на суспільну важливість раніше ігнорованої хатньої роботи, виводити дівчат і жінок із домашнього ув'язнення, визнаючи їхню приналежність до великої нації. Тисячі жінок – від Північної Ірландії до Південної Кореї, від Мексики до Єгипту – відкрили для себе важливу громадську діяльність завдяки запалу націоналістичних рухів.

Втім, з іншого, феміністичного боку, саме через те, що націоналізм так часто нормалізує поняття «ми» і «вони», це може посилювати мілітаризовану ідею, ніби «вони» і є «ворогами». Наприклад, я уважно слухала сучасних японських феміністок. Вони не лише протестують проти підняття державного прапора і виконання державного гімну, а й наполягають, щоб японські націоналісти визнали той факт, що під час Другої світової війни Імперська армія Японії систематично експлуатувала корейських, тайванських і філіппінських жінок як сексуальних рабінь («жінок для втіх»). Ще я слухала алжирських феміністок: чимало з них боролися пліч-о-пліч із алжирськими чоловіками проти французького колоніалізму, аби потім з'ясувати, що нова незалежна чоловіча політична еліта намагається насадити алжирським жінкам патріархальний шлюб і патріархальні закони про опіку над дитиною нібито в ім'я «традиції».

Тим часом не всі націоналістичні рухи без перешкод скочуються в патріархальний мілітаризм. Наприклад, завдяки організованості квебекських феміністок у 1960-і роки квебекські націоналісти відмовилися

від деяких мілітаристських намірів і зробили права жінок невід'ємною частиною тогочасного квебекського націоналізму. Але трансформувати той націоналістичний рух вдалося лише завдяки організованості місцевих феміністок і чіткій феміністичній критиці патріархальних і мілітаристичних тенденцій.

Окрім цього, феміністки з різних країн навчили нас, що націоналісти також легко підхоплюють ідею про роль чоловіка-захисника жінок і нації. «Будьте насторожі, – кажуть феміністки зі Шрі-Ланки, чи Еритреї, чи В'єтнаму, чи Нікарагуа, – коли жінок починають захищати від гадаєних ворогів нації». Якщо жінок захищають, від них чекають вдячності. А ще гірше: від них чекають мовчазного і шанобливого виконання неоплачуваної роботи для націоналістичного руху або в сім'ї, коли їхній поранений (або психологічно травмований) син, коханий, батько або чоловік повернеться додому, виконавши свої мілітаризовані, чоловічі, націоналістичні, насильницькі обов'язки. Від жінок і дівчат, які воювали в націоналістичних арміях, чекатимуть, що вони відійдуть на задній план і без жодних нарікань повернуться до своїх «природних» ролей відданої дружини й матері.

Ця феміністична обізнаність тримає в тонусі борчинь за жіночі права протягом місяців і років після повалення націоналістичними рухами колоніального або диктаторського режиму. Повоєнні часи, які настають не лише після очолюваних державою, а й після націоналістичних повстанських війн, можуть стати патріархальною пост-війною, коли жінок змушуватимуть до неоплачуваної, невизнаної мовчазної доглядової праці.

Але не варто недооцінювати зваби мілітаризації. Мілітаризація дає відчуття причетності. Мілітаризація дає багатьом жінкам можливість бути визнаними в ролі активних будівниць нації. Інакше кажучи, щоби боротися з мілітаризацією, треба пам'ятати, що мілітаризація – це не лише про насильство; це також про причетність. Це коли інші співвітчизни_ці бачать тебе як громадян_ку, як цінну співучасни_цю. Практикувати феміністичний погляд на мілітаризацію – це не факультативна справа. Феміністичний погляд на механізми роботи мілітаризації, її принад і тих винагород, які вона обіцяє жінкам і чоловікам, на мою думку, абсолютно необхідний усім нам. А отже, та важка робота, яку *ви* всі робите сьогодні тут, в Україні, примножує важливі знання, які потрібні нам усім. [Оплески].

А тепер пустимо мікрофон аудиторією. Якщо можете, наведіть приклади того, як ви самі, можливо, піддалися якимсь із цих мілітаристських ідей. Невеличке зізнання – це завжди добре. Можете себе не називати. Або розкажіть, з якими мілітаризованими поглядами, у будь-якій формі, ви стикаєтеся у своїй щоденній роботі: чого навчають дітей у школах і в літніх таборах, що матері думають про материнство, що матері думають про синів, що ви самі думаєте про героїв, про поняття захисту чи вдячності... Будь-що! Розповідайте історії, але питання теж заохочуємо. Що ви думаєте?

Питання 1. Я пыталась конспектировать за вами и записала такую вещь, я не уверена, что правильно; если правильно записала, все равно не поняла: «Если феминизировать любую работу, снижается ее социальная ценность».

Добре. Отже, фемінізація. У будь-якій патріархальній країні або суспільстві, коли щось фемінізується, воно втрачає цінність порівняно з чимсь, що є маскулінізованим. Так працює патріархат. Патріархальному соціальному порядку – патріархальній школі, сім'ї чи країні – потрібно, аби жінки виконували емоційну, фізичну й інтелектуальну працю. Але патріархатові треба, щоби робота, очікувана від жінок, цінувалася нижче, ніж робота нібито чоловіча. І коли своєю активістською діяльністю сьогодні ви підтримуєте жінок, які фактично виконують фемінізовану роботу, це не означає, що ви підтримуєте патріархат. Насправді, виконуючи цю важку фемінізовану роботу, ви, можливо, підтримуєте українські соціальні структури, які вже опинилися під загрозою.

Ви чудово розумієте, що доглядова робота, яку виконує багато хто з вас, а також місцеві жінки, яких ви підтримуєте, – це фемінізована робота (тобто яку здебільшого очікують від жінок). Але між вами й апологетами патріархату є важлива різниця, яка робить вашу доглядову працю свідомо не-патріархальною: *ви не фемінізуєте цінність доглядової праці.*

Ви свідомо чините опір соціальним структурам. Ваша робота з охорони здоров'я, чи з протидії домашньому насильству, чи допомога бідним, чи виснажлива емоційна підтримка є антипатріархальними, бо ви стверджуєте, що ця робота важлива і щоби зробити її добре, треба думати! *Доглядова праця – це суспільно корисна праця.* Ця робота, що її патріархальні люди знецінюють як «усього-на-всього» жіночу, насправді тримає українське суспільство вкупі в ці тривожні часи! Ваша феміністична оцінка доглядової роботи – це виклик чиновникам, владі й міжнародним структурам, які хочуть, щоби жінки виконували цю малооплачувану, знецінену фемінізовану роботу, але відмовляються визнавати її політичну цінність. Ба більше, всупереч патріархальному знеціненню, ця важка праця, яку ви робите сьогодні в Україні, може стати основою для нових форм мислення про стійкий мир, інклюзивну справедливість і справжню демократію.

Уявімо на хвилину, що ми чоловіки і говоримо тут про «чоловічі» справи, особливо про мілітаризовану національну безпеку. І раптом посеред упевненої чоловічої розмови хтось із вас, – наприклад, ви [показує], – занепокоєно питає: «А хіба впровадження такої мілітаризованої версії національної безпеки не призведе до збільшення кількості поранень?». Більшість присутніх чоловіків, по-перше, зрадіють, що це фемінізоване питання озвучили не вони, хоч воно й спало їм на думку. Ці чоловіки продовжують сидіти мовчки і дають вам ставити реалістичні, але небезпечні питання, бо вони надто бояться видатися «жіночними» і, відтак, втратити свій тяжко здобутий статус «серйозного чоловіка».

Цей страх здаватися «фемінним» використовують у патріархальних передвибірчих змаганнях: тоді як жінок немає і близько, один із чоловіків може вдатися до спроб фемінізувати свого суперника, назве його м'яким, слабким, наївним, емоційним або боягузом, – наприклад, чоловіка, якого хвилюють поранені. Отже, в умовах патріархату фемінізація стосується не тільки того, що роблять жінки, або цінностей того, що роблять жінки. Фемінізація – це процес, завдяки якому люди, які дійсно визискують із патріархату, намагаються знецінити все фемінізоване, включно з фемінізованими чоловіками. Багато чоловіків і жінок, які інтерналізували патріархальні цінності, не голосуватимуть за чоловіка, який здається їм якоюсь мірою фемінізованим: він плаче, не хоче йти на війну, більше переймається дітьми, ніж кар'єрою, говорить про поранених. Фемінізація може бути потужною зброєю. Її використовують як зброю... часто чоловіки проти чоловіків.

Питання 2. С самого начала военных действий на востоке Украины у нас в армии воевали женщины. Но им эти военные специальности не записывали, это было запрещено законом, потому что у нас было разделение военных профессий на женские и мужские. Даже те женщины, которые работали на самом деле снайперками, – у них было записано что они прачки, повара, швеи и т.д. Они не записывали их реальную специальность. И этот вопрос в нашей стране был решен, если я не ошибаюсь, в конце 2016 начале 2017 года, когда действительно приняли – опять же, не все специальности, но большую часть. И женщинам стали уже писать: снайперка, или там танкистка, или еще что-то. И вот мне интересно именно ваше мнение с точки зрения изучения армии: может ли это расцениваться как первый шаг к феминизации армии?

[Зітхає]. Ні, мабуть, що ні. Просто тому, що далеко це, мабуть, не пішло. Це правда: коли конфлікт досягає певної точки і військовим потрібні жінки в армії, вони можуть навмисне неправильно вказувати спеціальність, за якою працює жінка-військова, – наприклад, снайперка, – аби запобігти фемінізації військових спеціальностей, адже це може відбити бажання в молодих чоловіків виконувати цю роботу. Вони вдягають снайперську роботу в патріархальний камуфляж.

Це підводить нас до складного питання, над яким, гадаю, багато хто з вас уже замислювалися: як ставитися до жінок в армії? Якось під час доповіді в Австралії я доволі критично висловилася щодо збройних сил, у тому числі австралійських. Того дня я засвоїла урок, про який досі думаю, урок про мої необачні припущення. Я пам'ятаю залу, де проводився захід. Я оглянула аудиторію і припустила, що переді мною цивільні. Але після обіду до мене підійшли три жінки. Вони поводитися приязно, але було видно, що я їх образила. На них був цивільний діловий одяг. Вони сказали: «Ми всі троє – офіцерки австралійської армії. Ви не перебіль-

шуєте, коли кажете, що будь-яка жінка, яка служить в армії, є жертвою ідеології мілітаризму (цього слова вони, мабуть, не вживали) і зрадницею інших жінок?» Мені було соромно, але водночас я була їм вдячна. Тоді я зрозуміла, що не можна автоматично припускати, що в аудиторії немає нікого, хто би працювали в армії. Натомість тепер я завжди припускаю, що в аудиторії є люди, які з певних власних причин працюють там, або ветеран_ки, або особи, що мають у родині солдатів.

Зрозумівши це, я стала обережнішою, щоби часом когось не образити або не видатися зверхньою. Коли я критикую мілітаризм і роль збройних сил, то намагаюся чітко означити, що саме критикую, а що все ще вивчаю і що поважаю. Така конкретизація не означає принесення в жертву феміністичної критики. Але ця критика не повинна мимохіть відчувувати жінок в аудиторії, які намагаються осмислити свої складні життєві рішення.

Число жінок в армії збільшується, і ця обставина є для мене дилемою. Наприклад, я спілкувалася з групою активісток, які розмірковували над складним питанням: чи варто окремим феміністкам і цілим феміністичним групам витрачати свої обмежені ресурси, енергію і сили на боротьбу з сексизмом в арміях їхніх країн? Це політична дилема, тому що боротьба із сексизмом (або расизмом, або гомофобією) в армії несе в собі ризик посилення легітимності армії та її союзни_ць серед цивільних осіб. Крім того, аби мати змогу здійснювати тиск на армію з метою зміни усталених у ній практик, особа, що чинить цей тиск, сама може бути змушена мілітаризуватися – згладити гострі кути феміністичної критики мілітаризованих ідей щодо безпеки, чи нації, чи героїзації захисників.

Наприклад, сьогодні більшість жінок, які борються із сексизмом в арміях своїх країн, не говорять про «мілітаризм». Натомість у своїй критиці вони розглядають армію як місце роботи, ніби це те саме, що будівельна компанія або лікарня. А військова служба для них – це почесна і цінна професія. Кампанії проти сексизму, расизму й гомофобії в арміях різних країн (небезпідставно) уникають критики мілітаризму, бо тоді військовослужбовці й цивільне політичне керівництво армією, на яких ці кампанії прагнуть вплинути, не звертатимуть на них уваги, не сприйматимуть їх «серйозно».

Я поважаю і уважно слухаю жінок із різних країн, які борються з дискримінацією в армії та сексуальним насильством чоловіків-військових щодо жінок-військових. Однак, на мою думку, якщо вони (або ми) обмежаться цим, то армія здаватиметься ще важливішою і ціннішою, ніж зараз. І це мене непокоїть.

Тому на даному етапі, намагаючись мислити політично, я дуже стараюся не знецінювати активістську діяльність, скеровану на реформування армії. Але під час своїх обговорень дискримінації й насильства в арміях різних держав не зупиняюсь на цьому і ставлю ширші та глибші питання про мілітаризм.

Багато жінок в армії, які постраждали від сексизму або сексуальних домагань, відмовляються критикувати армію як інституцію. Найчастіше вони просто хочуть, щоби в армії була справедливість. У мене інша позиція: як *антимілітаристична феміністка я хочу, щоб армія була менш важливою інституцією в ширших межах цивільної культури.*

Що це означає для феміністичної практики? Якщо армія в Україні – або в США, Великій Британії, Бразилії, Мексиці, Швеції – уже стала або тільки стає непомірно впливовою в суспільстві, треба долучатися до феміністичної боротьби проти сексизму у збройних силах. Жодній армії не можна давати спуску. Не можна думати: «Я боюся мілітаризуватися і не хочу забруднити руки питаннями статевої дискримінації та сексуального насильства в армії. Заради власної політичної чистоти я не займатимусь цим». Я помітила: якщо армія стає сильною і сексистською, це легітимує сексизм в усіх впливових інституціях даної країни. Але це справді важка робота. Треба говорити, думати, формувати альянси... Це дуже складно!

Репліка 3. У меня нет вопроса как такового, я просто хочу поделиться тем, как поменялось мое отношение к людям в форме, к военным. Я живу в городе Донецке, и до сих пор на окраинах случаются обстрелы, некоторые люди живут в бомбоубежищах, хотя в это сложно поверить, и в некоторых городах, которые находятся недалеко от Донецка, все еще идут боевые действия. И, конечно, в 2014-2015 годах видеть такое количество солдат с оружием – это был ужас. Все местное население, особенно женщины, все мы очень боялись. Сейчас, когда мы видим людей в форме, некоторые воспринимают это не как ужасное, а, можно сказать, как уже такое обычное явление. Но лично для меня, когда я вижу человека в форме, неважно: это местный солдат или солдат украинской армии, или это вообще солдат какой-либо другой армии мира – он для меня перестал существовать как человек вообще. То есть я не хочу с таким человеком дружить, общаться и вообще иметь какие-либо контакты. То есть он для меня сразу перестает существовать как хороший человек, потому что человек, который добровольно взял в руки оружие, стреляет из него, перестает существовать как человек. Особенно, конечно, мне жаль наших детей, которым сейчас в школах промывают мозги военно-патриотическим воспитанием, приглашают так называемых героев, которые, собственно, где-то там отличились, сами себе присвоили награды, о них там написаны уже какие-то книги... И мне просто страшно: какое поколение вырастет после такого вот воспитания. И, конечно, непонятны мне женщины, которые идут в армию, которые тоже берут это оружие, стреляют из него и... как бы ... Поэтому для меня любой солдат – это мой личный враг, который угрожает безопасности моей и моей семьи. И героев на

войне, какой бы то ни было, героев для меня уже не существует. И когда я вижу, что с той или другой стороны погибают солдаты, у меня вообще, в сердце моем нет вообще никаких чувств. То есть мне жаль очень мирных людей, особенно детей, которые [зітхає, пауза]... Это, в принципе все, что я хотела сказать.

Дуже, дуже вам дякую [пауза]... Ідея, кого вважати «героями», може бути дуже особистою, чи не так? З одного боку, тих, кого ми вважаємо героями, може використати мілітаристська пропаганда. З іншого боку, якщо хтось стає вашим особистим героєм, така особа може змінити ваше розуміння відваги та справедливості. Національні герої – це перші люди, після родини й сусідів, про яких ми дізнаємося в дитинстві: про них розповідають у школі, про них пишуть у підручниках. Хто вони? Президенти воєнних часів і прем'єр-міністри, солдати й генерали? Чи це люди, що очолили робітничі рухи? Брали участь в антирабовласницькому спротиві? Боролися за мир? Були активістками руху за жіночі виборчі права? Очолили рух проти расизму?

Прищеплення мілітаризму починається зі шкільних підручників: саме вони зводять військових діячів у статус героїв, якими діти повинні захоплюватися і яких повинні наслідувати. В Ізраїлі є антимілітаристська феміністична група «New Profile», і її учасниці дуже хоробрі. Жінки з «New Profile» відібрали шкільні підручники, за якими навчаються їхні діти, і організували таку собі пересувну книжкову виставку. У спеціальному, обладнаному як для вуличної торгівлі фургоні, вони приїждять на різні фестивалі і виставляють ці книжки. Жінки з «New Profile» не виступають із промовами, а просто дають людям побачити на власні очі процес творення героїв у школах, де вчаються їхні діти. Дві жінки, що привозять книжки, сидять поряд на складаних стільцях, завжди готові поговорити з тими, кого зацікавила виставка. Ця антимілітаристична акція дуже тиха і скромна, але вона навіртає на свіжі думки.

Питання 4. Я ще довго думатиму про окреслені вами ідеї і запитую себе, скільки з них я вже інтерналізувала. Я почала б із... Не знаю, чи ця ідея значущіша за решту, але я почала б з ідеї «світ не безпечний». Думаю, якщо ми хочемо протистояти мілітаризму, то треба подумати над альтернативами, які можемо протиставити цій ідеї. Але я не знаю, що можна запропонувати. Зараз я скажу дещо для мене самої проблематичне. Особливо тому, що я феміністка. До певної міри через наївність і брак розуміння патріархату, ще до того як я стала феміністкою, світ здавався мені безпечним. А тепер, коли я знаю про всю цю гидоту, я кажу іншим жінкам, що світ для них не безпечний. І я, можливо, граю на руку мілітаризації, мілітаристичному мисленню. Ви поділяєте цю суперечність чи я одна така? І, якщо так, яка є альтернатива цьому, аби не відступати від фемінізму і не відтворювати мілітаризм... ви мене розумієте?

Я вас чудово розумію, і ви така не одна... Саме тому я пояснювала мілітаризм як набір ідей. Навіть якщо ви приймаєте цю ідею – якщо вона здається вам переконливою і реалістичною (тобто що жінки справді в більшій небезпеці, ніж вони думають, і часто джерело цієї небезпеки – їхнє домашнє чоловіче оточення), це саме по собі не означає, що ви перейняли інші мілітаристські ідеї. Тому ви можете бути ось тут [показує на малюнок зовнішнього і внутрішнього кіл мілітаризму на стенді], але це не означає, що вашою відповіддю на численні небезпеки, з якими стикаються жінки, є пропаганда ідеї про ворогів, про чоловіків як захисників і про військову службу як чоловічу справу. Наприклад, ви хочете розказати жінкам про небезпеки домашнього насильства, але це не означає, ніби ви наполягаєте на ще більшому оснащенні поліції зброєю. Протягом десятиліть феміністки з багатьох країн діляться розумінням того, що ескалація насильства не може бути ефективною відповіддю на насильство над жінками. Навпаки, нашою відповіддю на домашнє насильство над жінками є формування широких коаліцій, зміна законів, перевиховання суддів, пошук шляхів зробити шлюб, – якщо жінка вибирає шлюб, – безпечнішим інститутом із більшою рівністю прав, пошук альтернатив фізичній локації, яка зветься «домом», перерозподіл економічних ресурсів.

Інакше кажучи, феміністичні немілітаристські відповіді, скеровані на подолання небезпек, які загрожують жінкам, є ненасильницькими, винахідливими, реалістичними і розрахованими на тривалу перспективу. Узяті вкупі, ці відповіді роблять світ менш патріархальним місцем, де вважають жіночу тілесну недоторканність, де жінок визнають повноправними громадянками і жоден чоловік не сміє ставитися до жінки як до своєї власності. А якщо світ стане менш патріархальним, то в ньому важче буде посіяти насіння мілітаризму.

[Та ж особа продовжує]: Вони також уникають цієї риторики – не називають чоловіків ворогами... тому що... знову ж таки, може, я спрощую, але я чую таке в одній із версій феміністичного дискурсу... що чоловіки – це вороги. І це друга... ми підходимо до другої ідеї...

Я особисто стараюся не записувати жодну демографічну категорію у «вороги». Поняття ворога надто перевантажене, і ним можуть маніпулювати не на користь жінок. Насправді я намагаюся якомога менше вдаватися до використання загальних категорій. Категоріями дуже легко маніпулюють люди, які не хочуть визнавати особливостей і складності, люди, чиї цілі насправді не феміністичні. Це одна з причин, чому я не використовую слово «вороги».

[Та ж особа продовжує]: А можна ще одне питання? Наш національний контекст ускладнюється тим, що деякі феміністки називають себе «феміністками-націоналістками», а для деякого з нас це оксюморон... Але ви сказали, що націоналізм не завжди...

що він не мілітаризований за визначенням, що існує багато інструментів мілітаризації. Що ви думаєте про поєднання фемінізму з націоналізмом?

На сьогодні, я думаю, націоналізм став таким спотвореним, що я б ніколи не обрала цей шлях. Але якби ви належали до попередніх поколінь жінок-націоналісток із Ямайки, Індонезії чи Тунісу, вашим першим досвідом політичної боротьби був би націоналістичний рух проти колоніального режиму – рух, очолюваний чоловіками, але в якому брали участь і чоловіки, і жінки. Як я уже говорила, націоналізм міг приваблювати і стимулювати багатьох жінок. Але в роки, які йшли слідом за поваленням колоніального чи диктаторського режиму, багато жінок зрозуміли, що націоналістичні рухи завжди містили в собі сильні патріархальні елементи – переконання, структури і відносини, – які ставали очевидними, коли чоловіки-лідери націоналістичних рухів очолювали державу. Ці жінки-націоналістки почали розуміти, що багато чоловіків-націоналістів – їхніх товаришів по зброї – мали дуже патріархальні уявлення про те, що таке «нація»: у їхньому розумінні, нація була спільнотою, у якій чоловіки – публічні фігури, природжені лідери та мислителі, а жінки в цій спільноті перш за все уявлялися не як громадянки, а як віддані доньки, дружини й матері – доньки, дружини й матері, вірні своєму батькові, чоловікові й синові, і залежні від них.

Це розуміння по-справжньому приголомшило багатьох жінок, які особисто ризикували, підтримуючи національний рух. Чимало феміністок у Нікарагуа, Кубі, Шрі-Ланці, Індії, Ірландії, Єгипті, Туреччині, Південній Африці, Югославії, Мексиці, Алжирі та Кореї стали феміністками саме тому, що були обурені патріархальністю і ставленням до них своїх товаришів – чоловіків-націоналістів, адже жінки теж хотіли бути публічно активними і грати політичну роль.

Питання 5. У мене є два питання. Перше стосується фемінізації. Чи є альтернативні практики наповнення цього слова іншим сенсом? Не знецінення, а навпаки, підсилення, «охоробрення»? Те, що ви говорите... Ми створюємо цей наратив, і коли ти його чуєш, у тебе автоматично: «Фемінізм, або фемінізація...». Ви поєднали ці речі, але чи є практики, що створюють інший наратив?

Друге питання, можливо, у продовження щойно сказаного. Наприкінці ви сказали, що мілітаризм – це відчуття залученості. Так само можна сказати про націоналізм і про фемінізм. Тоді у чому різниця і як її шукати – через персоналізацію цих ідей?

По-перше, феміністична практика націлена на антифемінізацію. З погляду мови, як англійської, так, можливо, і української, це доволі складна проблема, адже слова «фемінізм» і «фемінізація» такі близькі за звучанням. Але вони майже протилежні за значенням. Слово *феміні-*

зувати означає перетворити певну річ, почуття чи роботу на щось, що «природно» асоціюється з дівчатами чи жінками, як-от: шиття (якщо не йдеться про високооплачуваного чоловіка-кравця), приготування їжі (якщо не йдеться про добре оплачуваного чоловіка-шеф-кухаря), медичний догляд (якщо не йдеться про статусного хірурга або головного лікаря). У сучасному світі серед найбільш закореніло фемінізованих занять лишаються неоплачувана домашня праця, неоплачувана волонтерська робота, низькооплачувана робота на підприємствах із монтажу електроприладів і пошиття одягу, посада офісних секретарок, оплакування небіжчиків, виховання дітей, робота в початковій школі. У патріархальному суспільстві фемінізована діяльність – така, що її позбавлено цінності.

Натомість *фемінізм* цілеспрямовано викриває несправедливість (а також глупство та неефективність) патріархальної фемінізації і бореться з нею. Фемінізм підриває багаторівневе уявлення про те, що одні речі жінкам вдаються добре, а інші – погано, наприклад, що жінки мають «природний» хист бути виховательками, а от у математиці вони слабкі. Феміністки взагалі відкидають поняття жінки або чоловіка як категорій, яким щось властиве «від природи». Слово «природний» – це тривожний сигнал для феміністки.

Феміністки підважують ще один компонент фемінізації, а саме: ті типи діяльності, які буцімто «природні» для жінки і які їй вдаються найкраще, мають меншу суспільну цінність, ніж ті, які «природно» і найкраще вдаються людям, яких вважають «справжніми чоловіками». Це одна з причин, чому боротьба з гомофобією така важлива для феміністичного проекту, адже патріархат тримається на знеціненні деяких чоловіків як недостатньо мужніх. Навряд чи феміністичний проект буде успішним, якщо не боротиметься з гомофобією, яка зачіпає і жінок, і чоловіків.

Отже, коли вам доводиться говорити з людьми, для яких такий спосіб мислення новий, треба терпляче і якомога доступніше пояснювати, який сенс ви вкладаєте у слова «фемінний», «фемінізація» і «фемінізм». У багатьох мовах ці слова співзвучні, і це може призводити до непорозумінь.

Щодо другого питання... У мене немає відповідей на всі питання, я сама їх шукаю [сміх]. Станом на сьогодні... а який сьогодні день? Станом на 19 червня 2018 року я думаю одне, а вже за два тижні я навчуся чогось нового. Але в самій по собі залученості немає нічого поганого. Залученість (а найчастіше ми залучені в різні сфери життя водночас) – це щось дуже людське, правда? У міжнародному феміністичному русі, з яким я знайома найбільше, для здорової залученості двері завжди відчинені. Фемінізм нікого не роздвільється під мікроскопом. Він не ставить парканів і воріт. Він не змушує людину вибирати якусь одну сферу і заради неї зрікатися іншої, тому що розуміє складність життя жінок.

Фемінізм відкритий для залученості в тому розумінні, що він докладає цілеспрямованих зусиль, аби досягти якомога ширшого вклю-

чення. Мілітаризм – його повна протилежність, адже він намагається нав'язати нам – чоловікам, жінкам і небінарним людям – розуміння, ніби наша залученість можлива тільки за умови лояльного ставлення до інституцій насильства або якщо ми працюємо в цих структурах.

Сьогодні кампанії рекрутингу в армію свідомо грають на підлітковому бажанні (здебільшого хлопців, але інколи й молодих жінок) приналежності. Культура «ми проти них» у поєднанні з доступом до інструментів насильства і близькістю смерті чи вбивства породжують потужне мілітаризоване відчуття приналежності. Це потужне відчуття приналежності – одна з причин, через яку мало хто з солдатів готові публічно говорити про звірства, скоєні їхніми товаришами, або про сексуальне насильство, яке чоловіки-військові чинять над жінками-військовими. Мілітаризоване братерство спирається на кругову поруку. І через цю мілітаризовану кругову поруку солдату може бути важко поводитися як громадянину.

Репліка 6. Я сидела и думала, говорит ли мне, рассказывать об этой истории или нет. Но решила рассказать, потому что вы просили делиться историями. Я просто сразу вспомнила о том, как однажды... У меня есть проект «Жіночі історії переселених у Дніпро», и я, наивная девочка, поехала в Киев на завершающий этап нашей программы, в рамках которой это все делалось. Истории были о женщинах-переселенках, они никак не относились к армии, они не имели ну абсолютно никакого отношения к милитаризму, кроме того, что их вынудила переселиться война. То есть, они не принимали непосредственного участия в боевых действиях. И меня пригласили на радиостанцию в прямой эфир, и я так обрадовалась, потому что считала до этого, что это самая свободная радиостанция в Украине, и это так круто, что о моем проекте узнают. Когда я пришла вместе с моей коллегой, сразу же ощущалась, во-первых, провокативность вопросов. Нас обязательно склоняли к тому, чтобы мы приняли какую-то позицию: либо я за Украину, за армию, за то, что происходит здесь, либо я, как переселенка, должна по идее поддерживать другую сторону. То есть, ставились вопросы именно таким образом, типа: не скучаете ли вы? А, вы скучаете, значит хотите вернуться? Ну, конечно, да, понятно... И особенно коварной, предательской показалась мне провокация, когда в прямом эфире сказали, что они выпустят материал из нашей выставки, из нашего проекта. Я думала, что у них есть этот материал, отрывки из интервью. Но они включили интервью с женщиной, которая пошла воевать из Крыма на Донбасс с той стороны. И, опять же, так как я молодая и незрелая, в первый раз на прямом эфире, и когда мне задали вопрос: ну как вы относитесь к этой ситуации? Ведь у нас в Украине расшири-

ли список профессий, доступных для женщин, женщины теперь имеют право воевать? И вот женщина, она тоже воюет, но воюет с той стороны. Знаете, у меня такая паника началась, чувство страха и потери безопасности, что когда я пытаюсь выстроить для себя какое-то окружение, где я могу говорить о том, что война это зло, с любой стороны, и что войны в мире... и что я не должна выбирать какую-то позицию, я могу выбрать позицию, что война это плохо. Но вот в таких ситуациях я понимаю, что что бы я ни сказала... я потом выработала стратегию, что мол, нет, я не буду отвечать на ваш вопрос, но это все равно формирует определенное отношение слушателей. Но меня вынуждают занять позицию, меня вынуждают жить по законам милитаризма, по законам времени, в котором все это происходит. Меня вынуждают выбирать – или я за нацию, или я вообще там... сепаратист, ну, то есть такими категориями. И они постоянно это... это проскакивает, то в шутках, то в ситуациях, то еще в чем-то... Ты добавляешься в (ФБ) группу, которая о сексизме и мизогинии, а там проверочный вопрос «Чей Крым?» Ну... ну, типа, блин! ... Это тоже вопрос как раз в этой самой плоскости, и именно тогда я поняла, что это такая небезопасная ситуация, и хоть я не была на демонстрациях или на чем-то, но я понимаю, что вот есть эфир, есть люди, которые слушают, и я не могу этим людям объяснить свою позицию абсолютно никак, потому что у них все равно другое мнение... Ну, это о том как СМИ тоже формируют все вот эти идеи, как они укрепляют их, как они их укореняют и насаждают.

Яка жаклива історія. З кимось із вас бувало таке, що вам ставили запитання, на яке ви відповіли не дуже вдало, а потім цілий тиждень ходили і думали, як можна було відповісти краще? [Сміх]. Те, про що ви розповіли, – це мілітаризація журналістики, інтерв'ювання, і напозір, за інших обставин, хорошого радіо. Надзвичайно важливо, як було сформульоване питання, на яке ви змушені відповідати. А саме: ви з нами чи проти нас? Або, або. Коли вам ставлять погано сформульоване питання, ви знаєте, що хорошої відповіді на нього не існує. Але ви там, уже в студії, і вкрай важко вдало (і зрозуміло для аудиторії) вийти із ситуації. Це один із типів мілітаризованої цивільної журналістики, коли питання ставлять гостей у таку позицію, що вони своїми неточними відповідями можуть підживлювати мілітаризм. А це, своєю чергою, підштовхує аудиторію до думки, що їм лишається тільки одне... Це жакливо.

Репліка 7. У мене вообщє не вопрос, я тоже хотела поделиться своей историей. Пару месяцев назад я в очередной раз думала про то, что происходит... Я в очередной раз читала плохие новости из России, и думала что... Я вообщє-то из России, родилась там, росла. Я думала, что каждый год моей сознательной жиз-

ни что-то происходило в этой стране. Что-то захватывалось, что-то взрывалось, и всегда вот этот дискурс терроризма был настолько силен в моем детстве, что в какой-то период жизни мне снились сны об этом... Об этом было интересно думать, потому что это как бы было в детстве, эти страхи, потом это был какой-то вот дискурс в СМИ, потом сомнения: действительно ли это был терроризм или это все подстроено государством, и кому это выгодно... Я хочу поделиться с присутствующими своим опытом о том, что происходит по ту сторону, в России, насколько силен сейчас этот дискурс терроризма и что нынче уже любая критика государства как идеи тоже приравнивается к терроризму. И у нас есть товарищи, которые сейчас сидят в тюрьмах и которых судят за ... просто за анархические идеи. Но в то же время, мне хотелось бы с вами поделиться не потому, что у меня есть этот опыт, а с точки зрения... хм, не хотелось бы добавлять это слово «солидарность», но солидарность международная против милитаризма как такового, как идеи, которая витает во многих государствах. Потому что я сейчас вижу, что есть проблема солидарности в украинском обществе с анархистами, с феминистками России, которые работают по антимилитаристской теме, но это проблемно в Украине, потому что «они там, а у нас же с ними война». Вот такое...

Мені здається, що політика і практика під назвою «антитероризм» були повним ходом запущені за часів адміністрації Джорджа В. Буша (2000-2008). Чесно кажучи, я вважаю саме поняття антитероризму дуже підступним. Воно, наче отруєна вода, починає шукати тріщини, просочуватися в них і отруювати всю систему. За часів Холодної війни, з 1945 по 1989 рік, мілітаризм підживлювався не коштом антитероризму. Антитероризм – це нове пальне для мілітаризму. І це пальне використовує не тільки президент США, а й Ердоган у Туреччині, Путін у Росії, Сі Цзіньпін у Китаї, Ас-Сісі в Єгипті й Асад у Сирії.

Антитероризм підтримує ідею, що нам увесь час щось загрожує, він підживлює наше постійне відчуття страху. І цими відчуттями страху й загрози може маніпулювати будь-який мілітаристський уряд, незалежно від ідеології чи економіки. До того ж, він підживлює патріархат, бо, по-перше, задовольняє бажання багатьох мати мужнього захисника, і, по-друге, нав'язує людям думку, буцім тільки мужні чоловіки є достатньо компетентними для подолання гаданої терористичної загрози. Антитероризм задає кут зору, з якого складні, повільні й заплутані демократичні механізми здаються зайвою розкішшю. А коли справжня демократія перетворюється на зайву розкіш, жінки практично завжди опиняються у програвші.

Репліка 8. Ну, таке не лише в Росії. Я от щойно зрозуміла, що наш конфлікт вже чотири роки називають «антитерористичною операцією».

Так, і це тому, що антитероризм перетворився на глобальну мову міждержавного спілкування. Державні чиновники вашої країни намагаються говорити з державними чиновниками інших країн новою спільною мовою. Це в них таке нове [шепоче] відчуття приналежності! Тому в наш час навіть вдумливим, серйозним і переконаним активісткам у всьому світі буває важко втриматися і не заговорити про свої цілі та значущість у термінах антитероризму й антиекстремізму, особливо коли вони шукають донорів. Так відбувається привласнення [co-optation] – це зваба формулювати наші цілі й цінність нашої роботи в термінах, які зрозумілі для урядових чиновників. У наш час цією мовою часто є мова антитероризму й антиекстремізму. Навіть якщо жінка ніколи не тримала в руках зброю, не носила військову форму і не стояла на блок-пості, коли вона приймає цей світогляд через визнання такої постановки питання і такої мови, вона ллє воду на млин мілітаризації.

Утім, якщо ми не втрачати́мо феміністичної пильності, якщо стежитимемо за подіями, якщо наш колективний розум буде ясним і гострим, у нас буде більше шансів призупинити мілітаристський млин. Його можна уповільнити і навіть змінити напрям його руху.

Подруги, велике вам спасибі за цю цінну розмову! Я дізналася багато нового.

Привласнення фемінізму: ґендер, мілітаризм і Резолюція ООН 1325



Ґендер, війна та мілітаризм у дискурсивній перспективі

Резолюцію 1325, ухвалену Радою Безпеки ООН (надалі – Резолюція 1325 або Резолюція), часто називають поворотною та революційною подією (Cohn 2008; Shepherd 2015). Уперше така вкрай маскулінізована інституція як Рада Безпеки ООН безпосередньо звернула увагу на питання жінок і збройних конфліктів. Ця подія позиціонувала жінок і збройні конфлікти як рівноважливі та визнала необхідність участі жінок у процесах побудови миру й у прийнятті рішень щодо запобі-

Перекладено з дозволу авторки за: Anna Nikoghosyan. "Co-Optation of Feminism: Gender, Militarism and the UNSC Resolution 1325." *Feminist Critique: East European Journal of Feminist and Queer Studies* 1 (2018): 7-18. Наукова редакторка перекладу Марія Маєрчик.

На знімці: «"Ні" військовому бізнесу» – нині вже знищене графіті авторства Арпі Балаян у місті Гюмрі (Вірменія).

© Наталка Чех, переклад, 2019

© Anna Nikoghosyan, 2018

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій 2019, № 2, с. 30-41
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

гання конфліктам і їх вирішення (United Nations Security Council 2000). У жовтні 2015 року до п'ятнадцятиріччя Резолюції 1325 було розпочато Глобальне дослідження Резолюції (UN Women 2015). У ньому зазначено: «Жінки, мир і безпека – це про попередження війни, а не про те, щоби війна була безпечнішою для жінок» (Soomaraswamy 2015, 191). Та, попри цю важливу заяву, дискусії навколо Резолюції показують, що вона не лише не здатна просувати антивоєнну феміністичну програму, але що її саму використовують у мілітаристських цілях, перетворюючи її радикальний потенціал на інструменталізовану, привласнену феміністичну програму.

У цій статті я в руслі феміністичних антимілітаристських дискусій вивчаю, як дискурс гендерної безпеки у структурах ООН підтримує процес війни. Зокрема, я стверджую, що Резолюцію 1325 було створено через гендеровані дискурси, і це уможливило її використання в мілітаристських цілях. Опираючись на постструктуралістську феміністичну теорію, я розглядаю Резолюцію як дискурсивну практику та стверджую, що те, як понятійний апарат ООН розуміє й інтерпретує концепти гендеру і безпеки, призводить до замовчування антимілітаристської критики та створює умови для привласнення державами радикального змісту Резолюції шляхом легітимації й нормалізації мілітаристської практики.

Я пропоную вийти за межі звичайного поляризованого розуміння війни і миру та зосередити увагу на мілітаризації як ширшому та складнішому процесі «творення» війни. Для розуміння, як Об'єднані Нації інтерпретують гендерну безпеку, уможливорюючи практики мілітаризації, важливо звернути увагу на дискурси. Крістін Сільвестр пропонує тезу: «Війна – це політика травмування: усе в ній націлене на те, щоби кривдити людей і псувати їхнє соціальне середовище» (Sylvester 2012, 3-4). Війна як «політика травмування» є глибоко гендерованою активністю (Parashar 2015, 100), яка створює умови для політичного плекання певного типу «мілітаризованої маскулінності» (Enloe 2000, 100). Війна – систематична та континуальна (Cockburn 2015, 114). Ця континуальність полягає в циклі мілітаризму, процесові мілітаризації, епізодів «гарячих боїв» і угоди щодо припинення вогню, на зміну яким приходять нестійкий мир, супроводжуваний постійними інвестиціями у збройні сили, і безперервне насильство (Cockburn 2004). Аби врахувати складність, розмитість і багатоманітність виявів і досвідів війни, у цій роботі я виходжу за межі традиційного, поляризованого розуміння війни і миру. На основі концепції мілітаризму, сформульованої Синтією Енло (Enloe 2014; Enloe 2000), я розглядаю дискурс гендерної безпеки як такий, що підтримує радше *мілітаризацію*, ніж *війну*, де під мілітаризацією я розумію набір взаємопов'язаних процесів, що роблять феномен війни легітимним і нескінченним.

Синтія Енло каже, що мілітаризм є «поступовим процесом, упродовж якого людина чи річ крок за кроком стає контрольованою армією, або ж її благополуччя починає залежати від мілітаристських ідей (Enloe

2000, 3). Як стверджують Лора Сйоберг та Сандра Віа (Laura Sjoberg, Sandra Via), «мілітаризм – це розростання смислів та дій, пов'язаних із війною або з її підготовкою, поза межами “війни як такої”» (Shepherd 2016, 2). У рамках культури війни і миру мілітаризація породжує чимало різних малопомітних форм і явищ; тож хоч Резолюція 1325 від початку й мала за мету підважити патріархальний порядок, незабаром вона сама стала однією з прихованих тактик маскулінізованої мілітаризації.

Украї важливо простежити, як у зв'язку зі створенням та впровадженням Резолюції 1325 вироблялися значення гендеру та гендерної безпеки. Спираючись на теорію Джудит Батлер (1990) про гендер як «роблення», а не «буття», я розглядаю гендер як перформативне і сутнісно мінливе явище (McLeod 2016, 17). За Батлер, «гендер – це завжди роблення, проте не можна сказати, що це роблення суб'єкта, який передує самій дії» (Butler 1990, 25). Гендерна перформативність означає, що гендер це результат дискурсів. Людське суспільство виробляє певні практики та знання через гендеровані дискурси, які мають продуктивну потенцію влади, а це означає, що власне ці дискурси породжують і формують самих суб'єктів. Тож інтерпретація гендеру в понятійному апараті ООН це ключ до розуміння того, як були створені та впроваджені на практиці дискурсивні політики. Інакше кажучи, які дії ці дискурси натуралізують, а які лишають незауваженими.

Дискурси в діяльності ООН важать так, як «мова важить у політиці» (Shepherd 2010, 144). Лора Шеферд показує: аби зрозуміти, як краще запровадити певний політичний принцип, потрібно з'ясувати не лише щоб цей політичний принцип означає, але також як сформувалося це значення (Shepherd 2010, 144). Вона вважає, що дискурси – «це радше системи виробництва значень, ніж просто твердження чи мова» (Shepherd 2010, 156). Продовжуючи цю думку, я обстоюю тезу, що понятійна організація Резолюції уможливорює певні нормативні розуміння «безпеки» та «роблення» гендеру й унеможливорює деякі інші. Пов'язані з Резолюцією 1325 ціннісно орієнтовані значення важать для її впровадження. Відповідно, розглядаючи Резолюцію як дискурсивну практику, яка уможливорює певне розуміння гендеру, війни і миру й унеможливорює інші, ми повинні спершу критично проаналізувати, як концепція Об'єднаних Націй щодо гендеру та безпеки вплинула на формування змісту та впровадження Резолюції.

Як стверджує Лора Маклеод, кожен конкретний підхід до гендерної безпеки спирається на певну концепцію «гендеру» та «безпеки» (McLeod 2011, 595). Позаяк концепція є «сутнісно політичною», це означає, що деякі актори можуть використати концептуалізацію гендеру та можливості, створені цим конкретним дискурсом, для своїх цілей, здійснюючи відповідну політичну інтерпретацію принципів і документів ООН. Отже, те, як гендер та гендерну безпеку представлено в архітектурному оонівському дискурсі побудови миру, уможливорює та легітимує певні дії держав (як-от підтримку процесу постійної мілітаризації)

й унеможливорює інші дії (наприклад, антивоєнну та антимілітаристську критику). У подальших розділах я спочатку проаналізую гендерні дискурси, що лежать в основі Резолюції, а далі розгляну два основні шляхи мілітаризації Резолюції. Перший шлях – це ототожнення гендеру з «жінками, які потребують захисту». Цей підхід виправдовує іноземне військове вторгнення та «гарантує» захист через розбудову армії. Другий – зростання залученості жінок до сектору безпеки та збройних сил в ім'я жіночої «участі» у постконфліктній відбудові. У підсумку я обстоюю думку про критичну важливість дискурсивного аналізу Резолюції 1325, адже він демонструє, як документ, що мав субверсивний потенціал для протидії мілітаризованому патріархату, посилює саме ті владні структури, які був покликаний зруйнувати.

Зробити війну безпечною для жінок: Резолюція 1325 та її історія

Після прийняття Резолюції 2000 року Рада Безпеки додала до неї ще шість резолюцій, які всі разом сформували програму ООН «Війна, мир і безпека» (Shepherd 2015, 273). Ця програма має три основні складові: захист, запобігання та залучення. У цьому розділі я зосереджуюся на двох із них – «захисті» та «залученні», що держави використовують для збільшення потужностей військових комплексів і задіявання більшої кількості людей до військово-оборонних інституцій.

Йдеться про те, що Резолюція 1325 пропонує звичайне оонівське розуміння людської безпеки, а саме, що держава гарантує безпеку, що безпека – це відсутність конфлікту та щось таке, чого можна досягти (Shepherd 2008, 127; McLeod 2016, 37; Zajović 2010). Як наголошено у самій Резолюції, згідно зі Статутом ООН, першочерговою відповідальністю Ради Безпеки є «підтримка міжнародного миру та безпеки» (United Nations Security Council 2000). За такою логікою, Резолюція 1325 почала інтерпретувати гендерну безпеку як розширену версію загальнолюдської і сформулювала її у спосіб, що не підважує конвенційного розуміння безпеки, відповідно до якого гарантками (державної) безпеки є військові інституції. Ба більше, для багатьох феміністок-пацифісток Резолюція 1325 стала проблемною ще й тому, що вона не проблематизує наявні владні структури та приймає логіку системи війни (Cohn 2008; Cockburn 200). І хоча Резолюція прямо закликає до захисту жінок від насильства, залучення їх до миротворчої діяльності та вирішення конфліктів, у ній немає жодного рядка про запобігання війнам чи мілітаризмові як такому. Отже, Резолюція апіорі приймає існування воєн, натуралізує необхідність мілітаризації й не ставить ці явища під сумнів, натомість докладаючи зусиль, щоби зробити цю *неунікну* війну безпечною бодай для жінок. На основі аналізу історії Резолюції, стає зрозуміло, що «гендерну безпеку» було концептуалізовано без підважування мілітаризму та війни.

2000 року під час засідань Комісії ООН про становище жінок було створено недержавну громадську організацію «Робоча група з питань жінок, миру та безпеки», метою якої було просувати прийняття Резолюції (Cohn 2008, 4). Процес розробки документа вимагав значних зусиль багатьох груп, здебільшого об'єднаних у різні неурядові організації. І попри цю значну підготовчу групову роботу, аналіз покладених в основу Резолюції ключових цінностей та первинних цілей оприявнив кілька важливих фактів. Більшість організацій, що входили до складу «Робочої групи...», не поділяли ані антивоєнних, ані феміністичних поглядів (Cohn 2008, 12). Із шести організацій «Робочої групи...» тільки Міжнародна жіноча ліга за мир і свободу чітко ідентифікувала себе як феміністична, антивоєнна й антимілітаристична організація і наполягала на обговоренні політичних питань (Cohn 2008, 12). Учасниці організації пропонували включити до обговорення питання міжнародної торгівлі зброєю, мілітаризму та його взаємозв'язку з маскуліністю, але це визнали «занадто політичним». Тобто питання щодо *причин* збройних конфліктів визнали занадто радикальним для Резолюції.

Відсутність цих питань у ній свідчить про те, якими єдискурсивні практики програми «Війна, мир і безпека»: схоже, вони просто повторюють типові практики інституцій із гарантування міжнародного миру та безпеки, для яких державна безпека досягається військовими засобами. Як наслідок, Резолюція захищає жінок *на* війні, – мовляв, тепер вони мають рівні права брати участь у припиненні конкретних воєн, – але не зачіпає війну як таку. Резолюція 1325 не підважує існування війни як системи та функціонування військово-оборонного комплексу, і в такий спосіб легітимує їх. А втім, було би наївно сподіватись, що сама лише Резолюція може підважити існування війни як такої. Коли 80% прибутку від міжнародної торгівлі зброєю іде до п'яти постійних членів Ради Безпеки (Cohn 2008, 18), питання про те, як на практиці Рада Безпеки може виступати проти війни, стає безглуздом.

Резолюція обходить увагою не лише війну, а й мілітаризовану маскуліність. Тут нема ні слова про чоловіків і маскуліну культуру насильства (Cockburn 2013, 444). Текст Резолюції нормалізує ідею про те, що насильство стосовно жінок і дівчат існуватиме завжди, а отже існує постійна потреба «захищати права жінок і дівчат під час і після конфліктів» та «захищати жінок і дівчат від ґендерно зумовленого насильства, особливо від зґвалтування й інших форм сексуальних злочинів» (United Nations Security Council 2000). Тобто Резолюція не кидає виклик патріархату, вона не містить критики патріархальної системи чоловічого домінування. У наступних розділах я покажу, що Резолюція не лише не змогла підважити логіку війни, але була привласнена й інструменталізована з мілітарною метою. Я пропоную розглянути два способи, уякі відбувається мілітаризація Резолюції. Перший – через ототожнення ґендеру з «жінками, що потребують захисту» (частина про «захист» у програмі ООН «Війна, мир і безпека»). Другий – через забезпечення «участі» жі-

нок у післявоєнній відбудові шляхом залучення їх до сектору безпеки й армії (частина про «безпеку»).

«Свою зброю вони врятують вас»: ґендер як «захист жінок»

Як завважує Надін Пучгайрбал, у мові ООН жінок зображено здебільшого жертвами, які потребують захисту (Puechguirbal 2015, 254). Тож, попри свою революційність, Резолюція продовжує послуговуватися тією ж мовою віктимізації. Резолюція, «виражаючи занепокоєння тим, що цивільні люди, зокрема, жінки та діти складають вагомую частку потерпілих від збройного конфлікту» і визнаючи дієвість «ефективних інституційних заходів із забезпечення захисту [жінок]», здійснює кроки для «забезпечення захисту та поваги до прав людини жінок і дівчат» та «захисту жінок і дівчат від ґендерно зумовленого насильства, зокрема, зґвалтування й інших форм сексуальних злочинів і всіх інших форм насильства в ситуації збройного конфлікту», а також закликає «брати до уваги особливі потреби жінок і дівчат» (Рада Безпеки ООН 2000). Жінок у Резолюції також асоціюють із дітьми, таким чином позначаючи їх як безпорадних і вразливих осіб. Направду, як каже Синтія Енло, «збройні сили зіперто як на жінок, так і на зверхність щодо фемінності» (Enloe 2000, x; Enloe 2010, 3). Тож Резолюція посилює уявлення про (мілітаризованих) чоловіків як норму і як «захисників», водночас жінки постають як «інші» – безпорадні, «захищені», «жінки-та-діти».

Один зі шляхів упровадження Резолюції 1325 – формування Плану національної безпеки. Лора Шеферд проаналізувала Плани національної безпеки шести країн: Австралії, Грузії, Німеччини, Італії, Великобританії та США. Результати показують, що ці Плани зосереджені здебільшого на «захисті жінок» і на «безпечності війни» для жінок. У Планах деяких країн, – зокрема, США, Великобританії й Австралії, – узагалі йдеться про війну та незахищеність на закордонних, а не власних територіях (Shepherd 2016, 1). Це стимулює ідею зовнішньо-територіальних інтересів і мостить дорогу для зовнішніх (військових) інтервенцій.

Одрі Рівз звертається до концепту урядування [governmentality], запропонованого Мішелем Фуко, і вказує, що оонівський урядувальницький дискурс миротворчості створює підґрунтя для військових вторгнень у постколоніальний світ (Reeves 2012, 350). Тобто дискурс незахищених жінок може підтримувати глобальні ієрархії та заохочувати «колоніальний фемінізм» (Al-Ali and Pratt 2009a). Скажімо, Резолюцію 1325 було використано у преамбулі до Резолюції 1483, ухваленій Радою Безпеки щодо Іраку, хоч, зверну увагу, залучення жінок до відбудови було використано саме задля виправдання риторики «звільнення» пригнічених жінок під час військової окупації (Cohn et al. 2004, 138). Моггадам вказує також, що до Резолюції апелюють у разі «глобальної війни з терором» (Moghadam 2015, 339). Тож колоніальне мислення та

практики й далі продовжують працювати в ім'я захисту (Agathangelou and Turcotte 2015, 43). Ігноруючи перетини класу, етнічності, національності, сексуальної орієнтації, гендерної ідентичності й інших важливих аспектів, Резолюція 1325 продовжує відтворювати «західний білий гетеронормативний фемінізм» (Santos, Roque, and Moura 2013; Pratt 2013) і не здатна залучити інтерсекційні та постколоніальні феміністичні підходи, аби підважити капіталізм, неоколоніалізм чи імперіалізм.

Деякі держави свідомо використовують риторику Резолюції 1325 щодо захисту жінок і частину про «безпеку» у програмі «Війна, мир і безпека» з мілітаристськими, імперіалістичними чи неоколоніальними цілями. Гендер в ООН інтерпретують як «жінок, що потребують захисту», а гендерну безпеку, відтак, поміщають у рамки конвенційного державоцентричного мілітаризованого розуміння безпеки. А отже те, як гендер і логіка гендерної безпеки працюють у контексті Резолюції і як ООН їх інтерпретує, є засадничо важливим, бо присвоєння Резолюції здійснюється саме внаслідок цих маніпуляцій дискурсивними репрезентаціями. Захист, однак, не єдина застосована для мілітаризації Резолюції стратегія. У наступній частині статті я на прикладі Вірменії показую, як участь жінок нормалізує мілітаристські наміри держав і залишає маскуліну владу непідваженою.

«Ми зможемо!» Залучення жінок до сектору безпеки та збройних сил

Аби «збільшити вплив [жінок] на прийняття рішень у справі запобігання конфліктам і їх вирішення», Резолюція 1325 «наполегливо закликає держав-учасниць забезпечити зростання представництва жінок на всіх рівнях прийняття рішень у національних, регіональних, міжнародних інституціях і в механізмах запобігання конфліктам і їх вирішення». Резолюція також «заохочує генерального секретаря реалізувати його план стратегічних дій (А/49/587) зі сприяння збільшенню представництва жінок на керівних посадах у структурах із вирішення конфлікту та мирних процесів». Цікаво спостерігати як непропорційно жінки беруть «участь» у вирішенні конфлікту та постконфліктному відновленні Вірменії. Зокрема, порівняймо, з одного боку, доступ жінок до прийняття рішень і перемовин щодо мирних процесів, а з іншого, зростання представництва жінок у військових інституціях. Вивчення справді мізерної кількості даних щодо реалізації цілей Резолюції 1325 показує, що участь жінок у військовому секторі це головна «сфера імплементації» Резолюції 1325 Ради Безпеки, яка зростає вкрай непропорційно супроти динаміки в інших секторах. Скажімо, станом на 2016 рік, серед членів Вірменського національного парламенту зі 131 особи лише 12 – жінки. У країні лише 2 міністерки, і відсоток жінок на міністерських посадах за останні роки не подолав цю позначку (Shahnazaryan 2015). Жінки виключені з усіх офіційних переговорів щодо встановлення миру і працюють тільки

в межах неформальних, менш значущих заходів (The Kvinna till Kvinna Foundation 2012; Goris Women's Development "Resource Center" Foundation at al. 2013). Але погляньмо, що відбувається, коли справа стосується участі жінок у секторі безпеки. У Вірменії відбуваються реформи сектору безпеки, і один із ключових їхніх компонентів – заохотити збільшення там кількості жінок (Armenpress 2015). Так у червні 2013 року міністр оборони Вірменії оголосив, що жінки можуть бути прийняті до двох найбільших військових інституцій країни (Abrahamyan 2013), це згодом назвали значним кроком на шляху до впровадження Резолюції. Отож, у Вірменії впровадження Резолюції 1325 ототожнюється з участю жінок у вірменських структурах захисту та збройних сил. Цезначить, що жінок можна захистити шляхом вирівнювання можливостей, а також вказує, що поняття гендерної безпеки розглядають крізь призму мілітаризованого розуміння безпеки.

Найяскравіший приклад того, як Вірменія дотримується своїх зобов'язань щодо Резолюції – зміцнення партнерства Вірменії та НАТО з метою успішного впровадження Резолюції 1325 (NATO 2016). Насправді просто уважного огляду очікуваних результатів і планів Програми НАТО/EAPC 2014-2016 досить, аби помітити активне зростання мілітаризації задля впровадження Резолюції (NATO 2014). Як зазначено в документі, «фундаментальною та довгостроковою метою НАТО є захист свободи й безпеки всіх його учасників політичними та військовими засобами» (NATO 2014). Тим часом привласнення НАТО Резолюції в різних країнах – явище не нове, і феміністки-антимілітаристки неодноразово звертали на це увагу (Cockburn 2009).

У листопаді 2014 року з метою зміцнення союзництва між НАТО та Вірменією в Єревані відбувся «тиждень НАТО», і однією з обговорюваних тем була місцева імплементація Резолюції 1325 Ради Безпеки ООН (Leach 2014; UNFPA 2015). Уже навіть не дивно, що присвячену Резолюції офіційну подію організовували Міністерство оборони, Міністерство закордонних справ і Фонд народонаселення ООН Вірменії, що ще раз продемонструвало мілітаристський і ліберальний підхід до впровадженні Резолюції у Вірменії. Подібні заходи відбувалися також 2015 та 2016 роках. 3 квітня 2015 року міністр оборони Республіки Вірменії приймав спеціальну представницю генерального секретаря НАТО з питань жінок, миру та безпеки, посолку Марієт Шуурман (Marriët Schuurman). На зустрічі обговорювали Резолюцію 1325. Як зазначив міністр оборони, імплементація Резолюції у Республіці відбувається успішно, про що свідчить залучення жінок до сектору оборони та в політику у сфері безпеки, а також зростання числа жінок в інституціях збройних сил (Մարիետ Շուրմանի գլխավորած Կապիթրախնդրումը... 2015). У листопаді того ж року Фонд народонаселення ООН Вірменії, Міністерство оборони та Міністерство закордонних справ організували семінар з впровадження Резолюції 1325, де були присутні представниці та представники НАТО, різних міжнародних організацій і диплома-

тії, громадянського суспільства й академії. Пан Ваган Асатрян (Vahan Asatryan), старший експерт у Міжнародному центрі розвитку людини, говорив про підтримані Фондом народонаселення ООН дослідження щодо залучення жінок до сфери оборони Вірменії. Декан факультету прикладної соціології Єреванського державного університету Артур Атанесян (Artur Atanesyan) презентував майбутню книгу «Жінки й армія», у якій ідеться про залучення жінок до збройних сил (UNFPA 2015).

Тож зовсім не дивно, що 2016 року під час «тижня НАТО» у Єревані керівник офісу НАТО на Південному Кавказі Вільям Лах'ю (William Lahue) на події під назвою «Жінки у збройних силах» заважив: «Роль та значущість жінок у збройних силах тривалий час применшувалась, але ООН і НАТО визнають і високо цінують вклад жінок» (Чшбшр 22 qhufshd pldtrnuf... 2016). Ці приклади демонструють, що залучення жінок до безпеки править за головну ціль Резолюції. Зростання кількості жінок у збройних силах і хибне використання Резолюції 1325, утім, не є зовнішньою інтервенцією глобального мілітаризму. Це радше обопільне зближення, взаємовигідний процес посилення мілітаризації. Згідно з прийнятою вірменськими владними елітами програмою «Нація-Армія» (News.am 2016), де націю ототожнено з армією, вірменське суспільство постає суспільством-військом, а жіноче питання – ще одним механізмом посилення націоналістичних і мілітаристських ідей.

Може видатися, ніби залучення жінок до збройних сил свідчить, що імплементація програми «Жінки, мир і безпека» дає державам змогу зробити війну кращою (Shepherd 2016). Але насправді, включення жінок до інституції, чия основна мета – здійснення насильства щодо «інших», аби захистити «своїх» (Al-Ali and Pratt 2009b, 170) – не радикальна дія. Думка, що стратегія «додати жінок і перемішати» може змінити мілітаризовану маскуліність, хибна. Як пише Ганна Райт, «заклики наймати більше жінок справді фемінізують мілітаризм, чи все-таки мілітаризують фемінізм?» (Wright 2015, 505). Це риторичне питання увиразнює той факт, що владні структури, які феміністки хочуть зруйнувати, є тими самими структурами, що забезпечують доступ жінок до прийняття рішень (Cohn et al. 2004, 138). Таким чином, у рамках Резолюції 1325 жінок залучають до сектору безпеки та збройних сил у спосіб, який не підважує глибоко маскулінізованої культури мілітаризму, а відтак владні структури нерівностей і система війни досі не проблематизовані.

Висновок

Резолюція 1325 здатна підважити гегемонні гендерні норми та сприяти критичному переосмисленню концепту гендерної безпеки. У цьому есеї я показую, що, хоч Резолюція й має революційний потенціал, вона зараз продовжує підтримувати систему війни, яку була покликана долати, і в такий спосіб перетворює жіночу програму на ще один інструмент для досягнення політичних цілей, встановлених чоловіка-

ми для чоловіків. Нестача розуміння того, як терміни «гендер» та «гендерна безпека» сприймало й використовувало ООН, не просто залишає систему війни поза критикою, а й нормалізує війну, працює на користь мілітаризованих акторів при владі. Під прапором «захисту» та залучення жінок відбувається використання жіночої програми для посилення владних структур неоліберальної імперії, а отже, мілітаризації не лише не кидають виклик, а навпаки – мілітаризується сам фемінізм.

Власне, проблематизація функціонування апарату безпеки ООН і підважування конвенційної інтерпретації гендеру та гендерної безпеки було би кроком уперед. Тим часом, важливо критично осмислювати, яку мову ООН обирає, адже дискурси, спродуковані в такий спосіб, формують політику впровадження Резолюції. Дискурсивні практики формують, виробляють і легітимують певні значення та дії, і саме ці практики нам потрібно підважувати. Я підтримую думку, що Резолюція 1325 не повинна нормалізувати війну та посилювати мілітаризаційні процеси; її задача – заохочувати демілітаризацію, розвивати антимілітарні політики миру та забезпечувати дискурсивний поворот від конвенційного розуміння мілітаризованої та державоцентричної безпеки до феміністичної концептуалізації миру.

- Կանայր ՀՀ զինված ուժերում... 2016. “Կանայր ՀՀ զինված ուժերում. առկա իրավիճակն ու խնդիրները”. *Mediamax*, Նոյեմբեր 14. <https://mediamax.am/am/news/armypolice/20583/>
- 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-unscl-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.

Джудит/Джек Галберстам
Переклад: ґео шаровара,
Марія Маєрчик

Маскулінність без чоловіків (передмова до книжки «Жіноча маскулінність»)



Який сенс бути маленьким хлопчиком,
якщо однаково виростеш і станеш дорослим чоловіком?

Гертруда Стайн, «Автобіографія всіх» (1937)

Справжня річ

Що таке «маскулінність»? Протягом п'яти років, що я досліджую жіночу маскулінність, про це в мене запитували найчастіше. Якщо маскулінність – не соціальний чи культурний і навіть

Перекладено за: Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Durkham, London: Duke University Press, 1998), 1–43. Редакція часопису висловлює вдячність видавництву Duke University Press за дозвіл на переклад вступного розділу (DUP9727). Переклад здійснено в рамках проекту HESP/ReSET «ґендер, сексуальність і влада».

Над цим перекладом разом із нами працювали учасниці перекладацької толоки Ольга Плахотнік, Наталка Чех, Надія Чушак і Галина Ярманова. Ми вдячні нашим товаришкам за глибоке прочитання перекладу, слушні зауваження, цінні коментарі та мовні знахідки. Також я (ґео) дякую М. за підтримку та віру в мої сили, навіть коли я в них сумнівалося. – Прим. пер.

На знімці: фрагмент обкладинки першого видання книжки Галберстама «Жіноча маскулінність» (1998).

© ґео шаровара, Марія Маєрчик, переклад, 2019

© Duke University Press, 1998

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій 2019, № 2, с. 42-78
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

не політичний вияв чоловічого тіла, що ж це натомість? Я не вдаватися, ніби знаю відповідь, проте маю кілька думок, чому не слід зводити маскулінність до чоловічого тіла та його виявів. Також наважуся ствердити, що, хоч означити маскулінність важко, ми як суспільство легко впізнаємо її та витрачаємо багато часу й грошей, аби підтримувати й зміцнювати звичні, переконливі для нас версії маскулінності; чимало таких «героїчних маскулінностей» сформовано саме через субординацію альтернативних маскулінностей. У цій книжці я стверджую, що жіноча маскулінність не лише не є імітацією чоловічості, а навпаки, вона дає змогу побачити, в який спосіб маскулінність сконструйовано як маскулінність. Інакше кажучи, жіночу маскулінність зображають як негодящу вишкварку домінантної маскулінності саме для того, щоб чоловіча маскулінність могла постати як буцімто справжня. Але те, що ми розуміємо під героїчною маскулінністю, продковано за допомоги й посередництва як чоловічих, так і жіночих тіл.

Цей розділ – не просто звичайний теоретичний вступ про засади дослідження маскулінності без чоловіків; тут я також роблю огляд міфів і байок про чоловічість, що утверджують невіддільність маскулінності від чоловічого тіла. Задля попередньої спроби переосмислити маскулінність, я запропоную огляд образів альтернативних маскулінностей із художньої літератури та фільмів, а також наведу приклади особистих досвідів. Йтиметься здебільшого про жінок і квір-людей: ці приклади ілюструють, як украй важливо вміти бачити альтернативні маскулінності, а також те, де і коли вони з'являються. У цьому вступі я покажу, як у різний спосіб академічні дослідження маскулінності й культура загалом відверто ігнорують жіночу маскулінність. На мою думку, таке повсюдне нехтування жіночою маскулінністю зумовлено ідеологічними чинниками: воно підтримує систему соціальних структур, покликаних склеювати маскулінність із чоловіком, владою і домінуванням. На моє переконання, послідовний аналіз жіночої маскулінності стане вирішальним утручанням у гендерні дослідження, студії культури та квір-студії, а також у панівні дискусії довкола гендеру загалом.

Маскулінність у цьому суспільстві незмінно асоціюють із владою, правовласністю та привілеями; часто вона символічно пов'язана із владою держави та нерівним розподілом статків. Назовні вона простягається в патріархат, усередину – у сім'ю; маскулінність репрезентує успадкування влади, результат торгівлі жінками та обіцянку соціальних привілеїв. Певна річ, чимало інших розмежувань змережують терени маскулінності, звужуючи її владу, залежно від переплетіння ознак класу, раси, сексуальності й гендеру. Та коли так звана «домінантна маскулінність» постає в натуралізованому поєднанні чоловічого тіла та влади, марно досліджувати чоловіків задля вивчення конструктів маскулінності. У цій книжці я покажу, що маскулінність стає намацальною як маскулінність саме тоді, коли виходить за межі тіла білого чоловіка середнього класу. Гіпермаскулінність зазвичай ілюструють чорними ті-

лами (чоловічими та жіночими), тілами латино та латина¹ й тілами людей робітничого класу, а нестачу маскулінності найчастіше добачають в азійських тілах або тілах людей вищих класів. Ці стереотипні конструювання варіативної маскулінності вказують на процес, як маскулінність набуває домінантності саме тоді, коли її представлено в тілі білого чоловіка середнього класу. І водночас автори багатьох сучасних праць, які прагнуть вивчати конструйованість влади білої маскулінності, усю свою дослідницьку увагу зосереджують не на білих чоловічих тілах, а на вивченні того, яких форм і виявів набуває біле чоловіче домінування. Численні дослідження творчості Елвіса, білої чоловічої молоді, білого чоловічого фемінізму, чоловіків і шлюбу, одомашненої² чоловічості накопичують інформацію про суб'єкта вкрай очевидного й уже добряче обридлого. У моєму дослідженні білість чоловіка, а також маскулінність білого чоловіка, як і вивчення його влади, не перебуватиме в головному фокусі; натомість чоловіча маскулінність фігуруватиме тут як герменевтична, як контрприклад тієї форми маскулінності, яку я вважаю цікавішою у світлі ґендерних взаємодій і продуктивнішою з огляду на просування соціальних змін. У цій книжці я таки вивчаю Елвіса, але тільки у виконанні імперсонаторки Елвіс Герселвіс (Elvis Herselvis)³; політичні обриси чоловічих привілеїв шукаю не в чоловіках, а в житті європейських аристократок-кросдресерок 1920-х років; чоловічо-жіночі відмінності відстежую, порівнюючи не чоловіків і жінок, а буч-лесбійок і FtM-транссексуалів⁴; чоловічі іконічні образи розглядаю на прикладі не кінематографічних кумирів, а репрезентації бучів у кіно; зрештою, показую, що форми й образи модерної маскулінності найкраще продемонстровано взірцями жіночої маскулінності.

Добрим початком для книжки про жіночу маскулінність може бути спроба розвінчати визнану чоловічу кінематографічну ікону – Бонда, Джеймса Бонда. Аби проілюструвати ідею про те, що модерна маску-

¹ Латино та латина – поширені в Північній Америці самоназви осіб латиноамериканського походження, де латино (англ. Latino) позначає чоловіків, а латина (англ. Latina) – жінок. В оригіналі Галберстам вживає вираз «latino/a bodies». – Прим. пер.

² Тут одомашнення [domestication] стосовно чоловіків означає дискурсивну практику із залучення їх у приватний, «родинний простір», особливо після воєн; спробу переозначити «еталон» маскулінності через роль чоловіка та батька, господаря. – Прим. пер.

³ У цьому сценічному імені обіграно смисл, який вказує на жіночий рід персонажів. Його можна передати як «Елвіс, яка вона є», «Елвіс власною персоною». – Прим. пер.

⁴ У перекладі ми залишаємо оригінальну авторську термінологію. Проте зауважимо, що терміни транссексуал* і транссексуальність сьогодні вже застаріли, їх вважають виразниками медичного дискурсу, що довгий час розглядав трансґендерність як хворобу або патологію. Те саме стосується усталених і широко використовуваних аббревіатур FtM [female-to-male] та MtF [male-to-female], які дослівно можна перекласти «з жінки в чоловіка» та «з чоловіка в жінку». Проблемність їх у тому, що вони оперті на бінарну систему ґендеру, посилюють її, а також містять у назві небажаний для людини ґендер як вихідний, з яким людина могла ніколи себе не асоціювати. – Прим. пер.

лінність найкраще представлена жіночою маскулінністю, розгляньмо бойовик про Джеймса Бонда, де чоловіча маскулінність часто постає як тьмянний відблиск набагато більш справжньої та переконливої альтернативної маскулінності. Скажімо, у фільмі «Золоте око» («GoldenEye», 1995) Бонд, як то завжди, б'ється з поганими пацанами: з усілякими комуняками, нациками, торгашами і з однією суперагресивною войовничою персонажкою. Бонд діє у звичній для нього манері галантного й ризикового героя бойовика, маючи свій типовий набір пристроїв: пасок із втяжним тросом, кулькову ручку-бомбу, лазерний бойовий годинник тощо. Та все ж у фільмі бракує чогось сутнісного, а саме – переконливої маскулінної влади. Шефіня головного героя, промовистий буч М. у літах, називає Бонда динозавром і різко критикує його за мізогінію та сексизм. Секретарка міс Маніпенні звинувачує його в сексуальних домаганнях, приятель зраджує і називає дурником, а жінки, схоже, не піддаються його чарам: поганий костюмчик і численні сексуальні інсинуації так само застаріли й втратили ефективність, як і самі Бондові пристрої.

У цьому радше недобойовику маскулінність здебільшого є штучною: як і в інших численних бойовиках, вона мало пов'язана з біологією чоловічого тіла і частіше позначена технічним спецефектом. Найпереконливішу маскулінність у фільмі демонструє М., і досягає вона цього, частково викриваючи фальшивість Бондового перформансу. Саме М. переконує нас, що сексизм і мізогінія не є невилучними складниками маскулінності, хоча з історичної перспективи важко й заведве можливо відокремити маскулінність від пригнічення жінок. Герой пригодницького бойовика, здавалося б, мусить демонструвати досконалу форму нормативної маскулінності, натомість ми спостерігаємо, як перебільшена маскулінність стає радше пародією чи розвінчанням норми. Позаяк маскулінність як таку зазвичай вважають природним ґендером, цей бойовик, з його акцентом на штучних пристроях, власне, підважує гетеросексуальність героя, хоч і посилює його маскулінність. У фільмі «Золоте око», скажімо, Бондову маскулінність причеплено не лише до цілковито неприродної форми чоловічого втілення, а й до гей-маскулінності. У сцені, де Бонд прийшов отримати свої супернові пристрої, їх йому вручає і з ентузіазмом демонструє промовисто манірний науковець-ботан із невинуватим іменем Агент К'ю (Agent Q)⁵. Агент К'ю є чудовим прикладом взаємопроникнення квірних і домінантних режимів: саме К'ю і є агентом, він є квірним суб'єктом, який увиразнює, як постає домінантна гетеросексуальна маскулінність. Гей-маскулінність Агента К'ю та жіноча маскулінність М. вияскравлюють цілковиту залежність домінантної маскулінності від міноритарних маскулінностей.

Якщо в Бонда відібрати його іграшки, йому вже не буде чим підтримати свій перформанс маскулінності. Без лискучого костюма, півусміш-

⁵ Кодове ім'я Агент К'ю (Agent Q) натякає на його ненормативність, адже *q* – від англ. *queer* (квір). – Прим. пер.

ки, запальнички, що трансформується в лазерний пістолет, наш Джеймс лишається героєм без звитяг і пригод. У фільмах про Бонда маскулінність білого чоловіка – назвімо її «епічна маскулінність» – повністю залежить від підпільної мережі секретних урядових груп, добре фінансованих науковців, армії, а також від незліченних вродливих поганих і хороших красунь; і, певна річ, вона залежить від миттєво впізнаваного «поганого пацана». Образ «поганого пацана» є типовою жанровою складовою наративів про епічну маскулінність: згадаймо хоча б «Утрачений рай» («Paradise Lost») з есхатологічним розмежуванням між богом і дияволом; сатана, можна сказати, був прообразом поганого пацана. Маскулінність поганого пацана зовсім не перешкоджає йому мати доступ до чоловічих привілеїв – навпаки, погані пацани цілком можуть видаватися переможцями, зазвичай вони просто помирають швидше. Тепер навіть є лінія одягу «Поганий хлопець» («Bad Boy»), яка використовує стилістику поганого пацана, і це показує, як швидко виклик перетворюється на звичайнісіньке споживання, коли йдеться про білих чоловіків. Ще один бренд, що потурає споживацькому потенціалу чоловічого бунтарства, – спортивний одяг «Без страху» («No Fear»). Реклама цього бренду зображає чоловіків, що займаються скайдайвінгом, серфінгом, автоперегонами, де вони демонструють маскулінність у той спосіб, що в одязі з лого «Без страху» виконують смертельні трюки задля розваги на дозвіллі. Щоб пересвідчитись, наскільки насправді одомашнено цей бренд, досить уявити, що може для жінок означати «без страху»? Це означає вміти стріляти з вогнепальної зброї, тренуватися чи навчатися бойовим мистецтвам, але це навряд чи означало б пірнати в небо. Тож очевидно, що «Без страху» є розкішшю, і в жодному випадку його не слід прирівнювати до якої-небудь форми соціального бунту.

Існує також тягла літературна та кінематографічна історія возвеличення чоловічої непокори. Тут Джеймс Стюарт (James Stewart), Грегорі Пек (Gregory Peck) і Фред Астер (Fred Astaire) є прикладами втілення добрих пацанів, а Джеймс Дін (James Dean), Марлон Брандо (Marlon Brando) і Роберт Де Ніро (Robert De Niro) представляють образи поганих пацанів, однак на ділі доволі складно розмежувати ці дві групи. Скажімо, у 1950-х роках образ поганого пацана містив риси білого представника робітничого класу, який бунтує проти суспільства середнього класу й певних форм одомашнення; проте сьогоднішній бунтар без ідеалу⁶ є завтрашнім інвестиційним банкіром, а чоловічий бунт часто завершується вибором на користь респектабельності, адже винагорода за конформність швидко перевищує винагороду за соціальний спротив. Перефразовуючи Гертруду Стайн (Gertrude Stein), який сенс бути хлопчиком-бунтівником, якщо однаково виростеш і станеш дорослим чо-

⁶ Тут Галберстам вочевидь апелює до назви фільму Ніколаса Рея «Бунтар без ідеалу» або «Бунтар без причини» («Rebel Without a Cause», 1955). – Прим. пер.

ловіком? Безумовно, щойно бунтівник перестає бути білим чоловіком середнього класу (індивідуалізованою окремою персоною чи навіть узагальненим членом хлоп'ячої банди) і стає бунтівником класовим або расовим, виникає зовсім інша загроза.

Пацанки [Tomboys]

А що як хлоп'ячий бунт виявиться не тестостероновмісною либою хулігана, а глузуванням пацанки? Пацанковістю зазвичай називають подовжений дитячий період жіночої маскулінності. Якщо довіряти загальному розумінню дитячої поведінки, хлопчакуватість є доволі типовою для дівчаток і не спричиняє батьківського занепокоєння. Оскільки аналогічні випадки крос-гендерної поведінки хлопчиків повсякчас викликають істеричну реакцію, може здатися, буцім жіночу гендерну девіантність суспільство толерує більше, ніж чоловічу (Halberstam 1999). Не певен, чи це можна вважати ознакою толерантності і чи реакція на дитячу гендерну поведінку бодай щось каже про межі дозволеного в дорослій чоловічій і жіночій гендерній поведінці. Пацанковість зазвичай асоціюють із «природним» бажанням мати більше свободи й бути мобільною, як хлопці. Дуже часто її сприймають як вияв незалежності й цілеспрямованості, тому пацанковість можуть навіть заохочувати тою мірою, доки вона гармонійно поєднана із сталим усвідомленням себе дівчинкою. Однак за пацанковість карають, щойно вона стає ознакою надмірного ототожнення себе із чоловіком (використання хлоп'ячого імені або цілковита відмова від дівчачого одягу) і загрожує не завершитися, а тривати в підлітковому віці⁷. Підліткова пацанковість становить проблему і зазнає найжорсткіших форм виправлення. Скажімо так, пацанковість толерують, доки дитина не досягнула статевої зрілості; та щойно настає пубертатний вік, дівчата відразу підпадають під тиск гендерної конформності. Вимога гендерної конформності стосується всіх дівчат, не лише пацанок, і з цього моменту вже важче стверджувати, буцім чоловіча фемінність становить більшу загрозу соціальній чи сімейній стабільності, ніж жіноча маскулінність. Жіноча підлітковість є переломним моментом у зростанні дівчинкою в чоловікоцентричному суспільстві. Якщо для хлопців дорослішання ознаменується ритуалом переходу (який західна література оспівала у формі роману-виховання) і набуттям певної, хоч і малоефективної, соціальної влади, то для дівчат дорослішання – це урок покори, покари й пригноблення. Саме в підлітковому віці пацанкові нахили мільйонів дівчат переробляють на задовільні для суспільства форми фемінності.

Дивовижно, що бодай дехто з підліток таки виростають маскулініними жінками. Формуванню маскулінності в молодих жінок почасти

⁷ Більше про покарання пацанок можна прочитати в дослідженні Філіс Берк, де авторка аналізує випадки так званих розладів гендерної ідентичності [Gender Identity Disorders], коли дівчаток відлучували від «хлоп'ячої» поведінки та привчали до строгих форм жіночості (Burke 1996).



«Не входила в жодне товариство, узагалі ні в що не була залучена».
Джулі Гаріс у ролі Френкі Адамс та Етель Вотерз у ролі Берніс
у фільмі Фреда Цинемана «Учасниця весілля» (1953)

сприяють щораз видиміші та визнаніші лесбійські спільноти. Але, як свідчить навіть побіжний огляд популярних кінострічок, образ пацанки толеровано тільки в контексті наративу про розквіт жіночності; у цих наративах хлопчакуватість є спротивом дорослості як такої, але не дорослій фемінності. У романі Карсон Мак-Калерс «Учасниця весілля», а також у фільмі, знятому на основі цього класичного пацанківського наративу, пацанка Френкі Адамс вступає в програшну війну із жіночістю, а текст зображає жіночість, або ж фемінність, як кризу репрезентації, що не пропонує героїні задовільного для неї вибору.

Напередодні братового весілля Френкі заявляє, що почувається чужою, не залученою в символічне весільне товариство, не причетною до жодної з категорій, через які її можна було б описати. Мак-Калерс пише: «Ця історія відбулася одного божевільного зеленого літа, коли Френкі було дванадцять. На той час вона вже тривалий час ні в чому не брала участі. Не входила в жодне товариство, узагалі ні в що не була залучена. Неприкааяна, Френкі тинялася біля чужих одвірків, і їй було страшно» (McCullers 1946, 1). Мак-Калерс показує Френкі на зорі підлітковості («коли Френкі було дванадцять»), у період тривалої «незалученості»: «Не входила в жодне товариство, узагалі ні в що не була залучена». Хоч дитинство загалом можна вважати періодом «неналежності», та хлопчакувату дівчинку, яка стоїть на порозі жіночності, статус «незалученості» робить мішенню для різних видів соціального насилля й осуду. Із

завершенням безтурботного дитинства Френкі Адамс стала пацанкою, яка «тинялася біля чужих одвірків, і їй було страшно».

Жанр фільмів про пацанок, як я покажу в шостому розділі «Виглядати бучно», постулює думку, що доступні для жінок означники расової, гендерної та сексуальної належності є незадовільними. Мак-Калерс у своєму романі демонструє, що ця незадовільність є прямим наслідком тиранії мови – структури, яка штучно, проте міцно фіксує людей і речі на визначених місцях. Френкі прагне змінити свою ідентичність, змінивши ім'я: «Чому закон не дозволяє змінити ім'я?», – запитує вона в Берніс. А та відповідає: «Тому що речі зосереджуються довкола твого імені», й наголошує, що без імен запанував би хаос «і світ з'їхав би з глузду» (McCullers 1946, 107). Водночас Берніс визнає, що зумовлена іменами непорушність полонить людей у розмаїті ідентичності, расові та гендерні: «Усі ми так чи так припнуті... Може, ми й хотіли б розправити крила і бути вільними. Але що не роби, а ми залишаємось ув'язненими» (McCullers 1946, 113). Френкі вважає, що в називанні виявляється влада давати визначення, а зміна імені дає змогу перевиняти ідентичність, місце, взаємини й навіть гендер. «Цікаво, чому закон забороняє змінити ім'я, – міркує Френкі. – Або взяти ще одне... Та й біс із ним!.. Ф. Джезмін Адамс» (McCullers 1946, 15).

Психоаналіз постулює тісну пов'язаність мови й бажання, де мова структурує людські бажання і, таким робом, показує їхню невичерпність і водночас недосяжність. Невичерпність – бо ми постійно бажаємо, а недосяжність – бо ми ніколи не буваємо задоволеними. Френкі, зокрема, розуміє, що бажання й сексуальність є найрегламентованішими формами соціальної комформності, згідно з якою ми повинні жадати лише певних людей і лише в певний спосіб, однак її бажання так не працює, і вона розривається між своїм бажанням та своєю належністю. Позаяк Френкі бажає в неправильний спосіб, вона вирішує уникати бажання взагалі. Її боротьба з мовою, спроби змінити себе через зміну імені, а світ – через новий спосіб буття, є героїчними, однак провальними. Песимізм Мак-Калерс пов'язаний із відчуттям нездоланності «порядку речей», якого не змінить одна людина і який працює через такі засадничі речі, як мова, силуючи незалучених до не підходяжій їм залученості.

У цій книжці я відкидаю уявлення про пацанківський наратив як несерйозний, натомість користуюся можливістю, аби визнати й ствердити по-іншому гендеровані тіла й суб'єктності. Я залучаю в дослідження джерела XIX століття та новочасні, вивчаю щоденники, судові справи, романи, листування, фільми, перформанси, події, критичні статті, відео, новинні повідомлення й персональні свідчення та закликаю створювати нові таксономії – «таксономії-оказіоналізми» [ponce taxonomies], як їх дотепно називає Ів Косовскі Седжвік в «Епістемології комірчини» («Epistemology of the Closet»)⁸, класифікації бажання, тілесності й суб'єк-

⁸ В американському і британському сленгах «понсе» також є старим сленговим словом на позначення збоченства. – Прим. пер.

тності, що прагнуть порушити гегемонну процедуру називання та визначення. Таксономії-оказіоналізми є категоріями, які ми використовуємо щоденно для осмислення своїх світів, але це відбувається гладко і для нас майже непомітно. Тож у цій книжці я спробую оприявнити деякі таксономії-оказіоналізми жіночої маскулінності й дослідити історію їх пригнічення. Тут і надалі за допомогою теми жіночої маскулінності я вивчаю феномен квір-суб'єкта, який здатен успішно підважити гегемонні моделі гендерної конформності. Жіноча маскулінність є особливо цікавим предметом дослідження, адже її однаково шельмують і гетеросексистські, і феміністичні/вуманістські⁹ підходи; на відміну від чоловічої фемінності, яка виконує в чоловічих гомосоціальних культурах щось на кшталт ритуальної функції, жіночу маскулінність зазвичай інтерпретують в гетеро- та гомонормативних культурах як патологічний випадок хибної самоідентифікації та дезадаптації, як бажання бути владою і мати владу, якої вона, втім, завжди позбавлена. У контексті лесбійства жіночу маскулінність розглядають як місце, де патріархат попрацював із жіночою психікою і витворив внутрішню мізогінію. Й донині ще є напрочуд мало досліджень і теорій про неунікний вплив добре артикульованої жіночої маскулінності на, здавалося б, непорушну чоловічу маскулінність. Часом жіноча маскулінність і справді дуже подібна на показну чоловічу зверхність, проте інколи вона є прикладом унікальної форми соціального бунту; часто вона є ознакою сексуальної відмінності, але іноді позначає варіант гетеросексуальності; подеколи жіноча маскулінність є ознакою патології, однак за інших обставин вона є здоровою альтернативою тому, що ми вважаємо награною конвенційною фемінністю.

Я хочу створити таку модель жіночої маскулінності, що відобразала би багато різних її форм, але водночас відкривала б можливість нових свідомих самостверджень і різних гендерних таксономій. Такі самоствердження беруть початок не з підриву маскулінної влади чи опонування їй, а з відмови зважати на конвенційні маскулінності й приймати їх. Наприклад, бунт Френкі Адамс полягає не в спротиві закону, а в байдужості до нього; так, вона розуміє, що змінити чи продовжити своє ім'я – незаконно, проте має на це просту відповідь: «Та й біс із ним». У цій книжці я не пропоную рухатися непродуктивним шляхом, що його Фуко назвав «казати владі "ні"», однак стверджую, що влада може бути присутньою в різних формах відмови: «Та й біс із ним».

Квір-методології

Щоб дослідити множинні форми гендерної невідповідності в межах жіночої маскулінності, у цій книжці я вдаюся до кількох методологій. Зважаючи на міждисциплінарність мого дослідження, я створюю ме-

⁹ Вуманізм – одна з течій «чорного» фемінізму, для якої наріжним каменем є пригноблення чорних/небілих жінок за ознаками раси й класу. Авторкою терміна є письменниця Еліс Вокер. – Прим. пер.

тодологію з доступних дисциплінарних методів. Те, що я тут називаю «квір-методологією», є поєднанням критичного аналізу текстів, етнографії¹⁰, історичних студій, архівних досліджень і творення таксономій. Я називаю цю методологію «квір», бо вона прагне бути чутливою до різних джерел інформації про жіночу маскулінність і виявляє певну нелояльність до конвенційних дисциплінарних методів. Певна річ, зосередження лише на художніх текстах уможливило б методологічну цілісність, але застосована тут квір-методологія, власне, є тією формою відмови, про яку йшлося наприкінці попереднього параграфа.

Хоча найцікавіші дослідження альтернативних сексуальних спільнот виконано у формі етнографії, а джерелами для вивчення сексуальних ідентичностей нерідко стають автобіографії та наративні історії, квір-дослідниці і дослідники не дійшли згоди, як слід збирати й аналізувати інформацію про сексуальну ідентичність. Найгостріші і найтриваліші дискусії у квір-студіях точаться довкола питань дисциплінарності й методології. У студіях культури стверджують, що соціологічні методи збору, обробки та презентації даних про сексуальність, тобто опитування й інші методи соціальних досліджень, радше перевідкривають наперед відомі сексуальні системи, а не виявляють щось досі невідоме; тимчасом у соціальних науках уважають, що студії культури приділяють мало уваги матеріальним аспектам квір-життя. І хоч в академії без упину тривають розмови про важливість міждисциплінарних студій, загалом до таких робіт в університетах ставляться не надто схвально. Тож моє дослідження може зазнати критики і з боку історичних наук – за брак історичності, і з боку літературознавства – за розгляд не лише художніх текстів, і з боку соціальних студій – за відмову від традиційних методів соціології. І хоч я не знімаю з себе відповідальності за помилки, що могли виникнути під час написання роботи, також я розумію, що моє дослідження оприявнює проблему, яка постала перед квір-студіями загалом: як нам створити квір-методології за лавами традиційних університетських кафедр?

Створюючи квір-методологію, я повністю відмовляюся принаймні від одного методу дослідження сексуальності – від традиційного соціологічного опитування, яке має на меті вичавити істину з первинних даних. У рецензії про низку нових соціологічних опитувань для «Нью-Йоркського книжкового огляду» Ричард Левонтин прокоментував проблеми соціологічного підходу до сексуальності: «З огляду на соціальні особливості сексуальної активності, схоже, єдиний спосіб довідатися, що люди роблять “у ліжку”, – запитати їх. Але їхні відповіді теж не варто сприймати за чисту монету» (Lewontin 1995, 24). Левон-

¹⁰ Тут і надалі слово «етнографія» вжито у значенні методу збору емпіричного матеріалу (як цей термін уживають у західноєвропейській і північноамериканській академічній традиції), а не в значенні дисципліни (яке звичніше для пострадянської академії). – Прим. пер.

тин зауважує, що свідчення людей не є надто надійними, коли йдеться про їхню сексуальну активність (наприклад, чоловіки її перебільшують, а жінки – применшують), і в межах соціологічних методів немає способу робити поправку на такі особливості. Однак у соціології не переймаються таким високим рівнем неправдивих даних про сексуальність і все завзяття скеровують на вирішення методологічних проблем. Левонтин підсумовує, і тут, гадаю, він має рацію, що соціологічне опитування «є демонстрацією того, що його виконавиці чи виконавці вважали правдою» (Lewontin 1995, 25). У час, коли до гуманітарних дисциплін ставляться з недовірою, важливо вказувати, що методи соціальних наук опираються на наративний аналіз, інтерпретацію й умоглядні побудови. Як підсумовує Левонтин: «Якими мають бути соціальні науки? Відповідь, певно, полягає в тому, що їм треба бути менш гоноровими й облишити перетворювати соціологію на різновид природничих наук, хоча вона й вивчає природні об'єкти» (Lewontin 1995, 29). Утім, я не хочу сказати, що традиційні соціологічні методи зовсім не годяться. На деякі питання щодо сексуальності можна відповісти лише завдяки методу опитування (наприклад, скільки лесбійок використовують кофердам¹¹? До якої вікової групи та соціального класу належать такі лесбійки?), але, на жаль, надто часто опитування використовують, аби зібрати не настільки фактологічну інформацію, і тоді всі тонкощі й нюанси втрачаються¹².

Якоюсь мірою парадоксально, що традиційні соціологічні методи не підходять для вивчення сексуальності, адже, як часто наголошують у квір-соціологічних студіях, чимало теоретичних систем, які ми використовуємо для дослідження сексу, як-от соціальний конструктивізм, прийшли із соціології. У новому «квірному» числі «Соціологічної теорії» зроблено спробу проаналізувати складні взаємини соціології та квір-теорії. Стівен Епстин зазначає, що саме соціологія вказала на соціальну конструйованість сексуальності: «Не хочу применшувати важливості інших дисциплін, проте, як на мене, і квір-теорію, і гей-лесбійські студії, як ми їх знаємо сьогодні, годі уявити без внеску соціологічної теорії» (Epstein 1994, 189). Арлін Стайн і Кен Пламер розвивають думку Епстина і критикують сучасний стан квір-теорії: «Квір-теоретики... беруть до уваги вплив літературних текстів і масової культури на сексуальність, однак їхнім слабким місцем є зосередження майже винятково на тек-

¹¹ Кофердам – латексні серветки, бар'єрний засіб для орального сексу. – Прим. пер.

¹² Дякую Естер Ньютон (Esther Newton) за цю ідею й пояснення, за яких обставин ці методи таки можуть бути корисними. Приклади запитань для дослідження сексуальності можна переглянути тут: Gagnon 1994. Ця книжка є показовою тим, що відкриті запитання про сексуальні практики в ній скеровано виключно на пари. Крім того, це дослідження чітко пов'язує певні практики з певними ідентичностями. Наприклад, питання щодо анального сексу ставлять тільки парам чоловік – жінка та чоловік – чоловік, адже анальний секс визначено як «проникнення чоловічого пеніса в анус/пряму кишку партнера» (Gagnon 1994, 260). Відповідний розділ не містить запитань до пар жінка – жінка, запитань про секс-іграшки, використання фалоімітаторів або рук.

стах. Це небезпечна тенденція, притаманна новим квір-теоретикам, – ігнорувати “реальне” квірне життя в його матеріальних досвідах по всьому світу, натомість бавитися самоцільними означниками текстів» (Plummer and Stein 1994, 184).

Намагаючись повернути соціології належне їй місце у справі вивчення сексуальності, Стайн і Пламер знову чітко окреслили різницю між реальним і текстуальним: текстуальний аналіз вони означають як обмежений, позбавлений референта, матеріальних наслідків та інтелектуальних здобутків. Але, як зазначає Левонтин у рецензії, саме ця відмежованість реального й матеріального від представленого й текстуального і становить проблему для кількісного дослідження. Задля справедливості скажу, що Стайн і Пламер не пропонують просто вдатися до кількісних методів у дослідженнях сексуальності і квір-субкультур, але певною мірою вони таки відтворюють сутнісне розмежування на правду про сексуальну поведінку та вигадку текстуального аналізу.

Я веду до того, що відповідь на питання, як досліджувати сексуальність, почасти криється в міждисциплінарному підході, здатному поєднувати інформацію від людей з інформацією із текстів. І хоча, наприклад, Сінді Петтон у «Тремти, Гетеросвіне» розчаровано говорить про домінування «текстуально орієнтованих форм квір-теорії», мусимо замислитися, чи існує взагалі квір-теорія або теорія сексуальності, не текстуально орієнтована? (Patton 1993, 165). Хіба в етнографії сексуальності вивчають не тексти? А в соціальній історії хіба не з текстів беруть дані? Це можуть бути тексти усної історії, матеріали інтерв'ю, художні тексти чи автобіографії, але з огляду на визначальну обставину, що секс є ділом «приватним» і відбувається без сторонніх, немає способу проводити спостереження безпосередньо «в спальні». І навпаки, читання текстів вимагає також знання історичних контекстів і певної причетності до реального досвіду суб'єктів. Методології, ґрунтовані на текстах, хибують на надмірну абстрактність, а соціальні науки хибують на надмірну раціоналізацію сексуальної поведінки. Врешті-решт, хоч літературознавчі та культурологічні підходи до конструювання ідентичності й критикують за аполітичність і неісторичність, однак теорії, які безпосередньо пов'язують історію сексуальності з економікою чи рухом капіталу, створюють точнісінько такі самі лінійні наративи раціонального прогресу й модернізації, яким сексуальність, схоже, чинить опір.

У певному сенсі квір-методологія є методологією-посмітюхою: вона застосовує різні методи, щоб зібрати інформацію і створити знання про людей, яких було умисне чи випадково виключено з традиційних досліджень людської поведінки. Квір-методологія намагається поєднати методи, що їх часто вважають непокєднуваними, й ігнорує академічний примус до дисциплінарної когерентності. Хоча цю мою книжку розглядатимуть як дослідження зі студій культури, я не цураюся й емпіричних етнографічних досліджень.

Конструювання маскулінності

Останнім часом маскулінність стала улюбленою темою студій культури. Тут я хочу поміркувати про дедалі популярніші дослідження маскулінності, які не виявляють жодного зацікавлення маскулінністю без чоловіків. Безпрецедентну увагу до маскулінності я зауважив у квітні 1994-го, коли Центр театральних мистецтв при Детройтському інституті мистецтв (DIA Center for Performing Arts) запросив когорту знаних інтелектуалок й інтелектуалів до дискусії на цю тему. На відкритті конференції учасник запитав: «Чому маскулінність і чому зараз?» Кілька інших чоловіків, критиків і науковців, виголосили яскраві промови про дитинство та взаємини з татами. Під час панельної дискусії поетка-лесбійка прочитала сумний вірш про згвалтування. І лише наприкінці вечора одна особа указала на обмеженість такої розмови, що інтерпретує «маскулінність» як синонім до «чоловіка» чи «чоловічості»¹³. Це одинокє втручання оприявило розрив між панівними дискусіями щодо маскулінності й чоловіків і сучасними квір-дискусіями про маскулінність, які сягають далеко за межі чоловічого тіла. Адже на наївне запитання того вечора: «Чому маскулінність і чому зараз?» – можна було відповісти: «Тому що в 1990-х маскулінність нарешті інтерпретують, бодай почасти, як конструйовану і людьми, народженими як жінки, і людьми, народженими як чоловіки»¹⁴.

Публікація виголошених на конференції доповідей ще виразніше продемонструвала, як безальтернативно упорядники збірки отожднювали маскулінність із чоловічою статтю. На обкладинці збірки розміщено невеличке фото реклами крамниці одягу зі слоганом «Спорядження для чоловіків» («Fixing for Men»). Ця ілюстрація, розміщена під заголовком «Конструювання маскулінності», спонукає нас розуміти творення маскулінності як культурно зумовлене оснащення осіб чоловічої статі одягом. У вступі упорядники зробили спробу урізноманітнити таке визначення маскулінності, згадуючи дописи Джудит Батлер та Ів Седжвік, вони визнали виклики, що їх геї, лесбійки та квір-люди кинули категоріям ґендерної нормативності. Упорядники стверджують, мовляв, маскулінність є множинною, «це не тільки про чоловіків; ідея маскулінності стосується, формує та форматує всіх» (Berger, Wallis and Watson 1996, 7). Розуміння маскулінності як множинної представлено

¹³ Матеріали конференції опубліковано в збірці «Конструювання маскулінності» (Berger, Wallis, and Watson 1996), авторкою інтервенції щодо нечоловічих маскулінностей є Ів Косовскі Седжвік.

¹⁴ Я вживаю поняття «люди, народжені як жінки» [female-born people] та «люди, народжені як чоловіки» [male-born], щоб указати на соціальну практику приписувати немовлятам один із двох ґендерів при народженні. Така термінологія дає змогу зауважити, що людина може впродовж цілого свого життя не визнавати цих приписувань і що ґендерна бінарність від початку домінує в наших культурних і наукових визначеннях ґендеру, хоча завжди є люди, які не можуть знайти себе в жодній із двох опцій.

в тексті першого есею Ів Седжвік, де зазначено, що маскулінність мало стосується чоловіків; далі цей погляд трохи розвиває Джудит Батлер в есеї «Меланхолійний ґендер» («Melancholy Gender»). Але Седжвік також критикує упорядників збірки й організаторів конференції про маскулінність за послідовне зв'язування маскулінності та чоловічої статі. Хоч у вступі упорядники запевняють аудиторію, буцім узяти до уваги ідеї Седжвік про ґендерне розмаїття, решта збірки цього не потверджує. У виданні є чимало добрих текстів, однак про жіночу маскулінність – жодного. Також у вступі не згадано про використані для оформлення збірки ґендер-квірні роботи Лорен Кемерон (Loren Cameron) і Кеті Опі (Cathy Opie). Натомість у текстах багато уваги приділено дискусіям про образи кумирів-чоловіків, як-от Клінт Іствуд і Стивен Сигал, роздумам про складні взаємини між батьком і сином, дослідженню про те, як наука, наприклад, означає чоловіків, маскулінність і закон. Завершує збірку есей Стенлі Ароновіца «Моя маскулінність» (Stanley Aronowitz «My Masculinity») – автобіографічний огляд різних форм чоловічої влади.

Усе це не означає, що збірка нецікава чи есеї у ній невідповідні. Я тільки хочу сказати, що задекларована на початку редакторська ідея не є прологом до текстів, вона радше є епілогом про те, якою збірка про маскулінності мала би бути, але не стала. Хоч необхідність досліджувати жіночу маскулінність тут визнано, та, схоже, таки важко реалізувати таке завдання. Перефразовуючи есей Ів Седжвік: чому не встановлювати апіорного есенціалістичного зв'язку між маскулінністю і чоловіками виявилось таким складним завданням¹⁵?

Цим оглядом конференції «Конструюючи маскулінності» та збірки статей я не хочу сказати, буцім тему жіночих маскулінностей конче треба розглядати в ширшому контексті, серед інших маскулінностей, що були і все ще є пов'язані із чоловіками. Також я не хочу сказати, що ґендерна теорія є істинним джерелом знань про ґендер. Радше я хочу показати, як ця конференція та книжка ілюструють розрив між знаннями і практиками спільнот та академічними дискурсами. На мою думку, корисно і важливо помістити обговорення жіночих та лесбійських маскулінностей в опозицію до узагальненої дискусії щодо маскулінності у студіях культури, де маскулінність вперто вважають властивістю тільки чоловічих тіл. Постійна відмова західних суспільств залучити ґендерноамбівалентні тіла в функціональну соціальну взаємодію (доказом чому є, наприклад, існування тільки або/або туалетів, себто поділ на чо-

¹⁵ Нині зростає кількість журналів, що мають спеціальні числа, присвячені маскулінностям, проте в жодному я не знайшов хоча б одного есею на тему жіночої маскулінності. Допіру мені трапився анонс нового числа журналу «The Velvet Light Trap: A Critical Journal of Film and Television», присвяченого «новим маскулінностям» (1996). Зміст рясніє заголовками на зразок: «Нова маскулінність у "Тутсі"» («New Masculinity in Tootsie»), «Про батьків та синів, секс та смерть» («On Fathers and Sons, Sex and Death»), «Чоловіча мелодрама та чутливі чоловіки» («Male Melodrama and the Feeling Man») тощо. Не те, щоб ці статті були нецікавими, проте «нові маскулінності» підозріло схожі на старі.

ловічі і жіночі) є, як я покажу далі, результатом консервативного та протекціоністського ставлення чоловіків до маскулінності. Таке ставлення підтримується загальним невизнанням жіночої маскулінності. Але це невизнання можна вважати хіба що результатом провалів у колективній уяві, адже вже понад сотню років люди, що народжені як жінки, наполегливо і переконливо підважують когерентність чоловічої маскулінності; що ж перешкоджає цим спробам досягти цілі й послабити зв'язок між маскулінністю та чоловіками? Чомусь дотепер не існує загального визнання або бодай прийняття маскулінних жінок та хлопчакуватих дівчат, хоч ми знаємо численні приклади сильних жінок як бодіблдерка Бев Френсис чи тенісистка Мартіна Навратілова (Bev Francis, Martina Navratilova), крос-ідентифікованих жінок Редкліф Гол чи Етель Сміт (Radclyffe Hall, Ethel Smyth), маскулінно репрезентованих громадських діячок – Дженет Ріно (Janet Reno), зіркових бучів – кей ді ланг (k.d. lang), м'язистих і атлетичних жінок – Джекі Джойнер-Керсі (Jackie Joyner-Kersey), народжених як жінки трансгендерних людей – Леслі Файнберг (Leslie Feinberg). Мою книжку присвячено вивченню цих колективних невдач помислити та утвердити маскулінність, створену жінками, для жінок і серед жінок.

Якщо раптом моє занепокоєння сучасними дискусіями довкола маскулінності у студіях культури звучить надто знецінливо, пропоную докладніше розглянути, що відбувається, коли академічні дискусії про чоловічу маскулінність здійснюються шляхом вилучення дискусій щодо ширшого діапазону маскулінностей. Може видатися, ніби я непропорційно багато уваги зосереджую на одній книжці, яка, зрештою, є лише особливим випадком, та в ній віддзеркалено типові наміри й помилки ширшого кола досліджень маскулінності. У збірці «Хлопці: маскулінності в сучасній культурі» із серії «Студії культури», упорядник Пол Сміт стверджує, що про маскулінність завжди слід мислити «у множині», бо маскулінності «визначено і сформовано цілою низкою відмінностей та суперечностей» (Smith 1996, 3). Для Сміта множинні маскулінності включають домінантну білу маскулінність і відмінні від неї гей, бісексуальні, чорні, азійські та латино маскулінності. І попри визнання множинних маскулінностей, Сміт вирішує зупинитися саме на домінантній білій маскулінності коштом вилучення інших перелічених ним. І я вже не здивований, коли Сміт застерігає читацтво не потрапити в пастку спокуси просто критикувати домінантну маскулінність чи просто підтримувати міноритарні маскулінності, а далі робить таку засадничу заяву:

«І може навіть, як стверджують деякі впливові голоси, маскулінність чи маскулінності посутньо не є “власністю” винятково біологічних чоловічих суб'єктів, адже чимало жіночих суб'єктів претендують на маскулінність як свою “вотчину”. Та все ж, у сенсі культурної та політичної влади, це досі стратегічно важливо вивчати маскулінність, суміщену із чоловічим тілом» (Smith 1996, 4-5).

Що впало мені у вічі – це дивне приписування непомірної сили отим «впливовим голосам», які напосідливо повторюють, що маскулінність не є власністю чоловіків. Ці впливові голоси не поіменовано, і можна припустити, що це настільки знані «теоретикині і теоретики жіночої маскулінності», що називати їх зайве. Далі Сміт просить читацтво погодитися, що поєднання чоловічої статі та маскулінності і «досі» ще стратегічно важливе. Його апеляція до здорового глузду створює враження, буцім він повертає в раціональне русло дискусію, що збилася на манівці. Але насправді Сміт просто каже, що треба розглядати домінуючу маскулінність, щоб деконструювати маскулінність, адже тільки додавання чоловічої статі і маскулінність у сумі дають соціальну легітимність. Але, як я писав вище в цьому розділі, саме тому, що біла чоловіча маскулінність відтіснила всі інші маскулінності, треба відійти від її виявів, і тоді з'явиться можливість побачити інші, мобільніші форми маскулінностей. Коли Сміт переzapевняє нас, мовляв вивчення чоловічої маскулінності стратегічно важливе, він прагне вказати на «культурну і політичну владу» цього союзу, аби скерувати нашу увагу на владу патріархату. Про це чітко йдеться в другій частині цитати:

«Врешті-решт, біологічні чоловіки – особи чоловічої статі – є носіями, хоч і різною мірою, привілеїв та влади в системі, проти якої продовжують боротися жінки. Ці привілеї та влада, звичайно, по-різному доступні чоловікам, які відрізняються за ознаками класу, етнічності, раси, сексуальності тощо. Але не погоджусь визнати, що існують чоловіки, які не посідають жодної влади та привілеїв у стосунку до жінок. З цього огляду, корисно пам'ятати, що маскулінності не є тільки ефектом домінуючих ідей маскулінності й не постають винятково у формі "інших" маскулінностей як ефект ідей спротиву. Насправді маскулінності перебувають у неунікному зв'язку з тим, що фемінізм означив як систему патріархату і патріархальних взаємин» (Smith 1996, 4-5).

Характерною ознакою цієї цитати є дивовижна стабільність категорій «жінки» та «чоловіки». Сміт просуває тут дещо застарілу версію фемінізму, яка розглядає жінок як постійних жертв системи чоловічого домінування. Жінка в цій системі – це назва для таких суб'єктів патріархату, що не мають доступу до чоловічої влади і яких регульовано та обмежено патріархальними структурами. Але що Сміт відповів би Монік Вітіґ, яка зазначає, що лесбійки – це не жінки, оскільки вони не є частиною гетеросексуальної матриці, що продукує статеві відмінності як владні стосунки (Wittig 1992)? Що б він сказав на впливову теорію «гендерного неспокою» Джудит Батлер, згідно з якою «гендер є копією без оригіналу», а домінуючі сексуальності та гендери в якомусь сенсі постійно залежні від своїх інших і відчувають постійну від них загроженість (Butler 1991)? Що сказав би Сміт на заувагу Джейкоба Гейла, що гендери, до яких апелює гендерна теорія, дуже відмінні від альтернативних гендерів, продукуваних спільнотами (Hale 1996)? Чи є буч-ле-

сбійки жінками? Чи є трансвестити¹⁶ чоловіками? Як гендерна некомформність перериває плин влад, облаштованих патріархатом у стосунках між чоловіками та жінками? Іншими словами, Сміт не може взяти до уваги жіночої маскулінності, бо в його очах вона виглядає незначущою, вторинною, у порівнянні із значно важливішим питанням чоловічих привілеїв. Але тоді це знову виглядає радше як нудне повторювання, що чоловіки *таки досі* посідають чоловічу владу в патріархальній системі (хіба ні?), і дає змогу зручно не помічати, що гендерні взаємини дають збій, коли в гру вступають гендерноваріативні тіла.

Принцип посилювати чоловічу маскулінність, применшуючи вагу інших маскулінностей, Сміт застосовує і в іншому місці, коли робить спробу проаналізувати расовані маскулінності. Вступний есей він розпочинає розглядом складної справи О. Джея Сімпсона¹⁷ і дивується, чому обговорення цього судового процесу здебільшого точиться навколо теми раси, а не маскулінності та чоловічого домінування. Почувши, як один чорний чоловік, слухач радіошоу, у прямому ефірі по телефону сказав, що справа О. Джея є частиною змови проти чорних чоловіків у США, Сміт прокоментував це так: «Його теревені про спроби геноциду чорних чоловіків нагадали мені чомусь ще одну особливість справи О. Джея: усе почалося із судової справи, яка мала з'ясувати, чи достовірними є обвинувачення О. Джея у побитті дружини» (Smith 1996, 1). Думка, що людям, які телефонують на ток-шоу, нічого сказати про цей аспект справи, наштовхує Сміта на запитання: чи здатна раса сформувати колективну ідентичність, тоді як маскулінність – не здатна, і зрештою він доходить висновку: «Хоч, ймовірно, важко говорити в цій країні про расу, але говорити про маскулінність ще важче» (Smith 1996, 1). Коли ти білий чоловік, це, мабуть, і справді важко говорити поокремо про расу або про маскулінність, а водночас, то й поготів. Але, певна річ, расу і маскулінність, особливо у випадку О. Джея, неможливо розділити на чисті категорії. І з цілковитою певністю можна сказати, що «теревені» додзвонювача про змову проти чорних чоловіків були змістовнішою спробою расового аналізу справи, аніж Смітів розбір зв'язку між маску-

¹⁶ Тут і надалі автор паралельно вживає і застарілий нині, паталогізуючий термін «трансвестит», і нейтральніший (з огляду на сучасні мовні політики) – «крос-дресер». У перекладі ми в усіх випадках зберігаємо (калькуємо) слововжиток Галберстам, що віддзеркалює мовну ситуацію США другої половини 1990-х років. – Прим. пер.

¹⁷ О. Джей Сімпсон (O. J. Simpson, 1947) – американський футболіст, «відомим» став у зв'язку зі звинуваченням у вбивстві дружини Ніколь Сімпсон та її коханця. Одним із аргументів захисту було твердження, що справу сфальсифікувала поліція через расистські упередження. Опісля довгих судових процесів, у 1995 році журі присяжних виправдало Сімпсона. Таке рішення суду було безпрецедентним, адже справи, де чорного чоловіка звинувачено у злочині проти білої жінки здебільшого через расистські упередження, закінчувалися звинувальним вироком. Однак у 1997 році в рамках громадського судового процесу його визнали винним, суд зобов'язав Сімпсона виплатити компенсації родинам загиблих. – Прим. пер.

лінністю та расою. Для Сміта маскулінність у випадку О. Джея є умовою домінування, яка вступає в суперечність із його «чорністю» як умовою субординації. Тут не йдеться ані про несправедливість правової системи, ані про роль класу та грошей у судовому процесі, ані про складну історію взаємин між чорними чоловіками та білими жінками. Сміт використовує О. Джея тільки задля прикладу, коли влада та безвладність перебувають в одному місці.

Я присвячую так багато уваги аналізу вступного есею Сміта в збірці «Хлопці...», бо цей есей ілюструє типову байдужість до проекту вивчення альтернативних маскулінностей і засвідчує небажання брати до уваги заплутані складники, що формують сучасні владні режими на перетині ґендеру, раси та класу. Та й сама книжка, розпочата есеєм Сміта, також нічого нового не додає до дискусій про маскулінність, натомість, починаючи від вступу і далі, ми швидко впізнаємо знайому територію чоловіків, хлопчиків та їхніх татів. Скажімо, уже перший есей «Баффало, Нью-Йоркська історія» Фреда Файла є сумною оповіддю про стосунки батька та сина у 1950-х. В одному пам'ятному фрагменті спогадів Фред і його тато, вмовившись на дивані, дивилися «Бонанцу»¹⁸, доки мама та «сеструха» готували їжу на кухні. Хлопчик питає в батька: «Чому погані хлопці завжди такі дурні?» Сміючись, тато відповідає: «Тому що вони погані» (Pfiel 1996, 10). Далі в історії йдеться про те, як уперше невинний хлопець зіштовхується з расизмом своїх родичів-чоловіків, а також про його важку боротьбу з хитавицею. Окрім розбору динаміки затишної сцени з переглядом «Бонанци» на дивані, існує ще чимало інших важливих речей про чоловіка та маскулінність у патріархаті, але Сміт та деякі автори збірки їх ігнорують. Можна було здійснити етнографічне дослідження агресивних, реально протофашистських маскулінностей, створених спортивними фанатами¹⁹. Усе ще мало досліджено соціалізацію юнаків у старшій школі (або відсутність соціалізації), домашніх насильників (зокрема білих і заможних), новий сексизм від «чутливих чоловіків», чоловіків, що залучені в незаконну торгівлю дружинами-на-замовлення та в секс-туризм (разом із дослідженням привілейованої білої гей-маскулінності). Проте дослідження маскулінності не зацікавлені розщепити патріархальний зв'язок між білим чоловіком та привілеєм; ці дослідження значно більше перейняті вразливістю чоловічої соціалізації, муками чоловічої зрілості та страхом перед здобутою жінками владою²⁰.

¹⁸ Бонанца (Bonanza) – американський телесеріал-вестерн, який транслювали з 1959 до 1973 року. – Прим. пер.

¹⁹ Утім, одне таке дослідження вже є, його присвячено вивченню англійських футбольних фанатів, і було б добре зробити щось подібне про американських уболівальників (Buford 1992).

²⁰ Аби переконатися, що такі теми викликають зацікавлення, загляньте до «чоловічих відділів» ваших місцевих книгарень, а також див.: (Kimmel 1996; Seidler 1994).

Позаяк я тут критикую Сміта за його недостатній внесок у проєкт виробництва альтернативних маскулінностей, хочу сказати кілька слів про мій внесок у цю справу. Хоч моя маскулінність постає темою останнього розділу в цій книжці, але вважаю за необхідне вказати, що ця книжка є спробою зробити мою жіночу маскулінність справжньою, надійною та реальною. Більшу частину життя мене стигматизували за ознакою маскулінності, вона робила мене незрозумілим і нерозбірливим. Як і решту пацанок, усе дитинство мене сприймали за хлопчика і, подібно до інших пацанок-підліток, мене примушували відповідати стандартам підліткової фемінності. Коли гендерноамбівалентних дітей безперестанку плутають на основі гендерної ідентичності, ці хибні зчитування можуть створити нову розпізнаваність: іншими словами, постійне плутання пацанок із хлопцями спричиняється до того, що пацанки, зрештою, розвивають маскулінну ідентичність. Лише у двадцять із гаком я врешті знайшов влучне слово для моєї гендерної конфігурації – буч. І в останньому розділі «Розлючений булл дайк» я розкажу, як бучі дають раду із завданням ствердити свою маскулінність, яку оточення часто не визнає, заперечує, якій загрожує і над якою чинить насилля.

Туалетна проблема

Якщо три десятиліття феміністичних теоретизувань про гендер повністю спростували твердження, мовляв анатомія – це доля, гендер – природний, а «чоловік» та «жінка» – єдині можливі опції, то чому ми й досі живемо у світі, де існує переконання, буцім люди, які не є чоловіками, – жінки, а люди, які не є жінками, – чоловіки (і навіть, що люди, які не чоловіки, – не люди!) Іншими словами, якщо гендер уже було цілком очуднено, чому досі нема множинних гендерних опцій, множинних гендерних категорій та реальних нечоловічих і нежіночих варіантів втілень? Якоюсь мірою саме ця мінливість і розмитість гендеру уможливілює панування гендерного диморфізму. Або скажу інакше, саме тому, що лиш мала частка людей відповідає культурним стандартам чоловічості та жіночості, гендер може бути неточним, а відтак, може по-різному передаватися в межах непорушної бінарної системи. І водночас, саме тому, що грань між чоловічістю та жіночістю є такою еластичною, зовсім мало людей у будь-якому публічному місці залишатимуться цілковито гендернenezчитуваними.

Амбівалентний гендер – де і за яких обставин він не з'являвся б – неодмінно інтерпретуватимуть як девіацію, третість чи нечітку версію або чоловіка, або жінки. Скажімо, багато відвідувачок громадських вбиралень не відповідають установленим стандартам фемінності, але тільки ті з нас, хто виглядають дещо амбівалентно, безперестанку наштовхуються на звинувачення, що вибрали «не ту» вбиральню. От нещодавно, прямуючи у справах до Мінеаполіса, я чекав на пересадку в чиказькому аеропорту О'Гара. Я цілеспрямовано рушив до жіночого туалету.

Щойно за мною зачинилися двері, пролунало: «Відчиніть, це охорона!» Я розумів, що відбувається. Мене знову сприйняли за чоловіка чи хлопця, і якась пані викликала охорону. Почувши мій голос, двоє охоронців зрозуміли свою помилку, пробелькотіли вибачення та зникли. Дорогою додому, у Денверському аеропорту, трапилося те саме. Так, у просторі аеропорту, де люди подорожують буквально крізь час та простір, і перетин одних кордонів (національних) викликає бажання стабілізувати інші кордони (гендеру), контроль гендеру в туалетах посилений. Утім, багато андрогінних чи маскулінних жінок потрапляють під підозру й у всіх інших жіночих туалетах; це трапляється так часто, що виникає думка, чи не є категорія «жінка» застарілою, коли йдеться про громадські вбиральні?²¹

Те, що транспортні вузли стали зонами пильного нагляду та ревізії, не є випадковістю. Але ґендерний контроль у туалетах аеропортів є лише посиленою версією ширшої «туалетної проблеми». Деяким ґендерноамбівалентним жінкам відносно легко «довести» своє право на жіночу вбиральню – вони можуть засвідчити видимі ознаки свого ґендеру (високий голос, груди), тоді всі питання розвіюються. Іншим особам – із низьким голосом, плоскими грудьми чи волоссям на тілі/обличчі – доволі важко виправдати свою присутність у жіночому туалеті, тому вони можуть скористатися чоловічим туалетом, нагляд за якими менш пильний. Так-от, у цих туалетних протистояннях ґендерноамбівалентна особа спочатку розпізнається як не-жінка («Ви помилилися вбиральнею!»), але потім ця особа постає як щось ще жаскіше – не-чоловік («Аж ніяк ні!!» – сказане голосом, що розпізнається як нечоловічий). Отож, ґендерноамбівалентна відвідувачка вбиральні вважається не-чоловіком і не-жінкою, але також не вважається андрогінною чи проміжною [in-between] особою, ні, вона постає як ґендерна девіантка.

Для багатьох ґендернодевіантних осіб ідея пасу²² принципово не помічна. Наратив «пасабельності» передбачає, що існує певна самість, замаскована під іншу самість, і це в неї добре виходить; у певний мо-

²¹ У сучасних дослідженнях актуальність категорії «жінка» все частіше береться під сумнів. Монік Вітіґ в есеї «Пряме мислення» стверджує, що «лесбійки – не жінки» (Wittig 1990: 21) [тут також гра слів: англійське straight – а саме це англійське слово використовує Вітіґ у заголовку французькою мовою – означає прямий і водночас є сленговою назвою гетеросексуальності. – Прим. пер.]. Позаяк лесбійки відкидають стосунки із чоловіками, вони не можуть займати позицію «жінок», каже Вітіґ. По-філософськи підважити категорію «жінка» спробував і філософ-трансґендер Джейкоб Гейл. Використовуючи радикальне твердження Вітіґ, Гейл теоретизував можливість ґендерного втілення, що не вписане в рамку чоловічого та жіночого (Hale 1996). А приміром, Чешир Калгун вважає, що категорія «жінка» може виконувати функцію «комірчини для лесбійок» (Calhoun 1995).

²² Мати пас, пасабельний (від англ. to pass – проходити) – часто вживане на пострадянському просторі серед транс*/квір-спільнот поняття, що означає мати/відтворювати очікувану зовнішність, стиль одягу, манери тощо, відповідно до обраного бінарного ґендеру, у якому бажають бути, соціалізуватися і/або не привертати зайвої уваги. – Прим. пер.

мент успішний «пас» формується в щось на кшталт ідентичності. У цей момент особа «з пасом» *постає* [has become]. Проте як бути біологічної жінці, яка презентує себе як буч: вона має чоловічий «пас» за одних обставин і зчитувана як буч – за інших, вважає себе не жінкою, проте дистанціюється від категорії «чоловік»? Ідентичність такого суб'єкта найкраще описати як процес із багатьма вузлами становлення і буття. Щоб зрозуміти цей процес, недостатньо лише картографувати психічні та фізичні характеристики на лінії між чоловічим та жіночим в обширі квірного і нормативного простору; ми маємо мислити в категоріях фрактальності та гендерної геометрії. Окрім цього, у розділі 4, де в обговоренні стоун буч²³ йтиметься про важливість сексуальності для певних дефініцій гендеру, ми побачимо, як по-різному можуть поєднуватися сексуальність, гендер та тіло. Стоун буч з її самоозначенням нефемінової жінки, що уникає сексуальних доторків, заперечує ідею, що лесбійки мають однакові жіночі сексуальні практики, що жінки мають однакові жіночі сексуальні бажання чи навіть що маскуліні жінки мають спільне розуміння, що саме формує їхні маскуліності.

Та я хочу більше зупинитись на тому, що називаю «туалетною проблемою», бо мені видається, що вона вияснює, як успішно процвітає гендерна бінарність, хоч і ширяться чутки про її відступ. До того ж більшість нормативно гендерованих жінок навіть не чули про туалетну проблему, вони запевняють, що не знали про труднощі та повнірвання жінок-бучів, яким потрібно скористатися громадським туалетом. А от у квір-літературі доста згадок про туалетну проблему, і без перебільшення скажу, ця проблема є стандартною складовою буч-наративу. Погляньмо, як Леслі Файнберг у романі «Стоун Буч Блюз» описує масштаби туалетної проблеми. У цій історії Джес Голдберг, робітниця/к на фабриці [he-she factory worker], описує численні ситуації, коли доводилось приймати складне рішення, як скористатися жіночим туалетом. Під час прогулянки магазинами в товаристві кількох дрег-квінок²⁴, Джес каже Пічес: «Мені потрібно в туалет. Господи, потерпіти б, але не могу». Глибоко вдихнувши, Джес заходить до «дамської кімнати»:

Двоє жінок чепуряться перед дзеркалом. Перезирнувшись із подругою, одна дофарбовує губи. «А ось це чоловік чи жінка?» – сказала вона своїй подрузі, коли я проходила повз. Інша повернулася до мене і промовила: «Це жіночий туалет».

Я кивнула: «Знаю». Я закрила за собою двері кабінки. Їхній сміх вразив мене в саме серце. «Ти ж не знаєш насправді, чи це чоловік, чи ні, – сказала одна другій. – Треба викликати охорону, нехай перевірять». Я змила воду і перелякано вовтузилася із застібкою.

²³ Стоун буч (англ. stone butch) – на жаргоні гіпермаскуліна буч-лесбійка. – Прим. пер.

²⁴ Дрег-квін (англ. drag queen) – сленгове поняття на позначення артистів, які перформують жіночність, використовуючи жіночий одяг, яскравий макіяж, перебільшено фемінну поведінку тощо, щоб створити яскравий сценічний образ. – Прим. пер.

Можливо, це була жартівлива погроза. А може, вони справді збиралися покликати охорону. Я вибігла із вбиральні, щойно почула, як ці жінки вийшли (Feinberg 1993, 59).

Вбиральня є прикладом обмежень, які спіткають Джес у публічному просторі. Тіло Джес, з його фізіологічними потребами та процесами, стає перешкодою спробам функціонувати нормально і не зважати на гендерноваріативну репрезентацію. Та й жінки в туалеті змальовані радше зловтішними, аніж переляканими. Вони радше розважаються, коли піддають сумніву її право скористатися туалетом і погрожують викликати поліцію. Як зазначила Джес: «Вони ніколи б так не кпили з хлопця». Інакше кажучи, якби жінки справді відчували небезпеку, вони б не кепкували із самозванця і точно не сумнівалися, чи варто кликати поліцію. Буденний тон розмови про охорону свідчить про їхнє розуміння, що Джес – жінка, але хочуть провчити її за цю неприйнятну самопрезентацію.

Ще одна хроніка буч-життя «Жбурни це до річки» філіпіно-канадської письменниці Найс Родріґес теж оповідає про випадок у туалеті. У новелі «Щоповні» Родріґес розказує історію про буча на ім'я Ремедіос, що працює кондукторкою автобуса і закохується в колишню черницю Хуліаніту. Ремедіос «мала жилаві руки та широкі плечі» і її «моцність давала змогу приструнчити будь-кого, хто схоче проїхатись зайцем» (Rodriguez 1993, 25-26). Напосідливо фліртуючи з Хуліанітою, Ремедіос переконує її піти разом до кіна. Ремедіос готується до побачення – старанно забинтовує груди поверх сосків: «Вона купила білу сорочку на Дівісорії²⁵, спеціально для цього побачення. Тепер їй тривожно, можливо, тканина надто тонка та прозора і Хуліаніта збайдужіє до неї, якщо помітить, як її соски видивають із-під матерії» (Rodriguez 1993, 33). У її «добре випрасуваних джинсах», з плоскими грудьми і навіть із чоловічим манікюром Ремедіос вирушає на побачення. Проте в прохідці з Хуліанітою навіть такому блискучому бучеві необхідно бути обережною у громадських місцях. Після кіна Хуліаніта похопилася до вбиральні, але Ремедіос чекала на неї ззовні: «Вона дивним чином боялася жіночих туалетів. Вона хотіла б користатися третьою кабінкою, між чоловічою та жіночою, для таких квірів, як вона. Більшість часу вона стримувала сечу, найдовше – півдня, доки не знаходила знайомий туалет, де відвідувачки звикли до неї. Сторонні сприймали її непривітно, особливо старші жінки, які пильно зміряли її поглядом із ніг до голови» (Rodriguez 1993, 40-41).

Іншим разом Ремедіос розповідає, як її вишпурнув із «дамської кімнати» і побив викидайло. Туалетна проблема критично обмежує можливість Ремедіос і Джес функціонувати в публічних просторах, а також наражає їх на фізичне насильство, бо вони порушили основне правило гендеру: бути миттєво зчитуваним. Яюсь після нападу батько Ремедіос

²⁵ Дівісорія (Divisoria) – торговельний квартал у Манілі, де багато butikів, магазинів, торговельних центрів, розкладок із дешевими товарами. – Прим. пер.

радить їй бути обережнішою, і Родріґес пише: «Вона зрозуміла, що бути обережною – це виляти стегнами та випинати цицьки щоразу, коли заходиш до жіночої кімнати» (Rodriguez 1993, 30).

Якщо взяти парадигму туалету як мірило гендерних презентацій, то можна помітити, наскільки далекою є бінарна гендерна схема від живого розмаїття гендерних досвідів. Звинувачення «ви помилилися туалетом» насправді повідомляє дві різні речі. По-перше, воно каже, що ваш гендер не узгоджений із вашою статтю (ваша помітна маскуліність чи андрогінність не відповідає вашій ймовірно жіночій статі). По-друге, воно стверджує, що роздільні туалети призначені тільки для тих, хто чітко відповідає одній чи іншій категорії (або чоловік, або жінка). Отож, нам потрібні або спільні чи багатогендерні туалети, або потрібно розширити характеристики гендерного визначення. Туалет, яким ми його знаємо, уособлює провальну гендерну доктрину ХХ століття. Частота, з якою гендернодевіантних «жінок» сприймають за чоловіків у громадських туалетах, спонукає думати, що значна кількість фемінних жінок чимало часу та зусиль присвячують тому, аби поліціювати маскуліnnих жінок. Зовсім по-іншому функціонують чоловічі громадські туалети, простір яких радше ставатиме місцем для сексуального круїзінгу²⁶, аніж для гендерних репресій. Лі Едельман в есеї про зв'язки між націоналізмом та сексуальністю стверджує, що «інституційна чоловіча кімната є місцем, де зони публічного та приватного схрещуються, викликаючи особливу психологічну напругу» (Edelman 1994, 158). Чоловіча кімната, іншими словами, є водночас й структурою нагляду, і стимулює бажання, це простір і гомосоціальної взаємодії, і гомоеротичної взаємодії.

Отож, заки чоловічі туалети функціонують як сильно заряджені сексуальні простори, де сексуальну взаємодію водночас заохочують і карають, жіночі туалети діють як простори для нав'язування гендерної конформності. Гендерносеґреговані туалети продовжують бути необхідними для захисту жінок від чоловічих хижачьких зазіхань, але вони також створюють і поширюють радше застарілу ідею поділу на публічне та приватне між чоловічими та жіночими групами. Туалет є домашнім простором поза домом, в якому встановлено (або пародійовано) домашній порядок в зовнішньому світі. Жіночий туалет, отже, стає заповідником чіткої фемінності, «кімнатою маленьких дівчаток»²⁷, куди усамітнюються, аби напудрити носика та поправити зачіску. А чоловічий туалет є продовженням публічної суті маскуліnnості, це виразно не домашній простір, хоч деякі назви, що вказують на сексуальну функцію вбиральні – як «котедж» або «чайна кімната» – й пародіюють домаш-

²⁶ Круїзінг (або *круизинг*, від англ. *cruising*) – на гей-жаргоні означає пошук одноразового та анонімного сексу в громадських місцях, на пострадянському просторі відомих як «плешки» – у громадських убиральнях, парках, на пляжах і тощо. – Прим. пер.

²⁷ Кімната маленьких дівчаток (англ. *little girls room*) – евфемізм в англійській мові на позначення жіночого туалету. – Прим. пер.

ність. Коди, які превалюють у жіночих туалетах, насамперед є гендерними кодами; у чоловічих кімнатах – це коди сексуальні. Публічний секс проти приватного гендеру, відкрито сексуальне проти неявно репресивного – громадські туалети виконують роль також і гендерної фабрики.

Марджорі Гарбер у своїй книжці «Визнане право» у розділі, присвяченому небезпекам та привілеям крос-дресингу, коментує лімінальну роль туалету. Вона розмірковує над різними формами «пасу» та крос-ідентифікованих генетичних чоловіків та жінок і зауважує, що туалети є «потенційним Ватерлоо»²⁸ як для FtM крос-дресерів і транссексуалів, так і для MtF крос-дресерок і транссексуалок. Для FtM-ів чоловіча вбиральня є найсуворішим випробовуванням їхньої «пасабельності», і у FtM-спільнотах активно циркулюють поради, як бути невикритими в чоловічих середовищах. Гарбер зауважує: «Культурна параноя бути впійманими в абсолютно неприпустимому місці, яка може бути невіддільною від задоволення «мати пас» у цьому ж місці, принаймні частково оперта на той самий культурний бінаризм, ідею, що гендерні категорії є доволі елементарними, що досить просто співвіднести з однією із двох «кімнат» без деконструктивного погляду на проблему» (Garber 1992, 47). Тут варто звернути увагу (хоча б тому, що Гарбер цього не робить), що покара для пасабельних FtM-ів у чоловічих туалетах значно відрізняється від покари пасабельних MtF-ів – у жіночих. З одного боку, до FtM-ів у чоловічому туалеті менше придивлятимуться, оскільки чоловіки з об'єктивних причин не такі пильні в туалетах, як жінки. Проте з іншого боку, якщо FtM-а раптом викриють, це може викликати сплеск гендерної паніки у викривальника і швидко перерости в насильство. У порівнянні з цим, особу MtF можуть уважніше вивчати в жіночому туалеті, але ризик насилля у випадку викриття є значно меншим. Оскільки для FtM-ів на чоловічій території існує постійна потенційна загроза насилля, вкрай важливо зрозуміти, що туалетна проблема – це набагато більше, ніж просто глюк у механізмі гендерної сегрегації, і краще її описувати, як насильницький примус сучасної гендерної системи.

Гарберівське відчитання небезпек для FtM-ів та MtF-ок під час навідин до вбиралень опирається на її вступний аналіз того, що Лакан називає «уринальною сегрегацією». Лакан використовував цей концепт, аби описати відношення між ідентичностями та означниками, і в результаті він використовує просту схему з позначників туалету «Чоловіки» та «Жінки», на прикладі яких показує, як у процесі творення статевої від-

²⁸ Використавши термін «Waterloo» [тут гра слів: loo у просторіччі означає туалет. – Прим. пер.], Гарбер створює каламбур про гендерний контроль у вбиральнях. Хоча він звучить влучно і дотепно, але мене непокоїть, як часто часто Гарбер вдається до каламбурів у своєму аналізі. Подібні дотепи впродовж усієї книжки створюють враження, мов зміна гендеру – то така собі гра; ба більше, ці каламбури тривіалізують процес зміни ідентифікації, яка нерідко є питанням життя та смерті. Це не значить, ніби з гендеру не можна жартувати й буцім говорити про нього треба лиш серйозно, тут я хочу тільки звернути увагу на питання каламбурів як теоретичного методу.

мінності означник завжди головує над означуваним; простіше кажучи, називання радше створює зміст, аніж відображає його (Lacan 1977). Так, система «уринальної сегрегації» створює функціональність категорій «чоловік» та «жінка». Хоч видається, буцім значки на туалетних дверях означають уже наперед наявні розбіжності, насправді ці позначники створюють упізнаваність у межах цих конструйованих категорій. Гарбер зупиняється на понятті «уринальної сегрегації», бо воно допомагає описати процеси культурного бінаризму в перебігу виробництва гендеру; на думку Гарбер, трансвестити і транссексуали* кидають виклик системі, опираючись буквальному перекладові знаків «Жінки» та «Чоловіки». Гарбер використовує фігуру трансвестита та транссексуала*, щоб показати очевидні тріщини і розриви в бінарній системі гендеру; трансвестит, мов контрабандист, створює простір «третього варіанта», де всі бінарності втрачають стабільність. На жаль, як і за інших спроб подолати бінарність шляхом створення третього терміна, третій простір Гарбер радше стабілізує перші два. У «Чайних кімнатах та симпатії» Лі Едельман також звертається до лаканівського терміна «уринальної сегрегації», але використовує Лаканову діаграму, щоб означити гетеросексуальний неспокій «щодо потенційних письмових виразів гомосексуального бажання і щодо можливості знати ознаки "гомосексуальної відмінності" та розпізнавати її» (Edelman 1994, 160). Якщо для Гарбер трансвестит є тим, хто вказує на нестабільність маркерів «Чоловіки» та «Жінки», для Едельмана цю роль виконує не пасабельний трансвестит, а пасабельний гомосексуал.

Доволі прикметно, що і Гарбер, і Едельман розглядають тільки чоловічий туалет як місце, де відбуваються усі ці дестабілізаційні перформанси. Проте, на мою думку, якщо зосереджуватись тільки на драмі чоловічих кімнат, складніший театр жіночих туалетів залишиться непоміченим. Гарбер пише про уринальну сегрегацію: «Для трансвеститів та транссексуалів проблема "чоловічої кімнати" справді є викликом тому, як ми розуміємо культурний бінаризм» (Garber 1992, 14). На прикладі фільмів «Тутсі» («Tootsie», 1982), «Кабаре» («Cabaret», 1972) та відео з «Конкурсу травесті-дів» («Female Impersonator Pageant», 1985) вона показує, які небезпеки виникають у зв'язку з уринальною сегрегацією. Приклади Гарбер, втім, є не надто вдалим ілюстраціями так званої «проблеми чоловічої кімнати», бо, скажімо, принаймні в одній стрічці – «Тутсі» – гендерний контроль здійснюється власне в жіночому туалеті. Також Гарбер хоче нас переконати, ніби саме чоловічий туалет є місцем суворого гендерного контролю, тоді як жіночий є радше сферою гендерного тиску. Вона зазначає: «Насправді, пісуар з'являється в цілій низці зовсім недавніх фільмів як знак кардинальної "відмінності" (або завченої байдужості)» (Garber 1992, 14). Очевидно, тут Гарбер проводить паралелі з традиційним атрибутуванням гендеру, де пеніс є ознакою «кардинальної відмінності»; але, зупинившись на всім відомих описах гендерних розбіжностей, Гарбер залишає поза увагою основну відмін-

ність між гендерним контролем у чоловічих та жіночих туалетах. А саме, що в жіночих туалетах не тільки MtF-ки, але всі гендерноамбівалентні жінки є предметом прискіпливої оцінки, тоді як у чоловічих туалетах біологічних чоловіків рідко ставлять під сумнів. Коли Гарбер наполягає на «можливості третього простору», призначеного для трансвеститів, вона виключає існування четвертого, п'ятого, шостого чи сотоного простору поза бінарністю. «Проблема жіночої кімнати», на противагу до «проблеми чоловічої кімнати», вказує на множинність гендерних дисплеїв навіть у межах на позір стабільної категорії «жінка».

Отож, який гендер мають сотні людей, що народжені як жінки, які в жіночих туалетах систематично не зчитуються як жінки? І якщо так багато жінок не проходять тест «жіночої кімнати», чому ж ми не починаємо зважати на них та називати ці гендери, які, вочевидь, виникають отепер? На це питання можна відповісти двояко: з одного боку, ми не даємо назв і не помічаємо нових гендерів, бо ми як суспільство віддані справі підтримки бінарної системи гендеру; з іншого боку, можна також сказати, що оскільки категорії «чоловік» і «жінка» не охоплюють усе поле гендерної варіативності, це і забезпечує їхнє тривале домінування. Себто саме тому, що буквально ніхто не відповідає визначенню «чоловік» та «жінка», саме ця неможливість забезпечує цим категоріям владу й обіговість. Іншими словами, гнучкість та еластичність категорій «чоловік» та «жінка» й уможлиблює їх постійність. Аби пересвідчитись у цьому, огляньте будь-яке публічне місце і переконайтеся, як мало людей відповідають стереотипному гендерному образу і, водночас, як мало людей є незчитуваними або амбівалентними. Серія скетчів «Це – Пат» («It's Pat») у шоу «Суботнього вечора, наживо» («Saturday Night Live») унаочнює нестримне бажання людей з'ясувати гендер (чоловічий або жіночий) навіть найневизначеніших осіб. Дійова особа у фільмі «Це – Пат»²⁹ створює комічні ситуації тим, що постійно ухиляється від визначення власного гендеру, партнер* Пат має нейтральне ім'я, і всі дії та слова Пат можна постійно читати двояко. Звичайно, загадку Пат можна було б легко розгадати, просто запитавши Пат про їх гендер. З позицій мого дослідження про жіночу маскуліність, таких відповідей може бути більше, ніж дві, або навіть можна обстоювати концепцію «гендеру на вибір» як альтернативу примусовому гендерному бінаризму. Уміння людей створювати дуже точні класифікації представлено в багатьох сферах; чому ж тоді ми маємо так гранично мало варіантів, коли йдеться про гендер? Система гендеру на вибір могла б запропонувати варіант гендерної нейтральності до моменту, коли дитина чи молода людина змогла б заявити про її, його чи їхній гендер. Навіть якщо ми не можемо скасувати гендерної бінарної системи, усе ж є можливість зробити гендер предметом вибору: люди зможуть робити гендерні камінауті, так

²⁹ Pat може бути як скороченням від імені Патрік (Patrick), так і від Патриція (Patricia). – Прим. пер.

само як роблять камінауті сексуальні. Я веду до того, що є чимало шляхів депатологізувати гендерну варіативність і підтримати ті різні гендери, що вже створені й існують. І нарешті, як я вже зазначав, коментуючи аргументи Гарбер щодо трансвестизму, третість хіба що лиш урівноважує бінарну систему і, щоби́льше, схильна радше гомогенізувати різні гендерні варіації під шапкою «іншості».

У цьому суспільстві на диво легко виглядати не як жінка. У порівнянні з цим, вкрай важко виглядати не як чоловік: небезпеки, які чигають на гендернонеконформних чоловіків, дещо відмінні від небезпек щодо жінок. Чоловіки значно рідше мають проблеми з пасом у громадському туалеті, хіба що чоловік свідомо прагне виглядати як жінка. Тож туалетна проблема ставить перед нами ось яке питання: що робить фемінність такою приблизною, а маскулінність такою точною? Або переформулюю, чому фемінність так легко можна імперсонувати та перформувати, тоді як маскулінність, схоже, не допускає наслідування? Звичайно, це питання швидко переростає в протилежне: чому, наприклад, у випадку маскулінної жінки в жіночому туалеті нестача фемінності миттєво стає очевидною, а от брак маскулінності в чоловічому туалеті – поняття розпливчате.

Ми могли б підійти до цих питань через розмірковування про соціальні та культурні ефекти протилежної гендерної типізації. Інакше кажучи, про те, якими є наслідки чоловічої фемінності та жіночої маскулінності. На перший погляд може видатися, що навіть найменший натяк на фемінність заплямовує чи понижує соціальну значущість чоловіка, а от маскулінність жінки мала б, навпаки, підвищувати її статус³⁰. Та навіть мій описаний вище досвід у туалетах показує, що це не так. Водночас, якщо ми згадаємо популярні образи прийнятної жіночої маскулінності, втілені жилавою Ліндою Гамільнот у «Термінаторі 2» («Terminator 2: Judgment Day», 1991) або атлетичною та лютою Сігурні Вівер у «Чужих» («Aliens»), неважко помітити, що саме робить ці образи жіночої маскулінності прийнятними: це їх безумовна гетеросексуальність. Проте коли в «Чужому*: Воскресіння» («Alien: Resurrection») атлетична Сігурні Вівер злегка фліртує з іншою зіркою Вайноною Райдер, її маскулінність миттєво стає значно загрозливішою і таки «чужою». Тобто там, де жіноча маскулінність суміщена з можливою квірною ідентичністю, у неї мізерні шанси дістати визнання. Оскільки жіноча маскулінність видається найзагрозливішою, коли вона поєднується з лесбійським бажанням, у цій книжці я зосереджусь на квірній жіночій маскулінності, а гетеросексуальну жіночу маскулінність практично не розглядаю. Я не сумніваюся, що гетеросексуальна жіноча маскулінність своїм робом підриває гендерну конформність, проте дуже часто вона є прийнятнішим варіантом

³⁰ Сьюзен Бордо пише: «Коли ми демонтуємо маскулінність у своїй культурі, така деконструкція перетворює нас на стидобище; коли ж ми символічно деконструємо фемінність, це спричиняється до значного підвищення статусу» (Bordo 1993, 721).

жіночої маскулінності, порівняно з надмірною маскулінністю лесбійки. Розмірковуючи про гендерні варіації, такі як чоловіча фемінність та жіноча маскулінність, важливо не створювати чергову бінарність, де маскулінність завжди позначає владу; в альтернативних моделях гендерної варіативності жіноча маскулінність – це не протилежність жіночій фемінності і не жіночий варіант чоловічої маскулінності. Це радше, як буде показано далі на прикладі мистецьких робіт і гендерного перформансу, нечестивий союз жіночості та маскулінності, що здатен породити геть несподівані ефекти.

Міноритарні маскулінності і гендерне мистецтво

Міноритарні маскулінності та фемінності дестабілізують бінарну гендерну систему в різних сферах. Феміністична та антирасистська критика часто вказує на те, що фемінність та маскулінність є нормативними лише в поєднанні з білими гетеросексуальними тілами середнього класу³¹. Отож, стрічки небілих режисерів, що порушують цей репрезентативний канон – скажімо, «У пошуках Ленгстона» Айзека Жульєна (Issac Julien «Looking for Langston», 1988) або «Сполучені язика» Марлона Рігза (Marlon Riggs «Tongues United», 1989), здатні переформувати ієрархізовані відносини між доміантними та міноритарними сексуальностями, але також мають потенціал реорганізувати маскулінність як таку. Поєднання стереотипізації та контрапропріації ми можемо спостерігати на прикладі нового твору масової культури, де в межах скопичного режиму расування [scopic regime of racialization] зображено появу міноритарної маскулінності. У фільмі «Виклик» («Set it Off», 1996) йдеться про чотирьох чорних жінок, які у відповідь на жаску соціальну несправедливість вдаються до злочинної діяльності. Тут реперка Квін Латіфа (Queen Latifah) грає персонажку, яку можна означити як «буч із району».

Латіфіна персонажка – Клеопатра Сімс (Клео) – це горлата, задирувата, сувора злочинниця-буч, яка має милу коханку та хуліганські манери. Чорну жіночу маскулінність Клео зіперто на стереотип про чорних жінок як менш фемінних, у порівнянні з міфічним еталоном білої фемінності, але водночас тут також цілковито змінено значення цього стереотипу. Якщо чорність загалом асоціюється в суспільній уяві з надмірною та агресивною маскулінністю, то Латіфа в ролі Клео з певним успіхом використовує цю асоціацію. Щоб довершити образ, Латіфа (яка й сама є реперкою) позичає гіпермаскулінні рухи чорних реперів

³¹ Наприклад, Річард Фанг в есеї про гей-порнографію стверджує, що наративні структури порнографії містять гадку, що глядач* – білий чоловік, який є втіленням чоловічої краси та мірилом чоловічого бажання. З цього огляду, порно характеризує чорних чоловіків як гіперсексуальних та загалом фалічних, а азійських чоловіків – пасивних, асексуальних (Fung 1991).



«Буч із району». Квін Латіфа – «Клео» у фільмі Ф. Гері Грея «Виклик» (1997)

і яскраво увиразнює привабливість і небезпечність маскулінного перформансу «пацанів із району»³².

Іншим наступом на домінантні гендерні режими є квірне буч-мистецтво та вистави – дрег-кінг³³ шоу, театральні ролі бучів або присвячені гендерноамбівалентним суб'єктам мистецькі проекти. Наприклад, як ми побачимо в розділі 7, зірки на кшталт Елвіса Герселвіса чи Мо Бі Діка (Mo B. Dick)³⁴ під час своїх дрег-кінг вистав викривають домінантну маскуліність через пародіювання чоловічої суперзоряності й обігрування у своїх комедійних сценках конвенційних модусів сексизму і мізогінії. Скажімо, дрег-кінг Морін Фішер (Maureen Fisher) в образі Мо Бі Діка вміло пародіює маскуліність через розігрування найбільш штучного і награного її аспекту – сексизму. Коли Мо Бі Дік сповіщає аудиторії дрег-клубів про свою гетеросексуальність, страх перед «гомиками» чи про хіть до «дівок», це має виразний присмак мізогінних жартів. Його представлення награної, театральної маскуліності привертає увагу

³² Про політики видимості стосовно сексуальності чорних жінок йдеться докладніше в есеї Евелін Гаммонс, де авторка зазначає: «Сексуальність чорних жінок... має бути водночас невидимою, видимою (демонстрованою), гіпервидимою та є патологізованою в домінантних дискурсах» (Hammons 1997, 170).

³³ Дрег-кінг (англ. drag king) – сленгове поняття на позначення артисток, які перформують маскуліність, використовуючи чоловічий одяг, наслідують чоловічі манери і зовнішність, щоб створити яскравий сценічний образ. – Прим. пер.

³⁴ Сценічне ім'я цього дрег-кінга є грою зі смислами: Мо Бі Дік відсилає до роману Мелвіла «Мобі Дік» і водночас може буквально прочитуватися як «Мо Великий Член». – Прим. пер.

не лише до перформативного аспекту маскулінності, а й до місць, де неперформативність має ідеологічне підґрунтя. Іншими словами, демонструючи театральність улесливої чоловічої уваги до жінок, мистецтво дрег-кінгу відкидає будь-які інтерпретації мізогінії як природного стану справ.

У дещо іншій формі буч-театру, у квірній виставі Пері Шоу «Ти геть як мій батько» (Peggy Shaw «You're Just Like My Father», 1995), сама Шоу представляє жіночу маскулінність у викличній і безкомпромісній театральній постановці про зміну родинної динаміки завдяки доньці-бучу. Маскулінність Шоу, без сумніву, є частиною її лесбійськості, а не дрег-



«Вийти із шафи». Дрег-кінг Мо Б. Дік, фото Дела Грейса (Нью-Йорк, 1997)

ідентичністю і не імітуванням чоловічості. Шоу є субститутотом чоловіка для своєї матері, і заміняє батьків та братів для своїх коханок, вона конструює та удосконалює свою маскулінність за допомогою маскулінностей, які може спостерігати довкола. Вона легко змінює іпостасі: вона – боксер, крунер³⁵, солдат, годувальник, ромео, патріарх. У всіх цих ролях Шоу чітко показує, що вона є людиною з жіночим тілом, в якій живе кожна з цих ролей, і кожна ця роль є частиною її гендерної ідентичності. Ба більше, щоб зіграти всі ці різні маскулінні персонажі, Шоу не вимушена стати своїм батьком або привласнити його маскулінність: вона вже є «геть як» її батько, їхні маскулінності існують на різних поверхнях.

Жіноча маскулінність з'являється не лише в кінострічках чи театральних виставах. У фотомистецьких доробках Кетрін Опі та Дела Грейса³⁶ (Del Grace) ми також можемо спостерігати, як захопливо і переконливо жіноче тіло стає маскуліним. У створених Кетрін Опі соковитих портретах учасниць лесбійських, трансгендерних, SM-спільнот зображено особливий тип жіночої маскулінності. Один із її ранніх проектів під

³⁵ Крунер – співак, що послуговується вокальною технікою свінгування. – Прим. пер.

³⁶ Дел Лагрейс Вулкано (Del Lagrace Volcano) є гендерноваріативною особою. В оригіналі Галберстам пише про Дел Грейса в жіночому гендері, проте нині Дел використовує займенники чоловічого роду, тому в перекладі цього тексту Грейс згадується в чоловічому роді. – Прим. пер.



Пері Шоу в образі для вистави «Ти геть як мій батько», фото Еви Вайс (1993)

назвою «Бути та мати» («Being an Having», 1991) є серією портретів вусатих та бородатих облич, зображених на інтенсивно-жовтому тлі. На кожній світлині камера наближає обличчя моделі впритул, аж обрізає маківку, і аудиторія опиняється лицем до лиця, яке водночас залишається химерно незчитуваним. Оті великі наближення створюють відчуття на кшталт інтиму між моделлю й мисткинею, який zarazом досяжний для глядацтва. Особа, яка споглядає фотографію, позиціонується водночас і як вуаеристка, і як дзеркальний образ, і як учасниця, але сама ця особа відчуває себе буцім схо-

пленою між цими двома поглядами, між бути і мати.

Часто камера бере доволі великий план, аж видно, що рослинність на обличчі є бутафорною; але на деяких обличчях рослинність справжня, і це стає візуальною пасткою, бо аудиторія відразу ж прагне з'ясувати, чиє це обличчя – чоловіче чи жіноче. Це є пасткою, бо роботи Опі зовсім не про бінарність ґендеру, кожен наступний портрет привносить новий вимір ґендеру, не обмежуваний категоріями «чоловік» або «жінка». Щоправда, чимало коментарів до робіт Опі кажуть, що комплексність цих робіт полягає в тих «ледь усвідомлюваних процесах, що запускаються, коли ми намагаємося з'ясувати, хто перед нами – чоловік чи жінка» (Pagel 1994, 45). Поза тим, якщо глянути на роботи Опі в ширшому контексті виробництва жіночої маскулінності, то амбівалентність ґендеру – не те, про що в них ідеться. Ці портрети не амбівалентні, це однозначні образи жіночої маскулінності, яку, каже Опі, її крос-дресерки втілюють «як у ліжку, так і у публічних просторах. Вони, я гадаю, є ексгібіціоністками, а їхня сцена стає публічним видовищним спортом» (Smith 1991, 83)³⁷.

³⁷ «Жіночий погляд...» – чудова рання рецензія на творчість Кетрін Опі, проте така назва вказує, ніби фемінність притаманна всьому, що продукують жінки (Smith 1991). Але ж у роботах Опі немає нічого фемінного.

За допомогою світлин бородатих, татуйованих, пірсингованих маскуліnnих лесбійок і трансгендерних чоловіків Кетрін Опі створює потужну візуальну естетику альтернативних та міноритарних маскуліnnостей. Її роботи порівнюють із творчістю Діани Арбус (Diane Arbus), бо та фотографувала так званих виродків* та фріків*. Опі категорично відкидає це порівняння. Вона каже: «Я стараюся зобразити людей із надзвичайною гідністю. Тобто, певна річ, на них все одно витріщаються, але я намагаюся зробити так, щоб портрети витріщалися у відповідь. Це все про взаємини. Це не схоже на Діану Арбус чи якісь інші подібні роботи. На деяких портретах люди виглядають сумними, може, дещо відчуженими, але ніколи не жалюгідними» (Оріє 1996, 29). Твердження Опі, що її портрети «витріщаються у відповідь», створює цікаву владну динаміку не тільки між фотографкою та моделлю, а також між зображенням та аудиторією. Владний погляд у роботах Опі завжди властивий зображенням: невідривний погляд змушує глядацтво завагатися у власному розумінні гендерної відповідності, та навіть і в розумінні себе, і це схоже на неприязні витрішки, – досвід, який моделі ймовірно переживають чи не щодня. Один рецензент писав про виставку Кетрін Опі «Портрети» («Portraits», 1994), що обрамлення кожної фотографії стилізованою рамкою з яскравим кольоровим тлом перетворило ці портрети на «абстрактні знаки» й уможливило вуаеристичний погляд глядацтва (Cohen 1994, 98). Проте така оцінка випускає з уваги ефект дезорієнтації, викликаний цими портретами – суб'єкти виглядають по-королівськи у своїх ошатних декораціях, а їхні яскраві татуювання і тілесні модифікації наче створені для фотографічної слави. Глядацький погляд примушують бути схвальним і захопливим, а не об'єктивуючим та вуаеристським. Татуювання, пірсинг і тілесні модифікації моделей Опі є не просто означниками ненормативності. Чи то ми дивимося на гормонально та хірургічно змінені тіла трансгендерних чоловіків, чи то на татуйовані, проколоти, шрамовані тіла буч-лесбійок, ми бачимо тіла, що демонструють свої багатозарові та множинні самовизначення.

У роботах Дела Грейса тілесна гендерна амбівалентність представлена серією портретів, виконаних у стилі Меплторпа (Robert Mapplethorpe). Але на знімках Грейса гендерну амбівалентність передано через дію, через певні форми сексуальних практик. На світлинах часто зображено два або більше тіл у взаємодії, і гендер постає тут як результат багаторівневих перемовин між тілами, ідентичностями та бажанням. У «Триаді» («Triad», 1992) троє голених та оголених жіночих тіл переплітаються в потрійних обіймах. Блідість тіл і шовковистість їхньої голої шкіри створюють стійкий ефект мармуровості, перетворюють шкіру на камінь, заперечують традиційну м'якість фемінності. Грейс нерідко надає своїм героїням майже міфічного вигляду, і, як і портрети Опі, його моделі наділені гідністю, силою та красою, навіть коли він виставляє їх на огляд.

Фотографуючи тіла бучів, Грейс використовує естетику чоловічої гей-еротики, за її допомогою створює несподіваний контекст для зображення жіночої маскулінності. У роботі «Джекова спина II» («Jack's Back II», 1994) ми бачимо спину моряка. Моряк у білих моряцьких штанах та безкозирці засуває собі руку за пояс. Потилиця акуратно підстрижена, плечі широкі та мужні. Цей образ могли висмикнути з «Кереля» Фасбіндера (Fassbinder, «Querelle», 1982) чи робіт Пола Кадмуса (Paul Cadmus), або будь-якого іншого класичного зразка гейської гомоеротики. Проте в Грейсовій роботі ми впізнаємо спину Джекі, атлетичного буча, якого Грейс знімає нерідко. На світліні «Джекі II» («Jackie II», 1994) Джекі зображено спереду, у штанах кольору хакі, на обличчя натягнута футболка. Хоча обличчя Джекі й тепер закриті, ми бачимо її торс, і якщо наявність грудей дає змогу вважати Джекі «жінкою», то їхня форма – малі й атлетичні – підтримує образ амбівалентності.

Щоб зробити гендер незчитуваним, Кетрін Опі теж фотографує зі спину. На світліні «Лесботка» («Дуке», 1994)³⁸ модель стоїть на мереживному тлі спиною до аудиторії. На шії готичним шрифтом витатуйовано «Duke», волосся коротко підстрижене. З одного боку, напис на тілі однозначно застановляє – це лесбійка, проте, якщо взяти до уваги мультигендерність лесбійських портретів у виконанні Опі, слово «duke» нічого не каже про те, як модель виглядає спереду. «Мистецтво спин» Грейса та Опі не пропонує легких загадок. Вони в прямому сенсі слова хочуть зробити гендер поверхнею для написів: слів і малюнків, мистецтва та бажання. На іншому знімку спину «Автопортрет» («Self-Portrait», 1993) Опі демонструє свою спину з гравіруванням на шкірі. По-дитячому милі дві людські фігурки-палички у спідничках тримаються за руки під хмаринкою біля будиночка, але виглядають тут геть несентиментально. Вочевидь, малюнок зроблено кров'ю, шрамування розташовано незатишно близько до одного з татуювань на руці Опі. Цей знімок перетворює спину на полотно і відводить думки в інший бік від питання, що ж там у моделі спереду. Опі так пише про цей автопортрет: «Він говорить багато про що. Наприклад, про те, що я відвернулася від вас» (Opie 1996, 30). Моделі на знімках Опі доволі часто скеровують на аудиторію свій пронизливий зворотній погляд, але не на знімках зі спину. Коли погляду не залучено (зі спину), то простір буцім є відкритим для гендерної варіативності та до можливості різних виразів остатевленого тіла.

Порізи, шрами, татуювання моделей Опі та Грейса є антитезою до інших, популярних форм роботи з гендером. Знімка розмальованого тіла Демі Мур (Demi Moore) на обкладинці серпневого числа «Vanity Fair» за 1992 рік на момент виходу журналу видавалася сміливою і зухвалою. На обкладинці тіло Демі розфарбоване під чоловічий костюм, а на інших

³⁸ В англійській мові слово «duke» є сленговою самоназвою лесбійок; в українській мові «дайк» може використовуватися як і в англійській, але також позначає певну лесбійську стилістику, відмінну від буч та фем. – Прим. пер.

знімках журналу вона в тому ж намальованому костюмі перехилиється через свого сонного чоловіка Брюса Вільяса (Bruce Willis). Порівняння розмальованої Демі Мур із гендерним мистецтвом Опі та Грейса показує, як відчайдушно популярна культура прагне бути суто гетеросексуальною та гендерноневаріативною. Мальований костюм Мур навіть приблизно не передає жіночої маскулінності передусім тому, що він чимдуж підкреслює фемінність її тіла. Якщо Опі та Грейс жодним чином не акцентують фемінність, знімки Мур зображають жіноче тіло як таке, що випромінює фемінність навіть із поверхні такого дуже традиційного маскулінного фасаду, як костюм. Для порівняння: жіноча маскулінність у роботах Опі та Грейса дає змогу побачити світ, де альтернативні маскулінності творять мистецтво гендеру.

Роботи Дела Грейса присвячено дреґ-кінгам та транс-бучам, а портрети транссексуальних чоловіків Кетрін Опі звертують увагу на ще одну границю гендерної відмінності – транссексуальне тіло. У розділі 5 я вивчаю проникні кордони між бучами та транссексуальними чоловіками і намагаюся дослідити різні маскулінності, створювані в межах цих двох груп. Границя між бучами та транссексуальними чоловіками стає важливим питанням, коли ми намагаємося визначити різницю між тим, що значить «бути бучем» і «ставати чоловіком», а також «ставати транссексуалом» чи «ставати чоловіком»; у фокусі уваги в цій дискусії перебуває проект альтернативних маскулінностей у цілому. Не всі транссексуальності підважують (чи хочуть підважити) гегемонну маскулінність, але і не всі буч-маскулінності є субверсивними. Але водночас транссексуальність і трансгендерність дають унікальну можливість спостерігати яскраві перформанси недомінантної маскулінності.

У цьому вступі моєю ціллю було дослідити причини і наслідки маргіналізації жіночих маскулінностей у різних сферах: з перспективи студій культури виглядає, що пригнічення жіночої маскулінності дає змогу чоловічій маскулінності зберігати за собою роль гарантки гендерної стабільності та гендерної відмінності. Я стверджую, що пацанки, маскулінні жінки, расовані маскулінні суб'єкти сприяють виробленню культурного імунітету до білої чоловічої маскулінності. До того ж, гендерне поліціювання в громадських туалетах і гендерні перформанси в публічних місцях радикально змінюють ідею про правильний гендер і вносять нові гендери в утопійну перспективу радикально інших тіл та сексуальностей. Обстоюючи ідею гендерної транзитивності, свідомих форм жіночої маскулінності, імунітету до доміантної чоловічої маскулінності і «таксономій-оказіоналізмів», я зовсім не прагну сказати, що ми маємо, ніби за помахом чарівної палички, винайти нові набори правильних гендерів, які замінять старі форми «чоловіків» та «жінок». Я також не стверджую, буцім необхідних змін досягти легко, і що тільки-но ми, скажімо, запровадимо гендернонейтральні туалети, то доміантні режими гендерів у гетеропатріархальних культурах зміняться. Одначе, мені видається, що вже тепер є добре відомі місця, де гендерне дифе-

ренціювання не працює, і те, в який спосіб гендер в який спосіб позначувальна система руйнується в цих локаціях, можна використати, щоб пришвидшити поширення альтернативних гендерних режимів в інших локаціях. Від дрег-кінгів до шпигунів із суперпристроями, від буч-тіл до FtM-тіл, – гендер та сексуальність, їх технології вже й тепер надзвичайно дивні. Залишилося тільки посприяти, аби вони й надалі розвивалися.

Розділи книжки розташовано не хронологічно, а за логікою втілення жіночої маскулінності. Цей вступний розділ було присвячено найочевиднішим формам жіночої маскулінності (пацанки та бучі), а також огляду методологій, але він також мав на меті показати важливість всебічно осмислювати жіночу маскулінність. У наступному розділі я намагатимусь довести, що суперечності в сучасних дискусіях довкола гендеру мають започаткувати проект з історизації жіночої маскулінності, а це, своєю чергою, мало б допомогти віднайти відповіді на питання про гендерні суб'єктності в раніші історичні періоди. За допомогою методу, який називаю «перверсивною присутністю» [perverse presentism], я намагаюся випрацювати стратегії для розшифрування деяких прикладів жіночої маскулінності в XIX столітті і тут зосереджую увагу на «трибдаках». Далі, у розділі 3, я застосовую свою квір-методологію до матеріалів XX століття і вивчаю «інверток», аби з їх допомогою дослідити середовище, у якому виник «Колодязь самотності» («Well of Loneliness», 1928). Редкліф Гол, на мою думку, не була ані унікальною у своїй маскулінності, ані покинутою напризволяще в «колодязі самотності» через свою гендерну інверсію. Я вивчаю випадки з історії, записані Гевлоком Елісом³⁹, та газетні публікації про її сучасниць, аби показати, що Гол була оточена спільнотами маскулінних жінок й іншими особами, що втілювали та проживали свої маскулінності в дуже різний спосіб. Форми інверсій, отже, слід розрізняти, щоб взяти до уваги варіативність цих досвідів.

У розділі 4 зосереджуюся на окремій формі втілення жіночої маскулінності – стоун буч. Хоч стоун буч є найвпізнаванішим серед різновидів бучності, для мене він найменш зрозумілий. Намагаючись вирішити характерну для стоун бучності суперечність між гендером, статтю та бажанням, я відмовляюся розглядати його як приклад невдачі, коли маскулінна жінка тільки й хоче, що стати чоловіком, натомість я позиціоную стоун буч як самодостатню, свідому та повністю життєздатну суб'єктку. Стоун буч часто сприймають за перехідну ланку на шляху до трансгендерності. У розділі 5 я простежую межі між лесбійською бучністю та транссексуальними чоловіками. Що допускає жіноче втілення у випадку буча, але забороняє таке ж втілення у випадку FtM-транссексуала? Як бучі та FtM-и бачать різницю між собою? Які союзи можливі між бучами та FtM-ами?

³⁹ Гевлок Еліс (Havelock Ellis, 1859-1939) – британський учений, лікар, один із засновників сучасної сексології. – Прим. пер.

Розділ 6 присвячено іншій історії бучності, кіноісторії жіночої маскулінності. У ньому я виділяю шість категорій бучів у кіно й описую ознаки та риси кожної з них. Я показую, що буч-персонажки не завжди є свідченнями голівудської гомофобії і можуть розглядатися, як приклад багатой історії квір-репрезентацій. Останнім часом, щоправда, найкращі взірці репрезентації квір-маскулінності з'являються не на екранах, а на сценах клубів, завдяки появі дрег-кінг культури. Я провів рік у клубах Нью-Йорка, Лондона та Сан-Франциско, вивчаючи форму і зміст дрег-кінг культури і в цьому розділі опишу основні риси дрег-кінг шоу, конкурсів, кабаре та перформансів. У заключному розділі «Розлючений булл (дайк)» я роблю спробу поєднати основні теорії жіночої маскулінності, розроблені в цій книжці, й ілюструю їх за допомогою чудового зображення сердитого дайка на обкладинці книжки. У цій главі розглянуто блискучу сцену боксерського поєдинку, у якій водночас виробляється і руйнується нормативна маскулінність, а далі я перейду від «розлюченого бика» Де Ніро до булл дайка і залучу персональний наратив, який завершить це дослідження жіночої маскулінності. Чоловічий бокс – від Рокі Бальбоа (Rocky Balboa) до Джейка Ламотти (Jake LaMotta) – є для мене прикладами заскорузлого театру білої чоловічої маскулінності, яка завжди вигидає спосіб перемогти. Заміняючи цього боксера бучним розлюченим биком, я пропоную маскулінності нову чемпіонку, гідну суперницю, готову до боротьби, якій роковані перемоги.

- Berger, Maurice, Wallis Brian and Watson Simon, eds. 1996. *Constructing Masculinity*. New York: Routledge.
- Bordo, Susan. 1993. "Reading the Male Body." *Michigan Quarterly Review* 32 (4): 696-737.
- Buford, Bill. 1992. *Among the Thugs*. New York: Norton.
- Burke, Phyllis. 1996. *Gender Shock: Exploding the Myths of Male and Female*. New York: Anchor Books.
- Butler, Judith. 1991. "Imitation and Gender Insubordination." *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, ed. Diana Fuss, 13-31. New York: Routledge.
- Calhoun, Cheshire. 1995. "The Gender Closet: Lesbian Disappearance under the Sign 'Women'." *Feminist Studies* 21 (1): 7-34.
- Cohen, Michael. 1994. "Catherine Opie – Regen Objects." *Flash Art* (December): 98.
- Edelman, Lee. 1994. "Tearooms and Sympathy, or The Epistemology of The Water Closet." *Homographies: Essays in Gay Literary and Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Epstein, Steven. 1994. "A Queer Encounter: Sociology and the Study of Sexuality." *Sociological Theory* 12 (2): 188-202.
- Feinberg, Leslie. 1993. *Stone Butch Blues: A Novel*. Ithaca, N.Y.: Firebrand.
- Fung, Richard. 1991. "Looking at My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn." *How Do I look? Queer Video and Film*, ed. Bad Object-Choices, 146-168. Seattle, Wash.: Bay Press.
- Gagnon, John. 1994. *Sex in America*. Boston: Little Brown.
- Garber, Marjorie. 1992. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge.

- Halberstam, Judith. 1999. "Oh Bondage Up Yours: Female Masculinity and the Tom-boy." *Sissies and Tomboys: Gender Nonconformity and Homosexual Childhood*, ed. Matthew Rottnek, 153–179. New York: New York University Press.
- Hale, Jacob. 1996. "Are Lesbians Women?" *Hypatia* II (2): 94–121.
- Hammons, Evelyn. 1997. "Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence." *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, ed. M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty, 93–104. New York: Routledge.
- Kimmel, Michael. 1996. *Manhood in America: A Cultural History*. New York: Free Press.
- Lacan, Jacques. 1977. "The Agency of the Letter in the Unconscious." *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. New York: Norton: 146–78.
- Lewontin, R. C. 1995. "Sex, Lies and Social Science." *New York Review of Books* 42 (7): 24–29.
- McCullers, Carson. 1946. *The Member of Wedding*. New York: Bantam.
- Opie, Catherine. 1996. "Catherine Opie with Russel Ferguson," interview by Russel Ferguson, *Index*. April: 28–31.
- Pagel, David. 1994. "Catherine Opie." *Art Issues*. September/October: 45.
- Patton, Cindy. 1993. "Tremble Hetero Swine." *Fear of Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, ed. Michael Warner, 143–177. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pheil, Fred. 1996. "A Buffalo, New York Story." *Boys: Masculinities in Contemporary Culture (Cultural Studies)*, ed. Paul Smith, 9–22. Boulder, Colo: Westview Press.
- Plummer, Ken and Stein Arlene. 1994. "I Can't Even Think Straight: Queer Theory and the Missing Revolution in Sociology." *Sociological Theory* 12 (2): 178–187.
- Rodriguez, Nice. 1993. *Throw It to the River*. Toronto: Women's Press.
- Seidler, Victor J. 1994. *Unreasonable Men: Masculinities and Social Theory*. New York: Routledge.
- Smith, Anna Marie. 1991. "The Feminine Gaze: Photographer Catherine Opie Documents a Lesbian Daddy/Boy Subculture." *The Advocate*. 19 November: 82–83.
- Smith, Paul, ed. 1996. *Boys: Masculinities in Contemporary Culture (Cultural Studies)*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Wittig, Monique. 1990. "The Straight Mind." *Straight Mind: Collected Essays*, 21–32. New York: Routledge.

Феміністичний цех



Feminist Collective



Феминистический цех

Що нового в моєму рюкзаку



Про расизм в Україні говорять переважно на контрасті з іншими країнами, через порівняння з ними. Говорять здебільшого білі експерти. У принципі, заперечувати расизм нині стало хорошим тоном; існує навіть «золота колекція» аргументів, мовляв, «расизму в нас нема, бо тут всі білі», «расизму нема, бо в нас не було рабства, Україна нікого не колонізувала, а сама була колонізованою», «технічно це не расизм, бо це питання класу, а не раси», «якщо білість – це доступ до привілеїв та багатства, то в Україні расовані всі» тощо. Утім, існує формат, у якому білі готові слухати/читати про расизм:

- фото небілої людини має зображати її заскоченою зненацька. Вона може позувати, але тоді повинна виглядати достатньо безпорадно;
- коли ж публікуватимете фотографії расистів, запитайте, чи не проти вони показати обличчя. Якщо відмовляться – заретушуй-

Текст підготовлено в рамках проекту «Політекономія гендеру» Центру соціальних і трудових досліджень. На знімці: Маріам Аґам'ян; публікуємо з дозволу автора фото Артура Млояна.

© Маріам Аґам'ян 2019

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій 2019, № 2, с. 81-84
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

те; якщо дозволять, то виберіть фото з їхнього Інстаграму, де расисти собі подобаються;

- не давайте слова небілій людині;
- або нехай небіла людина розповість, як особисто зіткнулася з расизмом, уточнивши, що це був поодинокий випадок, а загалом білі не такі;
- якщо дискусія відбувається у Фейсбуці, дайте расистам простір висловитись, не тріть хейтерські коменти; тріть коментарі небілих людей, аби вони не зіпсували настроїв білим;
- повністю орієнтуйте інформацію на білих і спілкуйтеся з людьми так, ніби вони ніколи не мали справи з расизмом.

Цьогоріч напередодні маршу «Повернемо Україну українцям» я зустріла знайомого. Він пише роман і свою участь у марші розглядав як частину роботи над книгою. Він сказав: «Минулого року я навіть факел узяв». Я спитала, чи ходив він на погроми. Відповів, що ні. Зрештою, його можливість досліджувати расизм із нейтральної, на його думку, позиції й унаочнює його білість. Він спитав, чи стикалась я із прямою загрозою, – і це, якщо чесно, мій «улюблений» спосіб перевірити, чи знаю я, про що кажу. Можливо, це вдалий момент, аби розгорнути сімейний альбом із датами, артефактами та телефонами реальних свідків прямої загрози. У мене нема власних «кривавих фактів», однак я підготувала неповний перелік випадків побутового расизму. Ці випадки дрібні та повсякденні, геть нецікаво тримати усі їх у пам'яті, щоби пройти цей контрольно-пропускний пункт у голові першої-ліпшої людини, настільки білої, що расизму для неї не існує. Але, будь ласка, ось вони:

- у супермаркетах мене майже завжди просять показати вміст сумки. Навіть коли ми заходимо туди групою, майже стовідсотково показати сумку охорона попросить лише мене;
- майже щоразу, коли зі мною знайомляться, то питають звідки я. Або інший варіант: «Я чую, що ви добре говорите українською/російською, маю на увазі, звідки ваші батьки?»;
- часто люди, які знають хоча б одну вірменку, грузинку чи азербайджанку, питають мене, чи знаю її я. Із останніх випадків: одна правозахисниця привела мене на круглому столі до дівчини з Вірменії і сказала їй: «Це Маріам, вона теж вірменка, вам буде цікаво», – і пішла;
- люди розповідають мені анекдоти, міняючи «вірменина» на «азербайджанця», бо це мало би мене розсмішити, оскільки «в нас» була війна;
- мою антимілітаристську позицію пояснюють здогадками про мої «травми»: «Я завжди готова поговорити з тобою про Карабах. Я розумію, це особиста історія...»;
- більшість робочих колективів, у яких я працювала, мали колекції жартів про «кавказький акцент», «пейсатих» тощо;
- я пропрацювала офіс-менеджеркою в одній конторі кілька міся-

ців. Це недовго, та всі співробітники бачили мене по кілька разів щодня. Коли звільнилася звідти й минув деякий час, я зустріла колишнього колегу в місті, і він по-свійськи спитав як мої справи, хоча він «в курсі», що я пішла на шоу «Танцюють всі» (де, звісно, мене ніколи не було). Знаєте чому? Бо там була учасниця на ім'я Маріам.

Це не все, звичайно, сюди ж можна додати внутрішній расизм. Одного разу на літній ґендерній школі ми з подругою обговорювали, чому нам колись було так важливо зазначити, що наші батьки мають світле волосся та світлі очі. І це завжди відбувалося в легкому, розважальному форматі, приблизно так:

– О, ти вірменка! Бачу, у тебе типові чорні очі й волосся!

– Вас це приголомшить, але мій батько якраз вірменин на всі сто, і от у нього були руде волосся й зелені очі! Про це мало хто знає, але вірмени – типові, класичні вірмени – світлоокі!

У мене нема «кривавих фактів», проте я знаю, коли день народження Гітлера, бо, коли вчилася в школі, мені казали не пізно повертатися в цей день. Я знаю, що це таке, коли о 6-й ранку вам дзвонять із міліції, аби ви продиктували серійний номер магнітофону, бо там не вірять, що небілий хлопець (мій брат) може нести вулицею власний магнітофон. Хоча брат заперечив, що то був расизм. Як приклад расизму для цього тексту він пригадав регулярні перевірки документів: патруль міг зупинити його тричі по дорозі на роботу від Подолу до Солом'янки, – а також уточнення національності в 2000-х.

Я знаю, що таке, коли міліціонер за порушення закону щодо мене не несе відповідальності, а моїм батькові та брату пропонують розібратися з ним «по-чоловічому», коли той буде в цивільному.

Я знаю, як це працює. Кримінальні хроніки, у яких зазначають національності переважно небілих: уродженець такого-то регіону, громадянка такої-то країни, – і створюють ілюзію, буцім злочини коять небілі, іноземці та якась третя абстрактна група (білі). Навіть мого знання математики вистачить, аби порахувати, що кількість злочинів, скоєних небілими, мізерна. Але ніколи це не стає підставою визнати, що пряма небезпека йде від білих. Вони влаштовують погроми, вони носять містом смолоскипи, скандуючи «переприсвоєні» нацистські кричалки, і, що найголовніше, вони мають владу.

Тут я намагаюся втриматися і не написати, що мої брат і батько загалом не надто практикують кулачні бої, – вони інтелігенти й інтелектуали. Але я таки напишу це, знову продемонструю внутрішній расизм, адже мені треба засвідчити їхню освіченість.

Також мені траплялися коментарі від білих чоловіків про те, що я, певно, маю гарячу кров, темперамент, – і це, раптом неясно, треба сприймати за комплімент. Наприклад, мені можуть повідомити, що з жінкою такого ж етнічного походження мали секс, і це було круто.

Кілька разів мені призначали здати аналізи на гормони, бо в мене «нетипове оволосіння» (нетипове для кого?). Ці аналізи платні, знаєте?

Після обшуку в магазинах переді мною зазвичай не вибачаються, мовляв, «ну ок, цього разу не спіймали тебе на гарячому». Вони просто виконують свою роботу, і це не їхня проблема, що я нічого не крада, не наліпила цінник із дешевих помідорів на дорогі. Це вистава для білих, коротка й промовиста: «тут подбають про вашу безпеку, не хвилюйтеся». Так це працює.

Певні теми я добре знаю через власний досвід, але це не робить мене компетентною, а безпідставно маркує як злу й нетерпиму. І це безмежно мене сердить. От, Маріам знову про расизм, зараз іще зауважить, що то все про чоловіків, ще й це нам кине, яка ж складна людина...

Табу на гнів, накладене на жінок, посилюється заборонаю на лють небілих. Здається, я мала би сказати, що є й хороші, толерантні білі, і мала би говорити про расизм у рамках ненасильницької комунікації. Але я доволі зла, на це є причини. І я не хочу нікого заспокоювати.

Жіночий чи феміністичний? Що трапилося з маршем до 8 Березня



Події середини січня сколихнули ледь не всю українську феміністичну спільноту. У Фейсбучі з'явилася подія під назвою «Марш жінок 8 Березня. Годі терпіти!» На її обкладинці було зображено кілька кулаків (що мали зчитуватися як жіночі), один з яких тримав квітку. Опис події містив загальні теми, які в цілому не виходили за рамки ліберального фемінізму: менша зарплатня, неоплачувана праця, неповага та зверхнє ставлення до жінок у суспільстві, гендерно-обумовлене насильство, культура зґвалтування. Ця подія була вщент розкритикована неієрархічною ініціативою ROP, групою «Квір анархо-фемінізм», колективом ФРАУ та деякими активістками особисто. Учасниці квір анархо-феміністичної групи звернули увагу, що цьогорічний київський марш прагне підтримати «білі» жіночі марші у США 2017 року, критиковані небілими жінками і трансгендерними людьми за відсутність інклюзив-

На знімці: фрагмент роботи Євгенії Полосіної, публікуємо з дозволу художниці.

© Дар'я Попова 2019

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій 2019, № 2, с. 85-88
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

ності. POP також зазначили, що минулого року на зібранні оргкомітету Маршу 2017 вже обговорювали ідею долучення до ініціативи «Global Wave of Changes» і проведення акції подібної до тих, що відбулися у США. Тоді цю пропозицію було відхилено через колоніальність перспективи підтримувати жіночі ініціативи в країнах першого світу, тоді як зворотна солідарність ніколи не траплялася. Квір анархо-феміністки теж критикували повістку цьогоорічного маршу за популістське замовчування дражливих тем та тривожних тенденцій в українському суспільстві. Серед таких тем називали дискримінацію різних груп жінок та небінарних людей (за ознаками раси, класу, етнічності, гендерної ідентичності тощо), ультраправе насильство та неоліберальні реформи. Не минули і деполітизацію маршу, яка буцім має надати йому масовості. Також феміністичні ініціативи були обурені зміною слова «феміністичний» на «жіночий», що, порівняно з попередніми роками, є відрухом назад.

Після ознайомлення із ситуацією виникає питання: чому таке трапилося? Адже минулорічні марші на 8 березня не отримували стільки критики, а відбуваються вони щонайменше з 2010 року¹. Відповідь доволі проста: якщо раніше організація маршу була відкритою (себто, в обговоренні могли брати участь усі зацікавлені ініціативи), то цього року деякі ГО (насамперед, ГО «Інсайт») зробили організаційний комітет закритим і створили повістку маршу без залучення низових активісток. Наскільки я зрозуміла з дискусій навколо акції, в «Інсайті» вирішили, що низові активістки є «проблемними», бо вони наполягають на такій повістці, яка може завадити масовості маршу. Можливо, певну роль зіграло бажання «Інсайту» приєднатися до руху «Global Wave of Changes», якому опонували активістки.

Однією з найбільш вражаючих та неприємних особисто для мене речей було витіснення POPу з участі у марші. POP (Rhythms of Resistance, Ритми супротиву) – це низова неієрархічна ініціатива, яка не лише долучалася до організації та до самого маршу впродовж останніх трьох років, а й робила його яскравішим та жвавішим. Учасниці колективу вивчають композиції на ударних інструментах, які потім виконують під час різних акцій. Ця ініціатива є не просто музичним супроводом демонстрацій. Вона долучається до організаційних комітетів та формування маніфестів акцій. Колективи POPу існують у різних країнах світу. Лише нещодавно я почула знайомі ритми, які виконувалися під оплески на одній з наймасовіших антифашистських маніфестацій у Гетеборзі. Але згідно з концепцією київського «жіночого маршу» до 8 Березня 2018 року, Ритми супротиву було «замінено» іншою ініціативою. В описі події учасниць закликають приходити з каструлями та іншими підручними засобами, щоби «зробити марш яскравішим». Отже зрозумівши, що POP може не погодитися з повісткою та обуритися закритим форматом її створення, оргкомітет знайшов йому «альтернативу».

¹ Про марші в період з 2011 до 2013 року див. тут: https://uk.wikipedia.org/wiki/Феміністична_офензива

Як низову активістку, яка усе своє студентське життя брала участь у організації та проведенні феміністичних маршів, мене вкрай розгнівало рішення ГО «виключити» таких, як я. Адже хто надавали їм право обирати, кого залучати до організації, а кого – ні? Із року в рік низові активістки та ГО займалися нею разом, створивши певну традицію відкритої організації інклюзивного маршу, який підіймав гострі соціальні теми. Наприклад, 2015 року марш мав назву «Фемінізм завжди на часі» стверджуючи, що воєнні дії не мають бути прикриттям для насилля та пригнічення.

Цього року на адресу обурених низових активісток лунали поради організувати окремий марш із власним порядком денним, якщо запропонований їм не подобається. Але тут постає питання ресурсів, яких у ГО очевидно більше, ніж у низових ініціатив. Тому організувати альтернативну подію, «помітну» в інформаційному просторі, доволі важко. Тим паче, кількість людей, які відвідують феміністичний (а тепер жіночий) марш сама по собі доволі невелика. Отже, чи є сенс у проведенні двох паралельних акцій?

Нова загроза розділення маршу виникла, коли одна з феміністок запитала, чи будуть організаторки контролювати наявність «провокативних» плакатів, що критикують націоналізм чи мілітаризм. Коли оргкомітет відповів, що не збираються цього робити, пролунала пропозиція зробити окрему акцію для феміністок націоналістичних поглядів. Дійсно, разом з «оправінням» частини українського суспільства, за останні роки вправо колихнулася й частина феміністичного руху². Я не буду вдаватися до аналізу цього явища, але, очевидно, їхні позиції³ мають багато спільного з панівним націоналістичним та мілітаристським дискурсом, який прагнуть критикувати низові ліві феміністки. Можливо, оргкомітет маршу прагнув уникнути деяких «гострих питань», аби «праве крило» українського фемінізму відчувало себе комфортніше. Адже останнім часом воно зростає і може забезпечити «масовість». Отож, маємо пряму небезпеку того, що сам марш правішатиме замість того, аби протистояти «оправінню» суспільства загалом.

Але і деякі націоналістичні феміністки могли лишитися незадоволеними позицією оргкомітету. Адже 16 січня, наступного дня після заяв квір анархо-феміністок та РОРу, на сторінці події до 8 Березня 2018 з'явився новий допис про те, що ГО «Інсайт» бере участь в акціях до 8 Березня «вже сьомий рік поспіль» і не відмовляється від своїх давнішніх поглядів. В цьому тексті уже було згадано і слово «фемінізм» (але марш і надалі називається «жіночим»), і права ЛГБТКІ+ та проблеми гендерно-обумовленого насильства в контексті воєнного конфлікту, а також

² Висновки з моїх спостережень.

³ Праві феміністки – феміністки, які ідентифікують себе з націоналізмом. Я розумію, що правий спектр українського фемінізму є доволі різномірним, тому не буду казати про «одну позицію», яку займають «усі».

йшлося про необхідність опору праворадикальним рухам та «національним дружинам». Я не можу стверджувати, що ця заява була відповіддю на критику – можливо, її підготували раніше. Разом з тим, вона, по-перше, показала, що між низовими активістками та позицією «Інсайту» є багато спільного (це не дивно, адже події у попередні роки вони часто організовували разом), і, по-друге, поставила активісток у скрутне становище, бо тепер критика змісту події стала менш актуальною, а критика відсутності інклюзивності при організації маршу стала мало зрозумілою для ширшої аудиторії, для якої марш залишився більш-менш таким, яким і був. Так феміністичні низові групи, що з року в рік організовували марш, виявилися на ньому «сторонніми» та мали обирати, долучатися до події чи ні. Деякі з них вирішили не брати участі в цьогорічних акціях 8 Березня, а інші приєдналися до феміністичних маршів у інших містах.

Про ситуацію, яка виникла з організацією події, можна написати ще багато. Наприклад, є чимало літератури про НГО-ізацію опору (NGO-ization of resistance), в якій ідеться про на зв'язок між неолібералізмом, НГО-ізацією опору у країнах глобального півдня та деполітизацією феміністичного руху⁴. На мою думку, ця тема заслуговує окремого аналізу, який, я сподіваюся, не стосуватиметься наступних київських маршів до 8 Березня. Можливо, «експериментальне» проведення закритих організаційних зборів визнають хибною практикою і колишню традицію відкритості буде відновлено. Адже ані розділення близьких за політичною позицією організацій для різних маршів, ані витіснення низового інтерсекційного руху з акцій до 8 Березня не здаються привабливою перспективою.

⁴ Див., наприклад: Korolczuk, Elżbieta. 2016. "Neoliberalism and feminist organizing: from "NGO-ization of resistance" to resistance against neoliberalism" in *Solidarity in Struggle. Feminist Perspectives on Neoliberalism in East-Central Europe*, ed. by Eszter Kovats. Budapest: Friedrich-Ebert-Stiftung, 32-41. А також: <https://www.mcgilldaily.com/2017/10/the-ngo-ization-of-resistance/>; <https://beautifulrising.org/tool/the-ngo-ization-of-resistance>

Балада про прайд



Я ставлюся радше із насторогою до організацій, кампаній чи подій, які просто святкують місяць ЛГБТ-прайду без будь-яких згадок про людей та вимоги, що були на передовій та в основі Стоун-вольських бунтів, з яких почалась ідея прайдів. Не новина, що транс-гендерних та небілих людей часто витискають з історії як жіночих, так і ЛГБТ-рухів, хоч вони нерідко перебувають у перших рядах радикальних протестів. Так Марша П. Джонсон (Marsha P. Johnson) та Сильвія Рівера (Sylvia Rivera) були активістками у боротьбі за права ЛГБТ з початку 1960-х років, коли рух тільки набирив сили. Марша П. Джонсон – афро-американська трансгендерна активістка і секс-працівниця, виступала за права ВІЛ-позитивних людей. Коли Маршу питали, що позначає літера «Р» в її імені, вона відповідала: «Pay it no mind» (щось на кшталт «не звертай уваги»). Такою ж була її відповідь на докучливі запитання про її

На знімці: «Black Pride 4», зліва направо Ashley Braxton, Wriply Bennet, DeAndre Miles, Kendall Denton. З сайту <http://www.columbusalive.com>

© Леся Пагуліч 2019

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій 2019, № 2, с. 89-94
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

гендер та сексуальність¹. Латиноамериканка Сильвія Рівера – трансгендерна активістка за права ЛГБТ, зокрема бездомних, працювала в дрег-квін шоу та, в певні моменти свого життя, секс-працівницею. Маршу і Сильвію часто маргіналізували в ЛГБТ-русі через їх ненормативність та нестатусність. Так, наприклад, Сильвію Ріверу довго не пускали на сцену під час ЛГБТ-мітингу 1973 року в Нью-Йорку, коли вона намагалась говорити про проблеми ЛГБТ-людей у в'язницях².

Тоді Марша і Сильвія жили в Нью-Йорку. Їхні шляхи перетнулися під час відомого Стоунвольського бунту, одного з ключових для сучасного ЛГБТ-руху в США (і не тільки). 1969 року нью-йоркський бар Стоунвол Ін (Stonewall Inn) був місцем, де представниці ЛГБТ-спільноти могли зустрічатись відносно безпечно, без ризику поліцейського насильства. Здебільшого відвідувачками закладу були маргіналізовані представниці спільноти, трансгендерні люди, буч-лесбійки, секс-робітниця та бездомна молодь, часто небілі. 28 червня 1969 року поліція розпочала тут рейд, що зазвичай супроводжувався сексуальними домаганнями та призводив до арештів тих, чий одяг та зовнішність не відповідали уявленням поліції про статі. В ту ніч Марша і Сильвія були одними з перших, хто протистояли поліцейському свавіллю. Стоунвольські бунти тривали декілька діб. Через рік після бунтів була започаткована традиція ЛГБТ-прайдів. Згодом, 1970 року, Марша і Сильвія заснували організацію STAR (Street Transvestite Action Revolutionaries) для допомоги бездомним молодим дрег-квін і трансгендерним людям. Таким чином, важливо пам'ятати, що в основі Стоунвольських бунтів було протистояння поліцейському насильству, проблема якого лишається актуальною і тепер.

Поліцейське насильство та вбивство поліцейськими небілих, зокрема квір- і трансгендерних людей, не є в минулому, ці злочини широко розповсюджені у Північній Америці й сьогодні. Так, 17 червня 2017 року група чорних³ квір- і трансгендерних людей спробувала на сім хвилин зупинити Парад гордості в місті Колумбус (США), аби привернути увагу до поліцейського (і не тільки поліцейського) насильства щодо небілих, квір- і трансгендерних людей. Сім хвилин мали символізувати сім

¹ Документальний фільм Pay It No Mind – «The Life and Times of Marsha P. Johnson» <https://www.youtube.com/watch?v=rjN9W2KstqE>; The Unsung Heroines of Stonewall: Marsha P. Johnson and Sylvia Rivera <https://sites.psu.edu/womeninhistory/2016/10/23/the-unsung-heroines-of-stonewall-marsha-p-johnson-and-sylvia-rivera/>

² Y'all Better Quiet Down, Videoactivism 2.0 <http://videoactivism.net/en/yall-better-quiet>.

³ Термін «чорний» використовують у протестних політичних рухах, він є самоназвою людей походженням із африканського континенту. Цей термін зазвичай пов'язують із антирасистськими ініціативами в США, але він також фігурує і в інших контекстах як політична категорія для солідарності небілих людей проти расизму та ксенофобії. Хоча у пострадянських країнах слово «чорний» часто вживають з образливою метою у стосунку до осіб, яких сприймають як небілих, тут я використовую прямий переклад терміну «black», позаяк його вжито в назві групи «Black Pride 4», у повідомленнях цієї групи, а також в інших текстах, де йдеться про расові системи пригнічення.

Поліція Колумбусу
арештовує
Ріплі Беннет
(Wriply Bennet)
чорну транс-активістку.
Фото <https://twitter.com/renanrenancool/status/876509247583989760>



пострілів, якими поліцейський вбив афроамериканця Філандо Кастіл (Philando Castile) в липні 2016 року, коли той потягнувся за посвідченням водія на вимогу поліцейського (якого згодом повністю виправдали), а також вбивства чотирнадцяти небілих трансгендерних жінок у першій половині 2017 року⁴. Група стала відомою як «Black Pride 4» після арешту чотирьох чорних трансгендерних і квір-активіст_ок.

У перші ж хвилини поліція заарештувала учасни_ць «Black Pride 4» із застосуванням сили. Більше того, деякі учасни_ці Параду гордості голосно підбадьорювали поліцію, коли та грубо арештовувала і виводила активіст_ок «Black Pride 4». Таке схвалення дій поліції не є чимось новим в історії подібних протестів небілих трансгендерних і квір-людей⁵.

Треба зауважити, що з 15 найбільших міст США Колумбус посідає перше місце за відсотком чорних людей, вбитих поліцейськими⁶. Попри те, що тільки 27,6% населення Колумбусу – афроамерикан_ки, вони складають 83,3% жертв поліцейського насилля. І загалом, серед ув'язнених у тюрмах США непропорційно високий відсоток складають афроамериканське та корінне населення країни. США посідає перше місце в світі за часткою ув'язнених від всієї кількості населення і більшість із них криміналізовано за ненасильницькі дії (наприклад, за споживання наркотиків, секс-роботу, бездомність тощо)⁷. Учасни_цям «Black Pride 4»

⁴ Community feature: Black Pride 4 inspire community to examine Pride, protest and police response <http://www.columbusalive.com/entertainment/20170628/community-feature-black-pride-4-inspire-community-to-examine-pride-protest-and-police-response>

⁵ White Queer People Yelling at Trans Women of Color during Pride Celebrations: An Incomplete History <https://jmellison.net/if-we-knew-trans-history/white-queer-people-yelling-at-trans-women-of-color-during-pride-celebrations-an-incomplete-history/>

⁶ Columbus is Number One! (In Police Killing Black People) <https://columbusfreepress.com/article/columbus-number-one-police-killing-black-people>

загрожуvalo суворе покарання: їх звинувачували у спротиві поліції, а Деандре Майлса (Deandre Miles) звинуватили також у пограбуванні та спробі роззброїти поліцейського. Більше того, одна із мейнстримних ЛГБТ-організацій «Stonewall Columbus», організаторка Параду гордості, навіть свідчила в суді проти «Black Pride 4». Та завдяки громадському тиску учасни_цям «Black Pride 4» врешті призначили випробувальні терміни, громадські роботи та виплату штрафів. Але навіть тепер організаційний комітет Параду гордості в Колумбусі продовжує залучати поліцію до своїх подій та ігнорує заклики спільноти.

Оскільки небілі люди і далі перебувають під загрозою смертельного насильства з боку поліції Колумбусу, цього року «Black Pride 4» об'єдналися із колективом «Black Queer Intersectional Columbus» та іншими представни_цями квір- і транс-спільноти і провели Columbus Community Pride, щоб наголосити на тому, що інституції та організації, які буцімто представляють інтереси спільноти, мають бути підзвітними спільноті, і що потрібно давати голос маргіналізованим представни_цям спільноти. Принциповою позицією організатор_ок Columbus Community Pride було не запрошувати поліцію на свої заходи. Спочатку вони планували винайняти охоронну фірму на чолі із чорною трансгендерною людиною, але коли довідалися, що ця фірма співпрацювала із прикордонними службами та поліцією для депортації людей із США, відмовилися від цієї ідеї та організували охорону заходів самостійно за допомогою волонтер_ок із спільноти та союзни_ць.

Протест у Колумбусі не є винятковим, подібні акції відбувались і відбуваються в інших містах США. Наприклад, 1992 року «ACT UP» і «Queer Nation» тимчасово зупинили прайд в Чикаго. Вони вимагали більшої уваги до епідемії ВІЛ/СНІДу та протестували проти того, що прайд очолив керівник поліції⁸. Іншим прикладом може бути група «No Justice No Pride», що виступає проти вписування ЛГБТ-руху в системи пригнічення, які продовжують маргіналізувати квір- і трансгендерних людей⁹. Його учасни_цями є небілі, квір-, трансгендерні, ґендерно-небінарні, бісексуальні люди, представни_ці корінних народів, two-spirit, колишні ув'язнені, люди з інвалідністю, білі союзни_ці, які всі разом усвідомлюють, що наразі маніфестована парадом гордість доступна лише для деякого зі спільноти за рахунок маргіналізованих груп та представни_ць руху. У червні 2017 року «No Justice No Pride» протестували під час столичного Параду гордості у Вашингтоні з вимогою до організатор_ок залучити небілих трансгендерних жінок та представни_ць корінних народів у процеси прийняття рішень, припинити підтримку поліції, заборонити участь корпорацій, які чинять негативний вплив на ЛГБТ+ спільноти.

⁷ Alexander, Michelle. 2012. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*. New York: The New Press.

⁸ A Brief Timeline of Disrupting Pride <http://www.getequal.org/blog/a-brief-timeline-of-disrupting-pride>

⁹ <http://nojusticenopride.org/>

Йдеться про корпорації та банки, що фінансують приватні тюрми або будівництво трубопроводів через землі корінних народів (як, наприклад, банк «Wells Fargo» підтримував будівництво трубопроводу «Dakota Access Pipeline» в 2016-2017 роках всупереч всім договорам із корінними народами в США та екологічним стандартам¹⁰). Або інший приклад подібної інтервенції: 2015 року Дженнісет Гутерез (Jennicet Gutiérrez), трансгендерна іммігрантка з Мексики без документів, скандувала до президента Обами, який на той момент депортував близько двох мільйонів людей, звільнити всіх ЛГБТ+ іммігрант_ок з центрів затримання та припинити депортації. Це відбулося під час зібрання ЛГБТ-лідер_ок з нагоди святкування прайд-місяця в Білому Домі, майже напередодні легалізації одностатевих шлюбів у США. Присутні намагалися зупинити та засоромити Дженнісет, а охорона вивела її із приміщення. Потім Дженнісет отримувала численні звинувачення, здебільшого від геїв, у невірності¹¹.

Критика мейнстрімних прайдів небілими трансгендерними і квір-людьми – це нагадування про те, що однією із засадничих складових парадів гордості є вираз протесту, який неможливо відділити від боротьби проти сексизму, расизму, капіталізму, насильства, імперіалізму та інших форм пригнічення. Марша П. Джонсон, Сильвія Рівера, «Black Pride 4», «No Justice No Pride», Дженнісет Гутерез своїми протестами демонструють, що боротьба із бідністю і расизмом є частиною квір-політик, що дискримінація за ознаками гендеру та сексуальності невилучно пов'язана із дискримінацією за ознаками раси, класу, національності, громадянства.

Про це говорить і дослідниця квір- та критичних расових студій, професорка політології Кеті Коен, яка проблематизує моноідентичні політики і пише, що, наприклад, бідні чорні гетеросексуальні жінки також порушують гендерні і сексуальні норми расистського капіталістичного суспільства, а відтак, мають бути частиною трансформативних квір-політик, покликаних долати системні пригнічення¹². Видимість одних груп не може реалізовуватись за рахунок ігнорування системних пригнічень інших маргіналізованих груп. В такому разі повістка прайдів має включати боротьбу із расизмом, класизмом, погромами ромських поселень, комерціалізацією освіти та охорони здоров'я, коли останні стають недоступними для незахищених верств населення – все це про квір-політики, які обумовлені та взаємопов'язані одними причинами. Наприклад, мілітаризація та зростання правого насильства спричиня-

¹⁰ Standing Rock Syllabus <https://nycstandswithstandingrock.wordpress.com/standingrocksyllabus/>

¹¹ Why This Year's Pride Marches Should Really Be Demonstrations Against ICE <https://www.them.us/story/pride-ice-demonstrations>

¹² Cohen, Cathy J. 2005. "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, ed. E. Patrick Johnson, Mae G. Henderson. Durham, N.C.: Duke University Press.

ють не тільки агресію та фізичне насильство щодо прайдів та інших ЛГБТ+ подій в Україні, а й до ромських громад. Таким чином, важливо не лише виходити за межі моноідентичнісних політик та вузької повістки маніфестації ідентичності, а й використовувати політики ідентичності як політичну основу для побудови солідарності та коаліцій, які здатні виявляти та протидіяти комплексним системам пригнічення та насильства. Що означає бути гордими та вільними і продовжувати боротись із дегуманізацією та нападами на расовані і бідні групи населення, протистояти угрупованням, які вказують кому і де жити, відмовляючи в існуванні маргіналізованих груп у публічному просторі? Що означає говорити не тільки про сексуальність, коли наші життя залежать від багатьох ресурсів (як, наприклад, охорона здоров'я, умови житла, освіта, транспортна інфраструктура тощо), доступ до яких все більше обмежується? Чи достатньо номінально «включити» певну групу в акцію без того, щоб переосмислювати розподіл ресурсів у суспільстві? Чи будуть це ті ж прайди, якщо їх головною темою стане, наприклад, скасування системи депортації та імміграційних поліцейських служб, як це озвучувалось в США на фоні сьогоdnішнього політичного режиму? Або як мислитиметься гордість, якщо у порядку денному відкрито виступати проти антиромських погромів в Україні та проти патологізації трансгендерних та інтерсекс-людей? Як тоді ми будемо уявляти солідарність та коаліції, в основі яких – взаємопідтримка і взаємодопомога? Адже це і буде «традицією» прайдів.

**«Я ніколи не сказала б: оце вірш про лесбійок,
оце про подорожчання проїзду,
а оце про жахи капіталізму»**



В мене завжди факапи з інтерв'ю. Цього разу посеред розмови з Софією Вокер вимкнувся диктофон, потім я мала труднощі з перекладом, пізніше Софія не відповідала на мої листи, і я остаточно втратила можливість відновити незаписані частини розмови. Зрештою, редакторка, яка запропонувала мені зробити цей матеріал, вирішила його не публікувати. Але ця розмова не мала би залишитися просто файлом в гуглдоці. Я звернулась до Марки (публікує свої тексти в фб на сторінці Rashomon) і розпитала її про квір-поезію. Тепер це не одне, а два інтерв'ю: спочатку із Софією, потім із Маркою.

Дякую за допомогу Катерині Поправці та Даші Стокоз. За підтримку і доопрацювання перекладу Лізі Севериній, Наталці Чех і Галині Ярмановій. За консультації Надії Чушак, Юлії Сердюковій та Ірині Танцюрі. Нас вистачить майже на дві баскетбольні команди.
Знімка Галини Ярмановій.

© Маріам Аґам'ян, 2019

© Критика феміністична: східноєвропейський журнал феміністичних і квір-студій, 2019, № 2, с. 95-100
<http://feminist.krytyka.com> (ISSN 2524-2733)

Під час воркшопу «Як читати поезію. Вголос» в Києві 21 березня 2018 року¹ Софія Вокер продекламувала вірш про Еріка Гарнера (Eric Garner). Однією з вправ було подумати про те, як читати антирасистський текст для аудиторії, незнайомої з історією Гарнера, якого задушив білий поліцейський, запідозривши, що той продає поштучно цигарки. Формально з цього вбивства почалася історія руху Black Lives Matter. До речі, ми добре впорались із задачею проілюструвати таку аудиторію, бо не знали хто такий Гарнер.

Софія Вокер – британська перформансистка й поетка, чемпіонка поетичного слему BBC, переможця London Poetry Olympics 2012 та Best Spoken Word Show 2013. Також вона організовує слемі, проводить воркшопи, представляє Британію на World Queer Slam.

Маріам Агамян: Чи ти переживала перед виступом у Києві?

Софія Вокер: Якщо говорити конкретно про Київ, то ні. Мабуть, я непокоїлася лише тим, щоб випадково не виказати неповагу до організаторок. Я хотіла б дати саме те, заради чого мене запросили, не хочу порушувати жодних меж. Зазвичай я пишу листа і питаю, що від мене очікують, що прийнятно, а що ні. Оскільки я письменниця, мій фах вимагає вміння висловлюватися обережно та обачливо. Тому, якщо не можу відкрито прочитати радикальну гей-поезію², то однаково доношу свою думку, але акуратніше.

МА: А які проблеми виникали, якщо ти хотіла говорити відкрито про ЛГБТК+ під час виступу?

СВ: Я перевіряю щоразу, тому перед поїздкою я написала Оксані (кураторці програми Оксані Щур). Нещодавно я була в Бангладеш і Нігерії, і напередодні поїздки теж уточнювала. В обох випадках мені сказали: навіть не думай зачіпати цю тему! Для мене це дуже важко, бо я ніколи раніше не стикалася з цензурою, в сенсі, що завжди можу знайти можливість говорити про права лесбійок та геїв, навіть якщо це непрямо, якщо це, ну наприклад, просто говорити про любов та упередження. Завжди є спосіб підняти цю тему. Але в Бангладеш та Нігерії мене вперше дуже рішуче застерегли: в жодному випадку, в тебе будуть серйозні проблеми. І це було морально складно, бо я маю білі привілеї, західні привілеї, які захищають мене і дають змогу говорити про те, що інші люди не можуть сказати, і приймати ризики на себе, і я відчуваю свою відповідальність за це.

МА: В анонсі події про тебе писали, як про переможця поетичних фестивалів, слемів, іншими словами «найкраща в тому», «крута в цьому»... Я бачила відео з твоїм текстом «Дуке» («Лесба»), де є рядок «Please call me a duke» («Прошу, зви мене лесба») і це звучало, як політична заява.

¹ Читання і воркшоп було організовано Літературною лабораторією Мистецького арсеналу за підтримки Британської Ради спільно з Письменницьким центром Norwich, Великобританія, в рамках Міжнародного літературного шоукейсу.

² Софія вживає слово «гей» в загальному значенні в стосунку до всіх гомосексуальних людей, це поширена практика в англomовних середовищах.

Було для тебе важливо сказати щось на цю тему для власної репрезентації?

СВ: Цей вірш спирається на реальний випадок. Чувак намагався пограбувати мене і в якийсь момент сказав на мене «дайк», так, ніби це мало виправдати його вчинок, типу, грабувати мене – не злочин, бо я лесбійка. І спершу я не думала робити з цього політичну заяву. Я була зла. Я йшла по вулиці зі своєю колишньою дівчиною і зайшлася тирадою про цей випадок, а вона глянула на мене і каже: чекай, запиши, це вже готовий текст.

МА: З твого досвіду, чи не стає нормативних текстів ще більше, якщо виключати політичний компонент і проводити воркшопи з написання поезії? Якщо на воркшопі присутні расисти, гомофоби, наприклад, то нащо нам вчити їх писати ще більше гетероприречених та расистських текстів?

СВ: Думаю, необхідно пам'ятати, що історія спротиву словами, слем-руху – це не історія білих, це не історія чоловіків. Це – історія маргіналізованих людей. І хоч зараз це змінилось, та не значить, що ми не можемо повернути собі цю практику. Я точно проти того, щоб заборонити комусь писати, але що я роблю, аби було менше гетеронормативної поезії? Я проводжу безкоштовні воркшопи для ЛГБТК+ спільноти.

МА: Чи є в тебе якісь поради для жінок у слемі? Як говорити, не використовуючи мізоґінію чи расизм, адже багато стендаперів та виконавців використовують це... гівно.

СВ: Ха, мені подобається твій підхід!

МА: ... для того, щоб легко утримати аудиторію, посміятись над геями чи небілими людьми. Як лишатися потужною у своїх виступах, не використовуючи такі прийоми?

СВ: Якщо ти протестуєш проти цього, виходиш на сцену проти цього, то тобі необхідно бути сміливою. Єдиний спосіб побороти подібні бравади – своєю чесністю. Якщо якийсь типовий хуй на сцені вивалює патріархальне гівно – так, це може бути смішно, але ці жарти аудиторія чула вже сотні разів, і вона таки сміятиметься, але радше зі звички, а не тому, що це аж так смішно. Припустимо, вдар по них віршем про кохання. Будь відвертою. Є речі, які спільні для всіх нас. І якщо зал проникнеться твоїм переживанням до того, як ти означиш, що це – гей-поезія, вони будуть з тобою, і вони будуть зворушені. І вже після цього вони зрозуміють, що вірш був про лесбійські стосунки. Нам потрібно працювати вдвічі більше, але якщо ми все ж працюємо вдвічі більше, то і наш вплив набагато сильніший.

Але також я хочу сказати – думай про свою безпеку. За подібні речі мене били, забирали в лікарню, я знаю, що саме можу витримати. До того ж, в мене був певний рівень захисту, що надавався мені організаціями, з якими я співпрацювала. Ти нікому нічого не зобов'язана. Ти нічого не винна гей-спільноті. Ти маєш залишатись у безпеці. Ти можеш залишити цю битву людям із більшим ресурсом.

МА: Що ти думаєш стосовно етики в поезії? Якщо ціль вірша – зробити боляче персонально комусь, наскільки тоді важливо, що це творчість, яка лине з тебе?

СВ: Моя відповідь на це – напиши краще. Існують винахідливіші способи досягти мети. Ти ніколи нікого не переконаєш тим, що образиш. Завжди є інший шлях, і вибір за тобою. Думаю, подібна етика дуже важлива. Коли я писала про реальних людей, то завжди питала їхнього дозволу на це. І якщо не отримувала його, то відкладала роботу на полицю.

МА: І це, мабуть, останнє питання – куди дівати руки? Ти казала, що багато стендаперів та перформерів репетирують перед своїми виступами. І мені дуже відгукнулось це: якимось я була на стендапі й біля бару побачила купку хлопців, що робили однотипні рухи. І це було дуже кумедно. А потім, коли я побачила їх на сцені, то зрозуміла сенс цього – це були завчені жести, щоб видаватись крутими та розслабленими.

СВ: О так, і це так тупо виглядає! Спершу це не так помітно, але після якоїсь кількості разів ти дивишся на цього мужика (і це, блін, завжди мужики) і думаєш – ну ти ж виглядаєш як мудак, фу! Який засранець використовуватиме свою поезію, щоб залізти дівчатам в труси? Бо це те, чого вони прагнуть – підчепити когось. Серйозно? Подорослішайте! Треба бути собою. Мої руки рухаються в різні боки, але це хоча б щиро. Не варто нічого планувати, бо тоді ти втратиш спонтанну емоцію моменту.

Я не вважаю себе хорошою авторкою, мої твори посередні: я займаю те місце, яке займаю, за рахунок перформансу. Мені важливо те, що я кажу між віршами, як буду виступ і який у цього контекст. Все, що я є, – це чесність. І це все, що я можу запропонувати. Але це також і те, за що я стоятиму.

*На завершення цього інтерв'ю додам лінк на соуб з фрагментів читань в Києві, який зробила Катерина Бабич. Можна почути неочікуваний спосіб «адаптувати» вірш Софії Вокер: слово *duke* тут перетворилось на *dick*!*

Маріам: Марко, це інтерв'ю все літо пролежало на гугл-диску. Як його публікувати, якщо мало хто знає про слем, про квір-поезію. Чи є в нас публічні майданчики, де можна було б читати свої тексти?

Марка: У такому форматі, як це існує на Заході, думаю, в нас нема поетичних слемів. Поетична сцена в Україні виглядає для мене достатньо закритою. У різних місцях є якісь люди, які знають одне одного, щось роблять, але це часто маленькі локальні тусовки. Я дуже довго шукала людей, з якими можна було б обговорювати творчість, поезію, мати що одне одному порадити тощо. Нема достатньо широкої та ефективною платформи для спілкування, обміну досвідом. Погано це чи добре? Не знаю.

Що стосується квір-поезії, в Україні вона майже всюди. Як би ультраправим не хотілося, щоб їхні мрії про чистоту та святість виявилися правдою, ця країна ніколи не була однорідною. Тут важко не потонути в різноманітності історій, які так або інакше змушують мислити поза

простими опозиціями. Суперечності, які оточують авторок та авторів в українському контексті, це невичерпний матеріал. Для мене квір означає бути десь на межі, знаходитись поза визначеністю, постійно губити «правильне» місце. І українська література, насправді, часто проходить крізь досвіди бути «збоку». Адже важко навіть окреслити, що для твору означає «бути українським». Як мінімум, багато людей тут народжуються у двомовному просторі. Це тільки один з багатьох факторів, який ставить питання щодо визначення «українська поезія» (проте й дає неймовірні перспективи для творчості). Тому тут часто зустрічаєш тексти, які дають голос та відкривають нові можливості для такого існування, яке інакше лишалося б непомітним.

Я зустрічала тільки локальні тусовки друзів, які організовують щось для знайомих і зі знайомими. Існує «велика сцена», впевнена, вона також тримається здебільшого на комунікації. Тому постійних, стабільних майданчиків вкрай мало. Водночас, це дає нам привід створювати такі майданчики самостійно, спонтанно, де завгодно. Я з дитинства знаю людей, які просто часом йшли в місто читати вірші на вулиці. Мене зараз дуже хвилює питання, чи можливо лишити таку спонтанність, але все ж створити більш-менш відкрите ком'юніті для спілкування, спільної роботи.

М: Я читаю твої тексти на твоїй сторінці в ФБ, була публікація на ЗБОКУ, а що ти ще робиш з текстами?

Марка: Насправді, я дуже багато пишу «в шухляду». У мене є купа ідей про те, що робити з усім тим, що накопичилося за останні декілька років. Але поки краще лишити їх при собі. Я сподіваюся, що це скоро вийде за межі мого ноутбука та блокнотика.

М: Софія Вокер каже, що узгоджує з органами події свій виступ, які теми можна піднімати, які не варто. Як ти готуєшся до виступів? І які реальні загрози є?

Марка: Через те, що я ніколи не виступала на великих масових заходах, я ніколи не ставила подібних питань перед своїми виступами. Загрози, разом з тим, існують, якщо згадати погроми виставок, лекцій, книжкових презентацій, що трапляються все частіше. Я ніколи не категоризую свою поезію. Я ніколи не сказала б: оце вірш про лесбійок, оце про подорожчання проїзду, а оце про жахи капіталізму тощо. У мене немає ніяких цілей, коли пишу і коли читаю. Хоч як банально це звучить, але я роблю це лише тому, що щось не може для мене лишатись не сказаним. Якщо ці висловлювання створюють мені проблеми і загрози, нехай працюють як лакмусовий папірець, який виявляє, що відбувається навколо мене. Це ставить питання: чому щось, що не може мовчати, що так чи так все ж існує, викликає таку агресивну реакцію? І що з цим робити?

М: За ким ти стежиш з квір-сцени? Не тільки України.

Марка: Це дуже цікаве питання. Адже я не вважаю, що повинна існувати якась квір «сцена». Я хотіла би, щоб квір лишався вільним від

будь-якого конкретного визначення, щоб він лишався втечею від цієї конкретики. Там, де з'являється чиясь сцена, з'являється якась чітка ідентичність, квір втрачає свою силу.

М: В тебе є улюблений свій текст?

Марка: Важко сказати. Це дуже часто змінюється. Інколи я починаю розуміти деякі свої тексти радикально інакше через декілька років після написання (про це скаже чимало людей, які щось створюють). Тому одного улюбленого в мене ніколи не було.

Я все одно хотіла б завершити віршем Марки, одним з тих, що мені подобаються:

ти навіть не можеш уявити скільки разів я потім
говорила собі: треба просто чекати
як тоді ти приїхала на різдво і я терпляче чекала
коли ти нарешті кінчиш. і ми видихали
і ти відверталася від мене від мене від мене а потім ми йшли курити
і ніч за вікном рухала своїми красивими м'язами як у доброго коня чи
вправної плавчині я знала що буде з тобою
далі: ранковий рейс,
бідність, французький університет, бібліотеки тиші,
смерть від старості чи теракту на станції метро шарль де голль
у лагідних лапах європейського капіталізму соціальне житло
безкоштовна медицина
підвищена стипендія одразу тебе забудуть бо є ще багато таких як ти
я вже не раз це бачила
як ти стоїш у тривожному
гаморі аеропортів вокзалів твої важкі речі сумні речі
твої книжки зошити докторська дисертація на ноутбучі
стають важчими важчими із кожним кроком із кожним кінцем
літніх канікул коли ти знов покидаєш рідні
місця коли ти знов покидаєш місця які потім
кривавими дірами стирчать у твоїх снах то тут то там
то там то тут де ми народилися аби потім
намагатись весь час з'їбати забути з надією що можливо
краще життя причаїлося серед квитків на літак чи автобус
у зйомних квартирах ну майже в центрі чужого міста
на парах відомих професорів у ідеальному знанні
іноземної мови і треба
просто чекати
просто чекати
просто чекати

Рецензії



Reviews



Рецензии

“European Others”: Construction of Europeanness and Logics of Racialization

Fatima El-Tayeb. *European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

In *European Others*, Fatima El-Tayeb explores questions of race, boundaries of “Europeanness” and resistance to them by centering Europeans of color who remain invisible in popular and academic discourses. El-Tayeb states that racialization is a tool of differentiation of Europeans for insiders and outsiders within the continent while maintaining its investment in whiteness as the inherent norm of Europeanness. Whereas claims to whiteness are also differentiated within the continent, El-Tayeb includes groups of Eastern and Southern European descent as racialized minorities in Western Europe to emphasize the ethnicization of labor. Stating that the book focuses on continental Europe rather than national formations, El-Tayeb points to a continentwide pattern of racialization and analyzes border-crossing cases from Western Europe.

El-Tayeb argues that race is “both at the center of postwar European identity and doubly invisible” (p. 6). In particular, race is associated with nonwhite populations who are situated as external outsiders to Europe. Europe’s narrative is constructed on the exclusion of colonialism from its history, allowing the ideology of Europe’s racelessness. Therefore, the connection between Europe’s history of colonialism, racism, and labor migration is routinely denied. The disremembering of the colonial past shapes the contemporary perception of Europe as a progressive well-intentioned neutral mediator. Moreover, this colonial amnesia produces Europeans of color as outsiders and “aliens” threatening to the liberal continent’s identity. Furthermore, the eugenic politics applied to different European populations during World War II are deracialized and detached from contemporary exclusions as lessons learnt in the past. Thus, Europe positions itself as a progressive entity, untouched by matters of race, and “raceless,” where racial Others are imagined as always outside and the presence of race is deemed nonexistent within European thought.

Such imagination and colorblindness allow for the silencing and constant externalization of the legacy of colonialism and racism, whilst maintaining the image of Europe as a progressive and benevolent entity. Thus, racial-

ized Europeans are forever “just arriving” and forgotten in the construction of a contemporary European identity. The book gives examples of continent’s Roma and Sinti populations who have resided in Europe for half a millennium and are constantly marginalized as foreigners. The othering of Muslim populations also follows the pattern of externalization, forgetting the history of racialization of religion in Europe. Thus, El-Tayeb delineates a specifically European form of racialization that is simultaneously manifested in a discourse of colorblindness that allegedly does not “see” racialized difference and in silencing those who fall out of Europe’s normative whiteness and categorizing them as non-European Others, deeming the “race question” as externally imposed (especially from the U.S.).

Therefore, the other line of the book’s theoretical inquiry is the strategy of diasporic queering ethnicity, employed by racialized populations, that goes beyond essentialized notions of ethnicity, nationality, and identity and builds coalitions to counter Europe’s colonial amnesia and the erasure of racialized Others from existence: “[q]ueering ethnicity has the dual function of inserting European minorities into the ongoing debate around the continent’s identity and of reclaiming their place in its history, the creation of alternative archives working as a bridge between the two” (p.174). El-Tayeb traces the activism of queer groups that counters binaries and the construction of normative Europeanness, analyzing incidents when racialized populations who are unthinkable in the imagination of Europeanness show up without apologies and intentions to leave and, moreover, demonstrate their presence and embeddedness in Europe’s past and present. In her analysis of forms of resistance, El-Tayeb follows Hall, Balibar, Goldberg, and others to argue that articulating the mechanisms of exclusion is not necessarily sufficient for Europe, since attempts to identify racist structures as an act of racism may be dismissed by the logic of colorblindness, through which Europe constructs itself as benevolent and progressive by disremembering and externalizing race and colonialism. For example, such attempts can be dismissed due to the fundamental attachment of discourses on race to the U.S. and thus allegedly having nothing to do with Europe or the association of debates around race exclusively with right-wing extremes disconnected from the European mainstream discourse. Therefore, El-Tayeb points out “political racelessness” to examine the challenges it presents to the dominant understanding of racialization, as well as the resistance to it employed by racialized Europeans through “representing the unrepresentable in the European model” (p. xxix). The book centers hip-hop artists, feminist organizers, queer performers, and migration activists to explore the efforts of racialized European populations to debate what it means to be European and uncover a history of race in Europe, where people of color are insiders. El-Tayeb argues that such strategies of resistance to the system of racelessness offer “insights into postethnic configurations of identity that react to globally changing socioeconomic conditions” (p. xxiii). As the experience of migration and often of European colonization shapes interactions between different racialized communities originating in Africa,

Asia, the Middle East, and even Eastern Europe, the resistance to European racialization goes beyond the essentialized logic of ethnicity and nation.

The book draws on a creolization of theory, grounded in a methodology developed in the Caribbean context, and on women of color feminism, African diaspora studies, and queer of color critique to grasp the mechanisms of European racelessness. El-Tayeb builds on the pioneering work on European racism while placing racialized populations and their strategies of resistance at the center. Engaging with Muñoz's theory of disidentification, El-Tayeb uses "diaspora" to bring aspects of "migration" and "minority" together in order to understand the experience of migrants born in a European country, but never having fully become a part of it, and to embrace the transnational ties of migrant populations, thus to think of a strategy that neither aims to assimilate nor strictly oppose the dominant ideology. El-Tayeb suggests that by extending the perception of diaspora towards dislocation directed at the future, it mirrors the possibilities of queering ethnicity as a nonessentialist political strategy. The author understands queer as oppositional to the heteronormative discourses of nation and migration, as well as to the homonormative politics of mainstream gay organizations, and sees its strength in "using the tension of living supposedly exclusive identities and transforming it into a creative potential" (p. xxxvi). The book shows that a creolization of theory can embrace the positionalities considered impossible, in particular, Europeans of color, while including economic analysis often ignored in cultural studies of migration in Europe.

Overall, the book uses different terms and concepts that foreground various aspects of spatial and temporal relationships between Europeanness, national boundaries, diaspora, memory, and identity and relate them to art, music, performance, and literature. Standing on nonessentialist positions, the book points to the radical postethnic cultural activism around sexuality, ethnicity, gender, and nationality, originated in the racialized groups that contemporary European discourses portray as essentially backward and unprogressive.

Importantly, El-Tayeb notes that the approach of diasporic queering ethnicity does not necessarily translate into subversive politics, but nevertheless it reveals an attack on the European raceless ideology that often focuses on the trope of the migrant as a threat to Europeanness. Europeans of color, by practicing the strategy of speaking from the position of racialized subjects, emphasizing the process of Othering, create conditions for a Europe-wide postethnic activist network of resistance. The book maps the conditions under which such activism emerges, suggesting some hope for alternative worldviews.

It is also important to note that although the book claims to address a continentwide pattern of racialization, it analyzes the raceless ideology and colonial amnesia of Western European countries that position themselves as a European norm and an ideal of progress. While this analysis points to the power relations dictated by dominant European countries (such as France,

the Netherlands, Germany, and Austria), the discussion of forms of racialization in Eastern Europe can contribute to a more comprehensive understanding of continentwide patterns of racialization. For example, Imre (2005) explores whiteness as a heterogeneous concept within Europe, contests the conflation of white and colonizer, and examines Eastern European countries' claims to whiteness as a tool of asserting Europeaness. Stating that whiteness is not a monolithic concept, Imre emphasizes that the countries of Eastern Europe belong to cultures that are predominantly white and have not directly participated in the processes of colonization and imperialism, therefore, most people in Eastern European countries may insist that questions of race are not relevant to the region (p. 80). Although the category of whiteness and its politics remained unmarked and unquestioned, whiteness is rooted in the constitution of Eastern European national identities. For example, an exploration of the situation of Roma people within Eastern Europe allows to examine how whiteness, specifically Eastern European nations' claims to and unspoken insistence on whiteness, provide legitimacy to Europeaness: "[j]udging by the recent racist outbursts of ethnic nationalism in Eastern Europe and the former Soviet Union, the question appears to be less whether discourses of colonization, race, and, in particular, whiteness, are relevant to the functioning of East European societies, but rather how such discourses have managed to stay submerged for so long" (Imre 2005, 81). Imre gives the example of Hungary, where it may be "acceptable to use the phrase 'It's not for white people' to describe hard physical labor, and it is considered to be free of contradiction to say, 'I hate Gypsies, but I am not a racist'" (Imre 2005, 83). Similarly to the European imperial pattern, the Eastern European construction of whiteness may assert its legitimacy and power at the expense of and by projecting backwardness onto racial Others.

All in all, the book *European Others*, by pointing out race as inherent to current European thought, disrupts the dominant narrative of Europe as a raceless continent and reminds that the concept of race and race-based policies inherent to colonial empires originated in Europe and were exported all over the world, while Europe remains marginal in discussions of race and racism, especially in relation to the U.S., which is regarded as a center of racism. The book contributes to scholarly and activist discussions of European forms of racialization that obtain little attention because of their deviation from the dominant discourse around race, whereas racelessness maintains racial thinking and its effects invisible. In its discussion of race, the book situates Europe within the wider context of colorblind ideologies and characterizes it by the combination of race and religion, and the externalization of racialized populations, while producing a homogeneous European entity, however, portrayed as an "inclusive" and "postnational" community.

In addition, the book contributes to the critical discussion of blind spots in European migration studies and ethnic studies that lack a comprehensive consideration of second- and third-generation migrants, perceived as permanently outside of the contemporary European body, excluded from Europe's

past and present. Engaging with the notion of diaspora and the concept of queering ethnicity, the book moves beyond the binary of citizen and foreigner, an essentialist understanding of ethnicity and models of identity. Moreover, while the studies of the cultural productions of European minorities have mostly focused on mainstream forms of art, the book focuses its attention on the less respected spheres of vernacular culture and public art, creating a new type of cultural archive with a variety of cultural texts (spoken word poetry, drag performances, wearing of the hijab by some European Muslimas, etc.), inserting racialized populations into the European body.

Imre, Anikó. 2005. "Whiteness in Post-Socialist Eastern Europe: The Time of the Gypsies, the End of Race." *Postcolonial Whiteness: A Critical Reader in Race and Empire*, ed. by A. J. Lopez, 79-102. Albany: State University of New York Press.

Ганна Гнедкова

«Пастка толерантності», або Крок уперед і два назад

Walters, Suzanna Danuta. *The Tolerance Trap: How God, Genes, and Good Intentions Are Sabotaging Gay Equality*. New York: NYU Press, 2014, 343 pp.

П'ять років, що минули з дати першої публікації «Пастки толерантності» (*The Tolerance Trap*) Сюзанни Данути Волтерс, не лише не підважили актуальності цієї монографії, а й ще раз продемонстрували доцільність її основної і на перший погляд контрверсійної тези: толерантність і прийняття – не те, чого повинно прагнути по-справжньому демократичне суспільство.

У вступному слові авторка повертає читачок і читачів до першопочаткового вжитку слова «толерантність». Вона нагадує, наприклад, що в пізній середньоанглійській мові слово «толерантність» позначало уміння терпіти біль і нещастя. А середньовічні лікарі вивчали ту межову дозу отруйної речовини, яку організм здатний «толерувати» в собі й перевищення якої спричиняє реакцію відторгнення. Навіть сьогодні, як стверджує авторка, слово «толерантність» зберігає це негативне забарвлення, адже «толерувати» можна лише щось погане, неправильне або неприємне. Цитований у монографії Славой Жижек, «славний» своїми подекуди не менш контрверсійними тезами, називає таку толерантність зверхньою (*patronizing*). Сюзанна Волтерс – самосхвальною (*self-congratulatory*) і непродуктивною як для тих, хто толерує, так і для тих, кого толерують.

«Пастка толерантності» полягає в тому, що ті, кого толерують, погоджуються бути толерованими, а отже – асимільованими, припасованими, нівельованими Іншими. Рух ЛГБТК, на думку Волтерс, призабув не тільки оригінальне значення «толерантності», на яку був змушений

пристати, а й свої оригінальні вимоги: повагу до відмінностей, а не всупереч відмінностям, досягнення повних – а не часткових і окремих – прав у громадянському суспільстві. Попри значний і неочікувано стрімкий для науковиці, народженої у 70-х роках, поступ у цьому питанні, вона відмовляється коритися новому метанаративу – наративу загального прогресу (*the progress narrative*). Дискурс толерантності, який обрали для себе представниці й представники обох «таборів», видається їй красивими шатами, які сором'язливо прикривають досі не вирішену проблему. Натомість, якщо не буде проблеми, зникне й потреба в толерантності до неї.

Сюзанна Волтерс саркастично «деконструює» дискурс найвідоміших американських активісток та активістів по обидва боки уявних барикад. Перший розділ її монографії присвячено історичній трансформації практики «камінг-аутів». Другий розділ унаочнює те, як спроби пояснити сексуальну орієнтацію індивіда генетичною обумовленістю, божою даністю чи, навпаки, особистим вибором можуть ставати навіпереміну аргументами як «за», так і «проти» визнання права не-гетеросексуальності на існування. У третьому розділі авторка зосереджується на праві, яке рух ЛГБТК частково виборів для себе, а саме, праві на укладання шлюбу. Четвертий розділ, на противагу третьому, привертає увагу до численних прав, яких ЛГБТК-спільнота іще не досягла і за які після «шлюбного тріумфу» бореться менш активно, серед них – право мати дітей.

Стиль цих розділів есеїстичний, мова – легка й доступна, а влучні заголовки рясніють алюзіями на американську поп-музику: «Better Put a Ring on It», «Born This Way», «Will the Real Homosexual Please Stand Up!» тощо. Приклади, наведені авторкою в тексті, також впізнавані для пересічних читачок і читачів, адже вони узяті з промов найвідоміших постатей у сфері кіно, телебачення, політики та правозахисту і покликані відображати той мейнстрим-дискурс навколо ЛГБТК, який Волтерс критикує й підважує контрприкладми, запозиченими з так само тиражованих американських новин або із власної біографії. Її мета – показати, яким чином масова культура спотворює засадничі ідеї «інтегрованих» меншин, ігнорує відмінності й підкреслює подібності, репрезентує замість презентувати.

На зміну першому етапу боротьби ЛГБТК за свої права, який характеризувався замовчуванням усього, що суперечило «канонізованій» гетеросексуальності й розповсюдженням відверто гомофобної культури, прийшов другий етап, супроводжуваний позірним включенням образу переважно по-голлівудськи привабливого й переважно білого гея до популярних кінострічок і замовчуванням гомофобії, яка усе ще існує навіть стосовно такого «прийнятного», комерційного образу гея в реальних родин, у реальних школах і на реальній роботі. Тож надто квапливо було би святкувати перемогу й називати американське суспільство на цьому другому і не останньому етапі боротьби «постгомофобним».

«Толеруються» лише ті, хто відмовляються від своєї відмінності, – Волтерс називає цей процес *de-gaying gayness*, – і в цьому випадку аргумент «ми такі самі, як і ви», звернений до гетеронормативного суспільства, грає насправді проти них. Кохання, шлюб, батьківство досі лишаються, на переконання Волтерс, «гетеросексуалізованими»: замість вбачати в «нетрадиційній» родині потенціал для змін, альтернативу звичному вихованню, інший прояв кохання, традиціоналісти намагаються приписати одній із мам-лесбійок материнську, а іншій – батьківську роль, поставивши гетеросексуальність у «нормативний» центр аналогії.

Варто зазначити, що соціологиня Сюзанна Волтерс, застерігаючи від подібних небезпечних і невинуватених аналогій, дозволяє собі не менш ризиковані узагальнення, порівнюючи гомофобні та антисемітські аргументи або роблячи висновки про настрої в сучасній Америці на основі нечисленної вибірки «мейнстримних» ключових фігур. Автобіографічні історії, пов'язані з рідними людьми, яким авторка присвятила свою працю, – з бажаною дочкою Еммою, народження якої в результаті штучного запліднення стало справжнім когнітивним дисонансом для консервативної директорки католицького університету, і з матір'ю Мерієнн, яка довго не могла змиритися з «камінг-аутом» Сюзанни, – також не надаються до есеїстично гіперболізованих підсумків про різницю поколінь, хоч і, безперечно, викликають сильну читацьку симпатію.

Сюзанна Волтерс, втім, не дбає про симпатію навіть тих, хто «на її боці», і виступає за права ЛГБТК: її головний закид активістському руху – відхід від радикальних позицій і підлаштування під «безпечний» образ, запропонований гетеросексуальним маскультом. Приміром, «дароване» ЛГБТК право на шлюб вона називає «Троянським конем», що його не слід приймати, щоб не уподібнюватися гетеросексуальним дарувальникам, які не визнають не закріплених шлюбом відносин.

Толерантність як нова форма пасивної байдужості – такий рішучий діагноз ставить Сюзанна Волтерс американському суспільству у стислому й зграбному вступі, розписуючи очевидні симптоми хвороби і стадії захворювання в подальших чотирьох розділах. Метод лікування, означений нею у висновку, – «холодний душ» для суспільства: замість наполягати на тому, що інтеграція ЛГБТК-спільноти не похитне усталеного гетеросексуального ладу, потрібно наголошувати на тих оздоровчих змінах, які принесе ЛГБТК-культура. А саме, на широті поглядів у дітей, вихованих без замовчування індивідуальних відмінностей, на потужному внеску досі маргіналізованих ЛГБТК-людей в американське мистецтво, на свободі самовираження і самоідентифікації. І хоча «Пастка толерантності» написана про Америку і розрахована передовсім на американську аудиторію, її діагноз може стати в пригоді і в Україні.

Про авторок

Маріам Аґамян – блогерка і драматургиня. Пише про расизм, фемінізм, мистецтво.

Катерина Буркуш має PhD з історії від Європейського університету у Флоренції (EUI) та ступінь магістра з гендерних студій від Центрально-європейського університету (Будепешт, Угорщина). Вона досліджує соціальну та культурну історію пізньорадянського періоду через призму усної історії. Зокрема, її цікавлять теми міграції, гендеру та антропології праці в пізньому СРСР. Деякі результати її досліджень опубліковані в журналі «Labor History».

Джек Галберстам – професор Колумбійського університету (Нью-Йорк). Автор п'яти книг і низки інших публікацій у царині квір-теорії, гендерних аспектів культури, критики гетеро- і гомонормативності, циснормативності, расизму і трансфобії. Найвідомішими є книжки «Female Masculinity» (1998), «In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives» (2005), «The Queer Art of Failure» (2011), «Trans: A Quick and Quirky Account of Gender Variability» (2018) тощо.

Ганна Гнедкова – літературознавиця, перекладачка. Магістерка філології Києво-Могилянської академії та компаративістики Віденського університету. Перекладає з німецької та англійської мов для численних українських видавництв: «КМ-Букс», «Знання», «Видавництво Жупанського», «Новий Самокат» і «Видавництво». Пише рецензії та огляди для сайтів «Читомо» та «Yakaboo».

Синтія Енло – професорка катедр міжнародного розвитку, політичних наук та жіночих і гендерних студій Кларк університету (США), авторка п'ятнадцяти книг із феміністичної тематики. Дослідження Синтії Енло розкривають взаємодії гендерних і гендерованих політик на рівнях окремих держав і міжнародних відносин, розвивають феміністичну критику капіталістичної глобалізації праці та її зв'язку з мілітаризацією та економікою воєн. Наскрізною темою публікацій Синтії Енло є взаємодія динамік гендерних режимів із расовими, етнічними та національними ідентичностями. Серед інших численних нагород і премій, ім'я Синтії Енло викарбуване на Стіні Гендерної Справедливості, встановленій 2017 року в Міжнародному кримінальному суді в Гаазі.

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 монографій «Ритуал і тіло: структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу» (2011), «Криптадії Федора Вовка: винайден-

ня сороміцького. Етнографія сексуальності на межі XIX–XX століть» (2018). Наукові інтереси охоплюють антропологію та історію сексуальності, генеалогію знань, феміністичні та квір-епістемології, гендерну теорію, пост/деколоніальні студії, сучасний фемінізм в Україні.

Анна Нікогосян – квір-феміністська активістка, магістерка з гендерних та студій сексуальності й культури в Манчестерському університеті, стипендіатка британської урядової стипендії Чівнінг. Засновниця Феміністичної бібліотеки в Єревані – неінституціоналізованого простору для феміністичної освіти, виробництва знань, організації та опору. Цікавиться феміністичним активізмом, квіром, критикою неоліберального фемінізму і повсякденною мілітаризацією Вірменії.

Леся Пагуліч – феміністка та квір-активістка й дослідниця. Працювала в Міжнародній жіночій лізі за мир і свободу, ВБО «Всеукраїнська мережа людей, що живуть з ВІЛ/СНІДом» та Всеукраїнському союзу жінок, котрих зачепила епідемія ВІЛ/СНІД. Також була активісткою ініціативи «Феміністична Офензива» (Київ) й учасницею міжнародної програми підтримки освіти «Гендер, сексуальність і влада». Магістерка й докторантка жіночих, гендерних і студій сексуальності Університету штату Огайо. Наукові інтереси охоплюють сфери постсоціалістичних, деколоніальних, квір-студій та критичних студій раси.

Дар'я Попова – соціологиня та активістка. Закінчила бакалаврат із соціології в НаУКМА та магістратуру з гендерних студій у Лундському університеті. Була активісткою різноманітних феміністичних і лівих платформ в Україні та Швеції включно з «Феміністичною Офензивою», «Фемсолушн» та студентською профспілкою «Пряма Дія». Також була координаторкою гендерного напрямку в журналі соціальної критики «Спільне». Серед її наукових інтересів неоліберальні трансформації та їх легітимація, фемінізація бідності та гендерно обумовлене насильство, альтернативи ринковій економіці.

Наталка Чех – квір-анархо-феміністка, співавторка феміністичного угруповання «Сіль», яке займається як темою низового феміністичного мистецтва, так і самим цим мистецтвом; співавторка медіапроекту «Время рожать», що висвітлює новини через оптику феміністичної критики; авторка статей про низькооплачувану жіночу роботу та жіночу бідність в Україні; магістерка філософії; перекладачка феміністичних текстів.

гео шаровара – квір-феміністка, низове активістко, перекладачко, учасни_ця низових квір та феміністичних ініціатив, незалежн_а дослідни_ця. Сфера наукових зацікавлень: фемінізм та квір-теорія на пострадянському просторі; фемінізм в поп-культурі, мист_киня та культурн_а критик_иня, редактор_ко та учасни_ця ініціативи «ЗБОКУ» (<https://www.facebook.com/zbokuart/>)

