Metis Seçkileri

Donna J. Haraway

Başka Yer

Siborg, sibernetik bir organizmadır; bir makine-organizma melezi, kurguya olduğu kadar toplumsal gerçekliğe de ait bir yaratıdır. Toplumsal gerçeklik, yaşanan toplumsal ilişkilerdir, en önemli politik inşamızdır, dünyayı değiştiren bir kurgudur. Uluslararası kadın hareketleri "kadın deneyimi"ni hem inşa etmiş, hem de bu can alıcı kolektif nesneyi açığa çıkarmış ya da keşfetmiştir. Bu deneyim, en can alıcısından, en politiğinden bir kurgu ve olgudur. Özgürleşme, ezilmişliğe ve dolayısıyla imkâna dair bir bilincin, hayal gücü geniş bir kavrayışın inşa edilmesine dayanır. Siborg, yirminci yüzyılın sonlarında neyin kadın deneyimi sayıldığını değiştiren bir kurgu ve yaşantı meselesidir. Bu bir ölüm kalım mücadelesi, ama bilimkurgu ile toplumsal gerçeklik arasındaki sınır bir göz yanılgısından ibaret. Günümüz bilimkurgusu siborglarla, aynı anda

Metis Seçkileri 14 Donna J. Haraway Başka Yer

METİS SEÇKİLERİ

Donna Haraway

Başka Yer



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul,
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Metis Seçkileri
BAŞKA YER
Donna Haraway'den Seçme Yazılar

© Metis Yayınları, 2006, 2007
Derleme ve Çeviri © Güçsal Pusar, 2009

Donna Haraway ve Taylor&Francis Group, LLC ile yapılan sözleşme temelinde yayımlanan lisanslı çeviridir.

Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s © Donna Haraway, 1985; Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective © Donna Haraway, 1988; The Promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate/d Others, *Cultural Studies* © Donna Haraway, 1992 (Routledge / Taylor & Francis Group, LLC'nin izniyle yayımlanmıştır); Morphing in the Order: Flexible Strategies, Feminist Science Studies, and Primate Revisions © Donna Haraway, 2000; Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience © Donna Haraway, 2003. Modest_Witness@Second_Millenium, ve Fetus: Virtual Speculum yazıları, *Modest_Witness@Second_Millenium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse*™ başlıklı eser © Donna Haraway, 1985 (Routledge / Taylor & Francis Group, LLC'nin izniyle yayımlanmıştır).

Birinci Basım: Nisan 2010

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Baskı öncesi hazırlık Metis Yayıncılık Ltd. tarafından,
baskı ve ciltleme Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi, Topkapı, İstanbul
tarafından yapılmıştır.

ISBN-13: 978-975-342-766-1

Başka Yer

Donna Haraway'den Seçme Yazılar

Hazırlayan ve Çeviren:
Güçsal Pusar

KAYNAKLAR

"Siborg Manifestosu": "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80, 1985, s. 65-108;

"Konumlu Bilgiler": "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14, no. 3, 1988, s. 575-99;

"Ucubelerin Vaatleri": "The Promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate/d Others", *Cultural Studies* içinde, haz. L. Grossberg, C. Nelson ve P. Treichler, New York: Routledge, 1992, s. 295-337;

"Düzende Dönüşüm": "Morphing in the Order: Flexible Strategies, Feminist Science Studies, and Primate Revisions", *Primate Encounters* içinde, haz. Shirley Strum ve Linda Fedigan, Chicago: University of Chicago Press, 2000, s. 398-420;

"Siborglardan Yoldaş Türlere": "Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience", *Chasing Technoscience: Matrix of Materiality* içinde, haz. Donald Ihde ve Evan Selinger, Bloomington: Indiana University Press, 2003, s. 58-82;

"Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil": "Modest_Witness@Second_Millenium", *Modest_Witness@Second_Millenium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse*™ içinde, New York ve Londra: Routledge, 1997;

"Cenin": "Fetus: Virtual Speculum", *Modest_Witness@Second_Millenium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse*™ içinde, New York ve Londra: Routledge, 1997.

İçindekiler

Sunuş, *Güçsal Pusar*

7

Siborg Manifestosu:
Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim,
Teknoloji ve Sosyalist Feminizm

45

Konumlu Bilgiler:
Feminizmde Bilim Meselesi
ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı

91

Ucubelerin Vaatleri:
Uygunsuz/laşmış Ötekiler İçin
Bir Yenilenme Politikası

120

Düzende Dönüşüm:
Esnek Stratejiler, Feminist Bilim Çalışmaları
ve Primat Revizyonları

196

Siborglardan Yoldaş Türlere:
Teknobilimde Akrabalığı Yeniden
Şekillendirmek

225

Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil

257

Cenin
Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum

291

Kaynaklar

351

Sunuş

DONNA HARAWAY'in, son yirmi, yirmi beş yılda feminist kuram ve teknobilim çalışmaları alanlarından çıkan en özgün isimlerden biri olduğuna şüphe yok. Bu seçki, uluslararası ün kazanmasında büyük payı olan "Siborg Manifestosu" dışında hiçbir eseri Türkçede yayımlanmayan Haraway'i, düşüncesinin zenginliğini ve bütünlüğünü ortaya koyacak şekilde tanıtmak maksadıyla hazırlandı. Haraway'in çalışma alanlarının çeşitliliği, düşüncesinin beslendiği kaynakların çokluğu ve üslubunun yeniliği, eserlerinin kültürel araştırmalardan siyaset kuramına, kadın çalışmalarından primatolojiye, edebiyattan felsefeye pek çok alanda yankı uyandırmasını sağlarken çağdaş düşünce sahnesindeki yerini belirleme işini de bir hayli zorlaştırıyor. Dolayısıyla, seçkiyi hazırlarken, "Siborg Manifestosu"ndan bugüne Haraway'in düşüncesinin belli başlı uğraklarını öne çıkaracak, çalışmalarının bugünü anlama ve sorunsallaştırma bakımından önemini gözler önüne serecek metinler seçmeye özen gösterdik. Şayet bunda, ve Haraway'in İngilizceyi yer yer sınırına götüren dilini Türkçede kurmada başarılı olduysak, Haraway'in, pek de tanınmadığı ülkemizde hak ettiği okur kitlesini bulacağına inanıyoruz. Tabii bu noktada Haraway'in düşüncesinin dil, beden ve tarih arasında yeni ilişkiler dokuyan metaforlar etrafında örüldüğünü hatırlatmak can alıcı önemde; sözcüklerle yoğun, maddi ilişkiler kurarak yazan, okurundan çok boyutlu bir okuryazarlık talep eden bir yazar Haraway, zor bir yazar. Böyle bir yazarı tercüme etmek, büyük ölçüde, onun düşüncesinin sentaksını başka bir dilde yeniden kurmaksa eğer, söz konusu zorluğun bir kısmı –düşünceye dair olduğu ölçüde– tercümeye de taşınacak, hatta tercümede muhafaza edilmeyi talep edecektir. Umudumuz, daha net bir ifadede düşünce aynı etkiyle kendini duyurabilecekken işleri salt tercüme

süreciyle daha da zorlaştırmamış olduğumuz yönünde. Haraway'in düşüncesini başından sonuna kateden temel meseleleri ve kavramları, özellikle bu seçkide yer alan yazılar bağlamında ele alan bu sunuş yazısıyla da Haraway'in Türkçedeki varlığını daha anlamlı hale getirmeye çalışıyoruz...

*

Şüphesiz, Donna Haraway'in en bilinen metni, 1985 tarihli "Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm"dir. 1983'te Amerika Birleşik Devletleri'nin en köklü sol yayınlarından olan *Socialist Review* dergisinin Reagan döneminin başlarında sosyalist feminizmin öncelikleri ve geleceğiyle ilgili olarak yönelttiği soruya cevaben yazılan metin, daha yayımlanmadan dergi çevrelerinde tartışmalara yol açacak, yayımlandıktan sonra da alımlanışı bir hayli karışık olacaktı. Aradan geçen zaman zarfında metnin, bir taraftan pek çoklarına hem akademik hem politik anlamda ilham kaynağı olduğunu, diğer bir taraftan da gerek üslubuyla gerekse içeriğiyle pek çoklarının ağır eleştirisine maruz kaldığını söylemek abartılı olmayacaktır.

Haraway siborg imgesine, yirminci yüzyılın sonlarında kadınların, bilim ve teknolojiyle yeniden yapılandırılan bir dünyadaki yerlerini saptamak üzere başvurur; bunu da gözünü, tarihsel özgüllük taşıyan toplumsal cinsiyet türlerinin üretiminin bir parçası oldukları ölçüde küresel emek süreçlerine dikerek yapar. Siborgun sosyalist feminist bir tarzda sahiplenilmesi nereden bakılsa ilginç ve risklidir; ne olsa, Soğuk Savaş militarizminin, emperyalizmin ve ataerkil kapitalizmin tarihleri içine doğmuştur siborg. "Sibernetik organizma" ifadesinden kısaltılarak ilk kez Manfred Clynes ve Nathan Kline tarafından ortaya atılan "siborg" terimi, uzay yolculuğu ortamına uyum sağlamak üzere makineyle melezlenerek bedensel işlevleri geliştirilmiş insana atıfta bulunuyordu.[1] Biyolojik, mekanik ve elektronik sistemlerdeki iletişim ve kontrol süreçlerini araştıran di-

1. İlginçtir, Haraway'le "Siborg Manifestosu"nun yayımlanışından yıllar sonra yapılan röportajlardan, metni yazarken Clynes ve Kline'ın 1960 tarihli makalesinden haberi bile olmadığım öğreniriz. Gerçekten de bu makaleden, ancak "Siborg Manifestosu"ndan sonra yazdığı metinlerde söz ettiği görülür.

siplinlerarası bir bilim dalı olan sibernetiğin açtığını düşündükleri imkânlardan büyülenen Clynes ve Kline, uzay yolculuğunu insanın evrimindeki yeni bir eşik, (insanın bedene ve dünyaya çakılı varoluşundan kaçış anlamında) tinsel özgürleşme vaadi taşıyan yeni bir meydan okuma olarak görüyorlardı. Daha ilk andan itibaren siborg, her ikisi de askeriye bağlantılı olan uzay programlarının ve tıbbi araştırmaların kesişiminde yer almaktaydı. Haraway de siborgun tarihine eğilirken, İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayıp yirminci yüzyılın sonlarında yoğunlaşan (ve yirmi birinci yüzyıla da miras kalacak olan) birtakım teknobilimsel süreçlere odaklanır. Haraway'in genel tespiti, enformatik ile biyolojinin birbiri içine göçtüğüdür: Enformasyon, iletişim ve kod, her ikisinin de temel kavramları haline gelmiştir. İletişim bilimleri ile modern biyoloji arasındaki sınırların delik deşik olması, insan ile makine arasında olduğu kadar insan ile diğer organizmalar arasında da yeni ilişkilerin, ortaklıkların görünür olduğu bir ufkun açılmasına vesile olmuştur. Beraberinde getirdiği bütün müspet ve menfi imkânlarla birlikte bu açılıma bir katkı da, Haraway'e göre, bilimkurgu kanadından gelmiştir. Her ne kadar günümüz popüler kültürü ve bilimkurgusu, sinemada, edebiyatta, çizgi romanlarda, bilgisayar oyunlarında, hatta reklamlarda, siborg imgesine, özellikle de cinsel imlerle aşırı şekilde yüklenmiş olanlarına doymuşsa da, Haraway siborg figürünü, bilimin ve teknolojinin yirminci yüzyıl sonundaki ilişkilerine bakmak kadar Octavia Butler, Vonda McIntyre ve Joanna Russ gibi yazarlar başta olmak üzere, siborgun mümkün kıldığı ütopik tahayyülleri işleyen feminist bilimkurguyu keşfe çıkmak için de kullanır. Bilimkurguyla toplumsal gerçeklik arasındaki sınırın bir göz yanılgısından ibaret olduğunu söylediğinde Haraway'in bu ikisini, dünyanın içinde yaşanırlığını artıracak bir karşı mit kurmak üzere yola çıkan politik analizin iki önemli kaynağı olarak gördüğü unutulmamalı.

"Manifesto"nun daha başlarında Haraway'in şunları yazdığını görürüz: "Yirminci yüzyılın sonlarına, bizim mitik zamanımıza gelindiğinde, hepimiz kimera'yız, kuramsallaştırılmış ve imal edilmiş makine-organizma melezleriyiz; kısacası siborguz." Pekiyi de, bu "Hepimiz... siborguz" önermesini nasıl anlamalı? Önermenin genelliği dikkat çeker ilkin: "*Hepimiz*... siborguz" (s. 46). Siborgluğu, organik olanla organik olmayanın birlikteliğini, fenomenolojik bir

beden anlayışı üzerinden düşünmeye davet eder önerme bu haliyle. Bedenlerimizin "eksilen" kısımlarının yerine konan ve/veya bedensel işlevlerimizi düzeltmek ya da geliştirmek üzere yerleştirilen yapay eklentilere, yani protezlere, özellikle yakın tarihli biyoteknolojik ve biyotıbbi gelişmeler sonucunda bir hayli alışmış bulunuyoruz – kontak lenslerden kalp pillerine, diş implantlarından biyonik kollara, ileri teknolojili bir yığın örnek daha ilk solukta akla gelecektir. Ancak daha asli bir anlamda bedenin, uzuvlarının uzantısı yaptığı alet edevatla (fenomenolojik anlamda) sınırları sürekli yer değiştiren bir mekânsallığa sahip olduğu düşünülemez mi? "Bedenlerimiz neden derilerimizle sınırlanmak ya da en iyi ihtimalle derinin altında kalanları kapsamak zorunda olsun?" (s. 86). Organik olanla organik olmayan, doğal olanla yapay olan arasında bir varlıksa eğer, metafizik söyleminin bedeni doğal olan tarafına kaydeden temsilleri karşısında bedenin, bu eklemlenme kabiliyetiyle bir siborg varoluşuna sahip olduğunu belirtmek mümkün olacaktır. Ya da tersten söylersek: Siborg, bedenin bu kabiliyetini ileri teknolojili bağlamlarda yoğunlaştıran ve görünür kılan bir imge olacaktır...[2]

Siborgun, Haraway'in başka yazılarının da ima ettiği gibi, insan-teknoloji ilişkisinin bedenliliğine dair bir figür olduğuna kuşku yok. Ayrıca, Haraway'in –Merleau-Ponty ile ilgili bir ipucu görmüş değiliz ama– Heidegger'i okumuş olduğunu, hatta kendisini en çok etkileyen üç düşünür arasında saydığını da biliyoruz. Ancak Haraway siborgu öncelikle özgül tarihselliği içinde ele alma gayesindedir; bedene de, fenomenolojik bir analizden çok, tarihselliğini ve cinsiyetliliğini öne çıkaracak *pragmatik semiyotik* analizler üzerinden yaklaşmaya çalışır. (Onu etkilemiş bir diğer düşünür olarak Charles Peirce'ü sayması boşuna değil – ancak ileride tartışmanın daha uygun olacağı bir konudur bu.) Nitekim, "Hepimiz siborguz" önermesinin görmezden gelinemeyecek bir tarihsel öğesi vardır: "yirminci yüzyılın sonlarına gelindiğinde..." Bir röportajda, kendi kullandığı anlamda siborgun, insanların makinelerle, mamullerle

2. Siborg figürünün fenomenolojik bir dünyasallık ve bedensellik anlayışı üzerinden yapılan incelikli bir okumasını Zeynep Direk, Boğaziçi Üniversitesi'nde 17 Mayıs 2005 tarihinde yaptığı bir konuşmada sunmuştur. Konuşmanın metni *Davetsiz Misafir* dergisinin İlkbahar 2005 sayısında (s. 38-44) bulunabilir.

olan ilişkilerinin bütün türlerine atıfta bulunmadığının ısrarla altını çizdiğini görürüz Haraway'in:

İnsan olanın da mamul olanın da özgül tarihleri vardır.... Siborg, militarizasyonun, psikiyatri ve iletişim kuramıyla yakın bağları olan özgül araştırma projelerinin, davranış araştırmalarının ve psikofarmakolojik araştırmanın, enformasyon ve bilgi işlem kuramlarının özgül tarihlerine göbekten bağlıdır... Cennet bahçesinde doğmamışsa da bir tarihe doğduğuna şüphe yoktur.[3]

Bu tarihsel im, "siborg"un yansız bir terim olmadığını ele verir: Siborg, "yirminci yüzyılın sonlarında" yaşayan "hepimiz"in çatısı altında toplandığı, şu ya da bu yüklemlerden oluşan betimsel bir içeriğe sahip bir kategori olarak okunmamalı. Farklılıkları silerek dışlayıcı ortaklık zeminleri kuran genel, betimleyici bir kategori olmaktan çok, dışlanma ve olumsuzlanma deneyimlerinin izini taşıyarak tekil varoluşların birlikteliğini mümkün kılmakla ilgili bir figürdür. Neyin deneyim sayılacağını ve neyin bütünselleştirici ve dışlayıcı olmayan birlikteliklerin ve dayanışmaların zemini olabileceğini belirleyebilecek "bir kurgu ve yaşantı meselesidir" burada söz konusu olan: "Kimlerin siborg olacağı radikal bir soru; yanıtıysa bir ölüm kalım meselesi" (s. 52). "Biz" sorusunun Haraway'in bütün düşüncesini kateden ve yönlendiren bir soru olmasına şaşmamalı – ancak bu meseleye eğilmek için de biraz beklemek gerekecek.

Bütün bunların üzerine biraz genelleyici bir şekilde diyebiliriz ki siborgu "ontolojikleştirmek", Haraway'in kurmayı arzuladığı türden bir politik mit için pek de elverişli değildir; politik imkânlarının açığa çıkabilmesi için siborgun tarihsel özgüllüğünün, Haraway'e göre sosyalist feminist bir kipte, vurgulanması gerekir. Aslında bizi ontoloji, tarih ve politika arasındaki ilişkileri yeniden düşünmeye davet eden bir imgedir siborg. Biraz daha ileri gidilerek *siborg, çağımızda ontoloji ile politikanın kesişiminin, hatta kökensel birlikteliğinin aldığı figürdür*, bile denebilir: "Siborg bizim ontolojimiz; siborg bize politikamızı verir" (s. 46).[4]

3. Bkz. Donna Haraway (2000).

4. Yaşam ve insanlık meseleleri, daha sonra göreceğimiz gibi Haraway için can alıcı önemde meseleler olsa da, ontoloji ile politikanın ilişkisi, örneğin bu asli ilişkinin figürü olarak çıplak yaşamı ortaya atan Giorgio Agamben'de olduğu

Ontolojiyle politikayı tarihsel özgüllük taşıyan biçimlerde kesiştiren bu figürün kendisi, o halde, nasıl bir tarihe kayıtlıdır? Haraway, militarizmin ve ataerkil kapitalizmin gayri meşru çocuğu olarak, Clynes ve Kline örneğinde gördüğümüz gibi kendini yeniden, bu defa annesiz olarak doğurarak sonluluğundan kaçmayı arzulayan insanoğlunun teknohümanist figürü olarak gördüğü siborgun, bütün kökensel ve mahşeri teleolojilerin ötesindeki bir tarihselliği de taşıyabileceğini düşünür. Daha baştan doğal olanla yapay olanın, insan olanla insan olmayanın ayrımının bulanıklaşmasıyla imlendiğinden bir köken öyküsüne yerleştirilemeyecek bir figürdür siborg: Cennet bahçesinde doğmadığı gibi, oidipal bir dramanın da parçası değildir. Haraway'in sıklıkla kullandığı bir terimle ifade edecek olursak, *masumiyetsizdir* siborg. Bunun bir sonucu olarak bir selamet tarihine de kayıtlı değildir: Kaybedilen asli/kökensel tamlığın yeniden inşa edilmesiyle ilgili anlatılar –ki bunlar teknobilimsel bağlamlarda genelde binyılcı felaket ya da selamet anlatıları olarak kendilerini gösterir– siborga göre değildir. Felaketten filizlenecek "ışıltılı umutlara" da "dipsiz umutsuzluklara" da karnı toktur siborgun; tam da bu yüzden, teknobilimsel anlatı ve pratikleri, nihai tehditlerin ve vaatlerin kronotopundan kurtarma şansı vardır. Başka bir deyişle, günahsızca içinde yaşadığı bir ilksel tamlık, saadet anına dönmek gibi bir şansı olmasa da işbirlikçisi olmuş bulunduğu tarihleri de kaderi olarak kabullenmek zorunda değildir. "Siborg, kökensel birlik adımını, Batılı anlamda doğayla özdeşleşme adımını atlar. Sonu yıldız savaşlarına varan teleolojisini alaşağı etmesine yol açabilecek gayri meşru vaadi budur siborgun" (s. 48). Siborgun masumiyetsizliği, muhalif bir bilinci ve ütopik bir tahayyülü açma imkânıyla yakından ilgilidir.

Tarih kadar kimliği de sorunsallaştırır siborg. Siborgun kimliği, giderilemez bir kısmilikle, sonlulukla imlenmiştir. Bir üst bütünde kapsanarak ayrımları aşılan parçaların birliği değil, bütün etmeden bir arada duran parçaların birlikteliğidir burada söz konusu olan.

---

gibi yasanın kökeni ve egemenlik tartışması bağlamında gündeme gelmez. Tam da bu yüzden siborg figürüne dair bu tür bir yorum Haraway'e bir miktar yabancı kalır. Bu çok önemli meselenin içerimleri bu sunuş yazısının kapsamının dışında kalmaktadır.

Haraway siborg kimliğini, bu tarz bir çelişkili parça-bütün ilişkisi üzerinden kuramsallaştırır: bir bütün etmeme, kendisiyle çakışık olmama, tamamlanmama hali olarak. Köken öyküleri ve selamet tarihleri bu sonluluk halinin aşılmasına, kaybedilmiş kökensel birliğin tamirine dairdir; halbuki siborgun kısmiliği, eşeyli üremeyle, çekirdek aileyle, doğaya dönmeyle, cemaatle kaynaşmayla yamanacak ya da bütünlenecek gibi değildir. Bu şekilde yaklaşıldığında siborg, bütünselleştirici kimliklerin dışlayıcılığını ifşa eden bir figür olarak karşımıza çıkacaktır. Haraway'in *kadın* kategorisinin sildiğini düşündüğü tekil deneyimleri ve bütünselleştirici olmayan birliktelik imkânlarını düşünürken renkli ırktan kadınlara atıfta bulunması da bununla ilgilidir.

Siborgun varlığını bütün etmeyen parçaların kısmi birliği üzerinden düşünmeye açmak ister istemez bir analiz sorusunu gündeme getirecektir. Bir varlığın ontolojik analizinden, o (karmaşık) varlığın bileşenlerinin ya da öğelerinin ne olduğunun listelenmesi ve bu bileşenlerin öylece bir arada olmaktansa nasıl bir bütün ettiğinin belirtilmesi beklenir. Siborg, paradigmatik olarak parça-bütün analojisi üzerinden iş gördüğünü söyleyebileceğimiz ontolojik analizi sınırlarına götüren bir figürdür: Onu "analiz" edebilmek için başka analojilere, başka metaforlara ihtiyaç vardır. Siborgun kumaşının dokunduğu ve birbirlerine çok yerden dolanan iplikler, onun "parçaları" olarak düşünülemez; siborgu, bir bütünde birleşen parçalar üzerinden düşünmek, onun kumaşındaki karmaşıklığı indirgemek, vücudundaki matlığı gidermek anlamına gelecektir. Haraway, düğüm düğüm olmuş bu iplikleri çözerek ayrıştırmaya değil, ilişkisellikleri içinde bu ipliklerin izlerini sürmeye, bunlardan yeni düğümler atmaya gayret eder. Bu açıdan bakıldığında, siborgun anlaşılırlığını tesis ederken başvurulan can alıcı kategorinin *ilişki* olduğu görülecektir. Haraway'in analiz sonunda çözünmeden kalan "nihai" bileşenlere alerjisi vardır, desek yeridir: Fırsat bulduğu her yerde analizin mümkün en küçük biriminin ilişki olduğunu dile getirir. İlişkiyi, şeyleştirmeden, deyim yerindeyse, bir isim olarak değil, bir fiil olarak düşünmeye çalışır Haraway. Onun için ilişkinin kendisi, ilişkiye girenlerden önceliklidir; parçalarla bütünlerin, öznelerle nesnelerin varlıklarının, girdikleri ilişkilerden önce geldiğini ve onlardan bağımsız olduğunu düşünmek, Whitehead'in ünlü ifadesini kulla-

nacak olursak, "somutluğun yerini şaşırmaktır". (Yeri gelmişken: Çok etkilendiğini söylediği üçüncü filozof, belki de onu en çok etkileyeni, Alfred North Whitehead'den başkası değildir.) Haraway'in ellerinde ontoloji, aşkın temellere, sabitlenmiş kategorilere ve şeyleşmiş ilişkilere dair değil, olumsal temellere, kısmi ve çok yönlü bağlantılara ve eklemlenmelere dair bir şey olur çıkar.

Görüldüğü gibi, analizin paradigmatik yöntemleri ve analojileriyle "çözülemeyen" siborg, aynı zamanda, Haraway'in ihtiyacını duyduğu ontolojik/politik analizin alternatif metaforunu, "model"ini de sunar. Artık analizin sınırlarındaki, hatta analiz olarak görülmesi bile güçleşen bir analizdir burada söz konusu olan – çelişkili ancak elzem olan uçları aynı anda tutmaya olanak tanıyarak tek bir uçtan ya da ara bir noktadan görünür olmayan imkânları açığa çıkaran bir ikili/çift görmeye dayalı bir tür "ucube" analiz:

> Bir perspektiften bakıldığında, siborg dünyası, bir kontrol ağının gezegene nihai olarak dayatılmasıyla, savunma adına girişilen bir Yıldız Savaşları kıyametinde cisimleşen nihai soyutlamayla, kadın bedeninin erkekçil bir savaş cümbüşünde nihai olarak temellük edilmesiyle ilgilidir. Başka bir perspektiften bakıldığındaysa, siborg dünyası, insanların hayvanlar ve makineler ile akrabalıklarından, ya da daima kısmi olan kimliklerden ve çelişik olan bakış açılarından korkmadıkları, yaşanmış toplumsal ve bedensel gerçekliklerle ilgili olabilir. Politik mücadele iki perspektiften de aynı anda görmek demektir çünkü her biri, diğerinden bakıldığında hayal edilemeyecek tahakkümleri ve imkânları açığa çıkarır. Tekli bakış açısı, ikili bakış açısından ya da çok başlı ucubelerden daha kötü yanılsamalar üretir (s. 54).

Bu analizin ucubeliğinin, çelişkili bakış açılarından bakma becerisini bünyesine katması yanında, bir veçhesi daha vardır: Eleştirel analizin ayrıştırması ve ayrı tutması beklenen şeyleri birbirine eklemlemeye, hatta karıştırmaya meyillidir Haraway. Disiplinlerarası çalışmaya sanki doğuştan yatkın gibidir; akademik disipliner ayrımların üzerinden atlayarak çalışmanın riskli olduğunun farkındadır ama yeni düşüncelerin ancak böyle filizlenebileceğine inanır.[5]

5. Bunun bir nedeninin, Haraway'in akademik formasyonunun ve çalışma ortamının disiplinlerarası niteliği olduğu düşünülebilir. Yale'da biyoloji doktorası yapmadan önce Colorado College'da zooloji, felsefe ve edebiyattan oluşan bir "üç anadal" programını bitiriyor Haraway. Önce Hawaii Üniversitesi'nde, ardından da Johns Hopkins Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü'nde çalıştıktan sonra da

Bu tarz bir disiplinlerarası yaklaşımla sadece "Siborg Manifestosu" nda değil, başka pek çok yazısında da karşılaşır; teknik olanı, metinsel olanı, organik olanı, mitik olanı ve politik olanı birbirinden ayırmaya çalışmak yerine, bunların nasıl birbiri içine göçtüğünden dem vurduğuna ve aralarındaki kesif ağsı örüntüler oluşturan ilişkilerin izini sürerek yirminci yüzyıl sonunda doğayla toplum arasındaki sınırların nerelerden, nasıl çizildiğini anlamaya çalıştığına tanık oluruz Haraway'in. Özel olarak siborg da, sınır ihlalleri yapan, pek çok sınırı bulanıklaştıran ve kendisi de bu bulanıklaşmadan nasibini alan bir sınır-figürüdür: Olgu ile kurgu (kurmaca), organizma ile makine, insan ile hayvan, fiziksel olan ile fiziksel olmayan, metafor ile düzanlam arasındaki sınırlar hep bulanıklaşır siborgun cisminde. Haraway'in, analizin geleneksel ayrıştırıcı araçları ile "ele aldığı nesneye" sadık kalamayacağını düşünmesine şaşmamalı.

Yukarıda anahatlarını çizmeye çalıştığımız analiz biçimini, "Siborg Manifestosu"nun sözcük dağarcığında en iyi niteleyen sıfat "ironik"tir çünkü Haraway ironiyi tam da çelişkili bakış açıları ve bütün etmeyen parçaların kısmi bağlantıları üzerinden düşünür: "diyalektik olarak bile ayrıştırılıp daha geniş bütünler haline getirilemeyen çelişkilerle ilgili, birbiriyle uyuşmayan şeyleri, hepsi de zorunlu ve doğru olduğu için bir arada tutmanın gerilimiyle ilgili bir şeydir" (s. 45) ironi; en genel anlamda, çelişkilerin kalbinde hayatta kalabilmeye dairdir. Burada çelişkilerin yüceltilmesi ya da estetikleştirilmesinin söz konusu olmadığının ve "çelişkilerin kalbinde hayatta kalmak" fikrinden de bu çelişkilerin izinin silinip üstünün örtülerek hayatı daha tahammül edilir kılmak gibi bir sonucun çıkmadığının altı özellikle çizilmeli. Ayrıca, bir bütünde aşılıp çözülemeyen ilişkilerin varlığı, Haraway'in düşüncesinin hiçbir uğra-

---

Amerika Birleşik Devletleri'nin öncü disiplinlerarası kurumlarından University of California, Santa Cruz'daki (UCSC) Bilinç Tarihi Bölümü'ne geçiyor. Halen bir parçası olduğu bu bölümde çalışmanın, düşüncesi ve yazısı üzerinde çok derin ve olumlu bir etkisi olduğunu her fırsatta belirtir ancak bu olumlu etkiyi sadece "meslektaş"larına bağlamaz – beraber çalıştığı ve düşündüğü kimseler arasında lisansüstü öğrencileri çok önemli bir yer tutar. Yapıtlarında lisansüstü öğrencilerinin çalışmalarına sıklıkla referans verdiğini görürüz: Örneğin, "Siborg Manifestosu"nda çalışmaları önemli bir yer tutan Chela Sandoval, Zoe Sofia ve Katie King hep Haraway'in doktora öğrencileridir.

ğında, aşılmaz, engin yarıkların varlığını ima etmez. Doğru, deneyimi mükemmelen temsil eden ortak bir dil hayalinin boş, hatta zararlı olduğunu iddia edecek, Wittgenstein'ın sözcükleriyle ifade edersek, dil oyunlarının çokluğunu verili alacaktır Haraway. Ancak çelişkilerin kalbinde hayatta kalma stratejisi olarak ironi, semantik göreciliğe saplanıp kalmak demek değildir; bilakis, çokdilli olmak demektir ironi, kısmi ve hesabı verilebilir tercümeler yapmak, tercümeleri itiraza açık ve iktidar ilişkilerine duyarlı tutmak demektir. (Diller arasında anlaşılırlığın tesisi için tam ve kusursuz tercümelere, önceden hazırlanmış eksiksiz karşılık kılavuzlarına ihtiyaç olmadığı nedense kolaylıkla unutulur.) Ne de olsa Haraway için tercüme, altta yatan anlamın saydamlığına ulaşmakla değil, bağlantıları açık tutmakla ilgili olacaktır; Haraway, diller ve janrlar arasında bu türden geçişler yapabilme, çok boyutlu okuryazarlıklar kazanabilme becerisi olarak tercümenin, (bilhassa toplumsal cinsiyetle ilgili olarak) "üretken gramerler" kurmaya dair bir potansiyel taşıdığını düşünür.

Anlayacağınız, ironinin şakaya gelir tarafı yoktur: Teknobilimin "postmodern" dünyalarını daha yaşanır kılacak tahayyüllerin ve birlikteliklerin oluşmasına katkıda bulunabilecek hamlelerden biridir ironi Haraway'e göre – en azından "Siborg Manifestosu"nu yazdığı dönemde. Haraway daha sonraları, "Manifesto"da "retorik bir strateji ve politik bir yöntem" olarak sahiplendiğini okuduğumuz ironinin, retorik bakımından tehlikeli ve okur için pek de adil olmayan bir strateji olduğunu, politik olarak da sinizme dönebilecek bir yöntem olduğunu fark edecektir. Yine de, bir eleştiri ve sahiplenme kipi olarak Haraway'in düşüncesinde varlığını hissettirmeye devam eder ironi; bu anlamda, bize miras kalan ve bizi yazan kategorilerin, metaforların, özel adların vb. önceden hayal edilmemiş kullanımlara açılacak şekilde sorgulanması ve sahiplenilmesiyle ilgili bir şeydir ironi.[6] Siborg figürünü yeni imkânlar açacak şekilde yeniden

6. Kendimizle ve başkalarıyla ilgili olarak anlattığımız öykülerin tarihsel özgüllüğüne ve maddi kesifliğine had safhada duyarlı olan Haraway'in, bir yere kadar, Richard Rorty'nin kullandığı anlamda da bir ironist olduğu iddia edilebilir. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da şöyle der Rorty: "'İronist' terimini... kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsallığıyla yüz yüze gelebilen kişiyi –bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir

dokumasının yanında daha genel olarak Haraway'in Marksizmle ve feminizmle olan ilişkisinde de kendini hissetiren bir şeydir bu. Bir taraftan feminizmlerin ve Marksizmlerin pek çok türünü, teknobilimin toplumsal ilişkileriyle yapılanan dünyalardaki çelişkilerle üretken şekillerde baş edemeyen bütünselleştirici birlik, kimlik ve deneyim tahayyülleri sunduğu için eleştirirken diğer bir taraftan "tahakküm enformatiği"nin yön verdiğini söylediği Yeni Dünya Düzeni A.Ş.'de kadınların durumunu ele alırken feminist ve Marksist eleştiri ve analiz kaynaklarından faydalanmaktan geri durmayacaktır. "Manifesto"ya "feminizme, sosyalizme ve materyalizme inanan ironik bir politik mit kurma çabasında" olduğunu söylerek başlaması boşuna değildir (s. 45).

Dolayısıyla, bu ironik sorgulama ve sahiplenme tarzında söz konusu olan, postmodern hali karakterize eden kutlayıcı ya da karamsar tonda sınır ihlallerini ve ikiliklerin birbiri içine göçüşünü öylece verili almak değil, düşüncenin ve eylemin ufkunu belirleyen ikili karşıtlıklar sisteminde olmadık eşleştirmelerle kısa devreler yaptırmak, yerleşik söylemlerin anlam üretme prosedürlerini sekteye uğratacak metaforlar dokumaktır. Bir metafor dokumak, dili, halihazırdaki bir dil oyununda yeri ve karşılığı olmayan bir şekilde kullanmaktır. Bu haliyle, bir anlaşılırlık ve okunaklılık sorunu olarak karşımıza çıkar metafor; dillerle bedenlerin, düşünceyle maddiyatın ilişkini sorunsallaştırır.[7] Haraway pek tabii ki bir metafor ola-

---

şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişiyi– adlandırmak için kullanıyorum" (1995: 17). Özetle, hiçbir sözcük dağarcığının nihai olmadığını düşünen kişidir ironist. Haraway'in aşkın temellere ve teleolojik tarih anlayışlarına karşı olan alerjisinde ironinin bu türünden de bir tutam olduğu söylenebilir.

7. Haraway'in metaforlara olan ilgisi biyoloji doktorası yaptığı yıllara uzanır. Doktora esnasında kültürel ve düşünsel bir söylem olarak biyolojiye ilgisi artarken laboratuvar pratiğinden giderek soğumaya başladığım fark eder. Nitekim daha sonra *Billurlar, Dokumalar, Alanlar* (Haraway ve Gilbert 2004) adıyla kitaplaştıracağı tezi de deneysel olmayacak, kendi ifadesiyle bilim tarihi, felsefe ve biyoloji arasında bir melez olacaktı. 1970 ile 1972 arasında yazdığı bu tezde deneysel biyolojide deneylerin şekillenmesinde metaforların oynadığı role eğilmiştir Haraway. Özelde, gelişimsel biyolojide yirminci yüzyıl boyunca akışkan, billur ve alan gibi metaforların, dirimselcilik ve mekanikçilik karşısına organikçi bir alternatif çıkmasında nasıl bir rolü olduğuna ve bu indirgemeci olmayan organikçi metaforların yirminci yüzyıl biyolojisine genel etkisinin ne olduğuna bakar.

rak siborgu hem bugünü ("teknobilimsel şimdiyi") anlamak hem de anlamlı alternatifler tahayyül etmek için kullanmak ister. Ancak bunun da ötesinde, metaforik anlamla düzanlamın arasındaki ayrımın bulanıklığına işaret eden bir metafordur siborg aynı zamanda, metaforluğun sınırındaki bir metafordur. Bu haliyle, standart anlam üretme prosedürleri bakımından okunaklı olmayan bir kör nokta gibidir; yeni anlamlılık/anlaşılırlık imkânlarını açığa çıkaracak bir okuryazarlığın çıkış noktası işte böyle bir kör nokta olmalıdır Haraway'e göre.[8]

Köken öykülerinin doğallığını bozan, teknobilimsel pratiği ve politik eylemi şekillendiren anlatıları, bunların mitik altyapılarını açığa çıkararak yapıbozuma uğratan Haraway'in eleştirel analizi ve muhalif siyaseti yine de, öykü anlatımına, mit inşasına ve figürasyona duyulan ihtiyaçtan ve inançtan hareket eder. O kadar ki, başından sonuna bir göz atıldığında Haraway'in yapıtının figürlerle (siborg, primat, mütevazı tanık, DişiAdam©, OnkoFare™, vampir, yoldaş türler vb.) dolup taştığı, bu figürlerin akrabalıklarının da sıklıkla inceleme konusu yapıldığı görülecektir. Haraway için figürler, mesken tutulabilen performatif imgelerdir – ihtilaflı dünyaların yoğunlaşmış haritalarıdır. Figürlerde, umutlarla endişelerin toparlandığını, imkânlarla tehlikelerin görünür olduğunu belirtir Haraway; insanların, halkların hayat memat meselelerini neyin, nasıl derleyip toparladığının, figürleri ciddiye almadan anlaşılamayacağını düşünür. Haraway, aynı anda hem imgeselliği hem maddiliği içinde figürler üzerine yaptığı vurgunun, küçükken aldığı Hıristiyan eğitiminden miras kalmış olabileceğini pek çok yerde dile getirir. Ancak

8. Tabii, hiçbir metafor ebediyen bir kör nokta olarak kalacak değildir; halihazırda kullanımda olan çoğu metaforun metaforluğu da göstermeliktir zaten: Metafor denerek yaftalanan çoğu şey, hazır anlamları haiz "ölü" metaforlardır. Bunun farkında olsa da metaforlara olan düşkünlüğünü "Primat Revizyonları"nda şöyle dile getirir Haraway: "Sözcüklerin kendilerine, beklenmedik şeyler yapan kesif, canlı, fiziksel nesneler olarak sözcüklere âşığım. [...] Tohumdur sözcük – öncüdür, fırsatçıdır, hayatta kalmayı bilir. Sözcüklerden mecazi tarafları çekip atılamaz. Herkesin sıklıkla kullandığı sözcükler söz konusu olduğunda mecazi, metaforik nitelikler unutulur; böyle bir sözcüğün, metaforluğu bakımından, sesi soluğu kesilmiştir ya da ölmüştür, diyebiliriz. Ancak bir sözcüğün mecazi niteliği her an, en düz akıllımız için bile eşyaya canlılık katmak üzere kuvvetle gün yüzüne çıkabilir" (s. 198).

figürün ontoteolojik belirleniminin ötesine de geçmek istemektedir – ya da başka bir ifadeyle, figürün, anlamın ontoteolojik temellenişi ve örgütlenişindeki (Tanrı, insan ya da özne figürlerinde olduğu gibi) suçortaklığını bertaraf edecek bir hamle yapmaya çalışmaktadır. Bilgi, pratik ve iktidar evrenlerinin haritalarını taşıyan figürlerden, teknobilimsel anlatılara damgasını vurduğunu düşündüğü sekülerleşmiş Hıristiyan realizminin mahşeri felaketlerine ve selamet tarihlerine atıfta bulunmayan bir teknobilimsel okuryazarlık geliştirmeyi arzular. Haraway'e göre, temsiliyetçi ya da taklitçi olmayan bir figürasyon mümkündür; figürler, bir tek mecazi olmaktan alıkonamazlar. "Mecaz"ın İngilizce karşılığı olan "trope"un Yunanca aslı "tropos"a dönerek buradaki "dönme, dönüş" anlamını açığa çıkarır Haraway. Bir fiil olarak da (*trepein*) ana yoldan çıkma, sapma, dönüş yapma, dolanma, bir yere dosdoğru gidememe – "düz" anlamı yolundan saptırma– anlamları duyulur olur bu hamleyle. Haraway'in elinde figürler, deneyimi mükemmelen temsil etme vaadindeki dilleri, kesintisiz ve dolayımsız sürmesi beklenen enformasyon akışını, dünyayı ve bedenleri baştan aşağı nakşeden kodu sekteye uğratan şeyler haline gelirler. Siborg örneğinde olduğu gibi figürler, birlikteliği bir öz üzerinde temellemedikleri gibi anlamın müşterekliğini ayrıcalıklı bir sözcük dağarcığından ya da evrensel bir gramerden hareketle kurmazlar; tekil ve çoklu eklemlenmelerin indirgenmeden derlenip toparlanmasıdır burada söz konusu olan.

Haraway, "Siborg Manifestosu"nun sonlarında tam da bu nedenle feminist bilimkurguya döner: Janrların ve dillerin sınırlarında vuku bulan bu yazıda Haraway, selamet tarihinde tamamlanmayan köken öykülerinin, özsel bir kaynaşma mitine dayanmayan birliktelikleri sözünü duyar.[9] Bilimkurgudan ödünç alınacak siborg figürlerinin de pekâlâ, politik tahayyülleri, bilhassa beden, kimlik ve birliktelik meseleleri bağlamında, canlandırmak için kullanılabileceğini düşünür Haraway. Sonuçta Haraway'in yüzünü ütopik bilim-

9. Haraway, benzer bir hamleyi *Primat Vizyonları: Modern Bilim Dünyasında Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Doğa* (1989a) kitabında da yapar ve primatolojinin yirminci yüzyıl sonlarındaki durumunu anlamak ve ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı bir feminist primatolojinin neye benzeyebileceğini hayal edebilmek için bilimkurguya başvurur. İşin aslı bilimkurgu, Haraway'in düşüncesinin can damarlarından biri olmayı hiç bırakmayacaktır.

kurgudan tarafa dönmesi, siborgun, düşüncesine damgasını vuran temel bir soruyla –sadece kadınlar için değil, "herkes" için daha yaşanır dünyaların mümkün olup olmadığı sorusuyla– ilgili bir şey olduğuna işarettir. Yapıtı boyunca karşımıza çıkacak olan figürler, başka şeylerin yanında, hep bu sorunun etrafında dönecek, daha yaşanır dünyaların mümkün oluşuna dair (iyimserliği değil) *umudu* taşımaya çalışacaklardır.

*

"Siborg Manifestosu"nun genel alımlanışıyla ilgili olarak Haraway'i en çok rahatsız eden şeylerden biri, tarihlerin olumsallığı, kimliklerin kısmiliği, anlatıların parçalılığıyla ilgili söylediklerinin, pek çokları tarafından nesnellik fikrini zayıflatan göreci bir postmodern tonda okunmuş olmasıdır. (Hoş, belki de suçun bir kısmını Haraway'in "ironik" üslubunda aramak gerek.) Haraway'i yerenlerin de övenlerin de sarıldığı bu okumayı düzeltmek ve "Siborg Manifestosu"yla açtığı düşünceyi feminist bilim çalışmalarına taşımak, 1987 tarihli "Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı" metninin (s. 91-119) esas gayelerindendir. Bu metniyle Haraway, "Manifesto"da ona "modern Hıristiyan yaradılışçılık eğitimi bir çocuk istismarı olarak görülüp onunla mücadele edilmelidir" (s. 49) gibi bir söz söyleten görecilik karşıtı içgörüyü açımlayarak feminist teknobilim çalışmaları için kullanışlı bir nesnellik kavrayışının taslağını çıkarmayı hedefleyecektir.

Haraway'in bilimsel nesnellikle ilgili olarak açtığı tartışma, feminist epistemolojiler bağlamında değerlendirildiğinde daha anlamlı olacaktır. Bilindiği gibi feminist epistemolojiler, toplumsal cinsiyetin bilgi öznesiyle ve bilginin üretim ve değerlendirilme süreçleriyle olan ilişkisini inceleyerek bir taraftan bilgi kavramının analizi, gerekçelendirme, nesnellik, algı, epistemik faillik gibi bildik epistemolojik sorunlarla uğraşırken diğer bir taraftan da geleneksel anlamıyla bilginin kaynağı, doğası ve sınırlarını incelediğini söyleyebileceğimiz epistemolojinin evrenselci, (toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, vb. bakımından) yansız ve normatif çerçevesini sorguya açmaya çalışmaktadır. Bilim ve bilim felsefesi bağlamındaysa, kadınların bilimsel topluluklardaki yerleri, epistemik otorite yapıları,

bilimsel nesnellik ve akılsallık idealleri, bilimsel araştırmada toplumsal ve siyasal değerlerin yeri gibi konuların feminist epistemologlar tarafından sorunsallaştırıldığını görürüz. Haraway'in "Konumlu Bilgiler"deki tartışması, feminist epistemoloji ve bilim felsefesinin sorularının pek çoğunun üstünden geçse de esasen nesnellik sorunu etrafında dönmektedir. Bu bağlamda Haraway'in özellikle feminist bakış açısı epistemolojisiyle diyalog içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Feministlerin dönüştürerek sahiplendikleri bakış açısı (*standpoint*) nosyonunun kökleri Karl Marx'a uzanır.[10] Belirli bir Marx okuması üzerinden çıkarılan, kapitalist sınıf toplumunun gerçek yapısının nesnel olarak sadece tek bir sınıf konumundan –işçi sınıfının konumundan– görülebileceği, yani proletaryanın bakış açısının burjuvazinin bakış açısından epistemolojik anlamda üstün olduğu fikri bazı feministlere ilham kaynağı olmuştur. Tarihsel materyalist gündemlerle ya da başka niyetlerle, feministlerin bu bakış açısı fikrinden çıkardıkları asgari ders, toplumsal konumun, kimin neyi bilebileceğini belirlediği ve bazı perspektiflerden, özellikle de toplumsal hiyerarşilerin tepesindekilerin perspektiflerinden, ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun, insanların birbirleriyle ve doğayla girdikleri ilişkilerin gerçek niteliğinin görünürlüğünün önünde *sistematik* engeller yer aldığı fikri olmuştur.[11] Bu hiyerarşilerin altında kalmış olanların yaşantıları, halbuki, birtakım can alıcı sorunları görünür kılıp yeni araştırma gündemlerini mümkün kılabilmeleri anlamında, bilgi projelerine başlangıç noktası teşkil etmeye daha elverişlidir. İşte bu içgörüden hareketle feministler, toplumsal cinsiyetle ilgili meselelerle ilişkili olarak kadınların bakış açılarının, ataerkilliği meşrulaştıran ya da cinsiyet ayrımcısı varsayımları olan kuramlara nazaran epistemolojik bir ayrıcalığı olduğunu iddia ederek bakış açısı fikrinden, fallokratik tahakküm başta olmak üzere bütün tahakküm biçimlerini anlamak ve bunlara karşı durmak için

10. Ayrıca, "bakış açısı" ile karşılamaya çalıştığımız "standpoint" de İngilizceye, bakış açısı, görüş, tavır anlamına gelen Almanca "Standpunkt"un tercümesi olarak girmiştir. "Konum" diye de karşılayabileceğimiz bu sözcüğü, "situatedness"ın karşılığı olarak kullandığımız "konumluluk"tan ayırt edebilmek için "bakış açısı" olarak tercüme etmeyi uygun bulduk.

11. Bkz. Nancy Hartsock (1998).

epistemolojik bir araç devşirmişlerdir.[12]

Ünlü *Feminizmde Bilim Meselesi* kitabıyla (1986) bu literatüre önemli katkılar yapan ve Haraway'in "Konumlu Bilgiler"deki esas muhataplarından olan Sandra Harding, bakış açısı nosyonuna, daha güçlü bir bilimsel nesnellik anlayışı geliştirmek üzere başvurur. Nesnelliğin öznellikten kopuş nispetinde arttığını düşünen geleneksel anlayışa karşı Harding, bilimsel nesnelliğin, bilgi öznelerinin toplumsal konumluluğunu (deneyimlerini, değerlerini...) bilgi üretiminin dışında tutarak değil, konumluluğu sistematik bir kaynak olarak kullanıp belirli toplumsal konumlardan –marjinalize olmuş toplumsal grupların konumlarından– hareket ederek azamileştirilebileceğini savunur. Harding'e göre, bir kurum olarak bilimin bünyesindeki (cinsiyet ayrımcısı, erkekmerkezci, etnosantrik vb.) önyargılar ve bilimsel topluluk içindeki iktidar yapıları bu konumlardan daha okunaklı hale gelecek ve böylelikle bunların araştırma programlarına ve sonuçlarına yansımasının önüne geçilebilecektir. Ayrıca, bu konumlardan, bilhassa ezilmiş grupların yaşantılarıyla ilgili, başka türlü gündeme alınmayabilecek can alıcı sorunlar ve somut ilişkiler de görünür olabilecektir. (Feminist bilim eleştirisinin özellikle biyoloji ve toplum bilimlerinde etkili olmasının nedenini bu içgörülerde aramak gerek.) Harding'in güçlü düşünümsellik olarak güçlü nesnellik fikrini öne çıkarması boşuna değil: Nesnelliği azamileştirmenin yolu, bilgi öznesini de bilgi nesnesi olarak düşünmekten, yani biliminsanını ve mensubu olduğu epistemik topluluğu eleştirel olarak incelemekten geçer Harding'e göre; bu eleştirinin en ideal başlangıç noktaları da, dışlanmışların ya da kenara itilmiş olanların konumlarıdır. Bu yolla nesnelliği artırarak Harding, tarihi bir kaynak olarak kullanıp ezilmişlerin yaşantılarından başlayarak salt onlar için değil herkes için faydalı bir bilim oluşturmanın mümkün olduğunu düşünür.

"Feminist nesnellik, basitçe, *konumlu bilgiler* demektir," diyerek (s. 100) kendi pozisyonunu özetleyen Haraway'e, bu tartışmadan çok şey miras kalacaktır. Feminist bilim eleştirisi için kullanışlı bir nesnellik anlayışı ortaya koyabilmeyi umarak feminist episte-

12. Genel olarak feminist epistemoloji ve bilim felsefesi, özel olarak da bakış açısı epistemolojisi için başvurulabilecek İngilizce bir kaynak olarak bkz. Elizabeth Anderson (2004).

moloji ve bilim felsefesinin en merkezi kavramlarından olan bilginin ve bilgi öznesinin konumluluğu fikrini geliştirmeye çalışır Haraway. Böyle bir girişimin kapılabileceği iki ayartı olduğundan söz eder. Bir tarafta, *bütün* bilgi iddialarının tarihsel olumsallığını ve özgüllüğünü öne çıkaran ve kayda değer bir eleştirel potansiyel barındıran radikal toplumsal inşacılığın korkutucu bir göreciliğe çıkabilmesi ciddi bir sorun teşkil eder. Bilimi "ihtilaflı bir metin ve bir iktidar alanı"na indirgemenin sonuçları vahimdir. Ayrıca, bilimsel bilginin tesisinde iş başında olan anlam üretme teknolojilerinin ve iktidar hamlelerinin farkında olmak bir şey, bilimsel pratiği retoriğe, dünyayı da toplumsal inşaya indirgemek başka bir şeydir. Diğer taraftan, Haraway'in feminist bakış açısını da dahil ederek "eleştirel feminist ampirizm" dediği yaklaşımsa, daha işe yarar bir nesnellik öğretisine ulaşmaya çabalarken kadınların ezilmişliklerinde, epistemolojik ayrıcalığın ontolojik zeminini arama ve bütünselleştirici bir perspektiften hareket etme gibi bir tehlikeyle karşı karşıyadır. Halbuki, Haraway'in bilimde ve bilim çalışmalarında anlamak istediği şey, "bilimin olguları ve açıklayıcı kuramsal gücü ile iflah olmaz şekilde mecazi olan, tarihsel olumsallık taşıyan, pratik maddeselliğinin *eşzamanlılığıdır*" ("Düzende Dönüşüm", s. 202). Dolayısıyla, özlemini duyduğu nesnellik anlayışının, bu iki ucun ayartılarından da sakınarak birbiriyle uyuşmaz görünen iki talebe cevap verebilmesi gerekir: Bir taraftan bilgi iddialarının ve bilgi öznelerinin radikal tarihsel olumsallığını teslim ederken diğer taraftan kendisiyle ilgili anlatılardan bağımsız "gerçek" bir dünya fikrinden ve bu dünyayla ilgili daha iyi anlatılar ve izahlar oluşturma vazifesinden de vazgeçmemek can alıcı önemdedir. Başka bir deyişle Haraway, bilimin nesnel birtakım doğrulara ulaşabileceği fikrini, nesnelciliğe de epistemik göreciliğe de düşmeden, koruyabilmek ister. Bunu başarmak için tam da bu noktada metaforları değiştirmeyi teklif edecektir.

Haraway'in aklındaki metafor, bilmenin metaforu olarak görmedir.[13] İşin aslı, feminist söylemde imtinayla yaklaşılan, hatta hor

13. Metnin, görme meselesinin tartışıldığı, "Görme Israrı" başlıklı bölümünün (s. 100-13), metnin geri kalanından nispi bir bağımsızlık kazandığına, çokça alıntılanan bu bölümün zaman içinde görsel kültürle ilgili derlemelerinin olmazsa olmazı haline geldiğine dikkat çekmekte fayda var.

görülen bir duyudur görme. Göz, gördüğüyle arasına mesafe koyup kendisini görünenden yalıtabilen bir organ olarak öne çıktığından görme, nesnelleştirmeyle ve hükmetmeyle ilişkilendirilmeye diğer bütün duyulardan daha yatkın olagelmiş, Batı'nın duyular hiyerarşisinin tepesinde yer almıştır. Haliyle, görsel algıyla zihinsel idrak, görünürlükle bilinirlik arasında kurulan analojilerin Batı felsefe geleneğini hangi suretlerde, ne kadar derinden katettiği ve Batı felsefesinin fallogosantrizmiyle görsel metaforların epistemolojideki merkeziliği arasında ne tür bir ilişki olduğu pek çoklarınca tartışma konusu yapılmıştır. Haraway, görsel metaforumuzu değiştirerek bilgiyi nesnelcilikle görecilik ikiliğine saplayan geleneği dönüştürmeyi ve eleştirel feminist bilim projelerine uygun bir nesnellik öğretisi geliştirmeyi umar. Ancak pek çoklarından farklı olarak Haraway, bilmenin yeni metaforu olarak farklı bir duyuyu sahiplenmez; hatta, feminist literatürde görmeyle dokunma arasında kurulan, görmenin peşinen kötülendiği karşıtlıkları basmakalıp bulur.[14] Zorunlu olarak fallik bir duyu olduğunu düşünmediği görmeyi ıslah etmeye ve yeni kullanımlara açmaya çalışır. Bunu da görmenin her türlüsünün bedenli olduğunu vurgulayarak yapacaktır. Konumlu bilgiler fikri, işte bu bedenli görmeyi feminist nesnelliğe bağlayan köprü olacaktır.[15]

14. Başka bir yerde de görme ile dokunma karşıtlığının kayıtlı olduğu ideolojik karşıtlıklar sistemine dikkat çeker: "Dokunma ve görme imleyenleri arasındaki ideolojik karşıtlık sistemi, modern Batı kültüründeki politik ve bilimsel tartışmalar için ısrarla esas teşkil etmeye devam eder. Bu sistem; beden ile makine, doğa ile kültür, dişi ile erkek, güney ile kuzey, renkli ile beyaz, geleneksel ile modern ve yaşantı ile baskın nesneleştirme arasındaki ideolojik gerilimi detaylandıran bir anlamlar sistemidir" (s. 293). Görmeyi bedenliliğe, maddeselliğe, tenselliğe karşı konumlandırmadan kazanmaya çalışmanın getirisinin hiç de az olmayacağının altını çizer gibidir Haraway.

15. Görmenin iktidarla olan ilişkisinin farkında olan Haraway'in, yeniden kazanmaya çalıştığı görmeye kaybettiği masumiyeti vermek gibi bir işin peşinden koşmadığı da ayrıca not düşülmeli. Tek, sabit ve bedensiz bir gözden bakarak mekânı geometrikleştiren, dünyayı ehlileştiren Kartezyen perspektifin disipline edici tarafına ve modern toplumsal cinsiyetin üretimindeki rolüne, "Cenin: Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum" metninde Albert Dürer örneğinde Rönesans resmiyle ilişkili olarak değinir: düzensiz bedenlerin (çıplak kadının) disiplin altına alınması, disiplinli sanata ve bilime nesne kılınması. "Konumlu Bilgiler"de de gözün protezleri olarak iş görerek göze doymak bilmez bir hareketlilikle her yerde olma imkânı tanıyan görselleştirme teknolojilerinin bir listesini verir ve ek-

Basit gibi duran bir içgörüdür Haraway'i harekete geçiren: Görmek, her zaman belirli bir yerden, belirli bir bedenden, o beden olarak görmektir; aynı anda her yerden görülemeyeceği gibi, hiçbir yerde olmadan görmek de mümkün değildir.[16] Görme metaforunu bu doğrultuda bilgi meselesine uyarlamak zor olmaz: Nesnel sıfatını Haraway'e göre bir tek konumlu bilgiler hak eder.

Tercih ettiğimiz bu konumlanma, en bariz bütünselleştirici bilimsel otorite iddiaları kadar göreciliğin çeşitli biçimlerini de düşman bilir. Ancak göreciliğin alternatifi, bütünselleştirme ve tekli görü değildir asla. [...] Göreciliğin alternatifi, kısmi, konumlanabilir, eleştirel bilgilerdir. [...] Görecilik, eşit şekilde her yerde olduğunu iddia ederken hiçbir yerde olmamaktır. Konumlanmanın "eşitliği", sorumluluğun ve eleştirel soruşturmanın inkârı anlamına gelir. Nesnellik ideolojilerindeki bütünselleştirmenin aynadaki kusursuz aksidir görecilik; her ikisi de konumda, bedenlilikte ve kısmi perspektifte kayda değer hiçbir şey görmez; her ikisi de iyi görmeyi imkânsız hale getirir. Görecilik ve bütünselleştirmenin ikisi de her yerden ve hiçbir yerden eşit ve tastamam bir görü vaat eden tanrılık hileleridir, Bilim'i kuşatan retoriğin yaygın mitleridir (s. 104-5).

Haraway, daha nesnel bilgi projeleri için ezilmişlerin konumlarının daha iyi başlangıç noktaları sunabileceği konusunda bakış açı-

---

ler: "Bu teknolojik şölende görme, denetimsiz oburluktur; her türlü perspektif yerini, artık sadece mitik şekilde tanrıya özgü olan, her şeyi hiçbir yerden görme hilesiyle ilgili olmakla kalmayıp bu miti gündelik pratik haline getirmiş olan sonsuz hareketlilikteki bir görüye bırakır" (s. 101). Görsel fenomenlere olan duyarlılığı, gözün her yerdeliğinin ve bu kapsayıcı görünürlüğün gözetimle ve iktidarla olan ilişkisinin yanında, görünürlüğün alanından dışlananları da dikkate almasına yardımcı olur Haraway'in. "Cenin"in sonlarında Nancy Scheper-Hughes'un çalışmasından hareketle notunu düştüğü kayıp cenin ve bebek imgeleriyle ilgili olarak şöyle der örneğin: "Modern iktidar-bilgi ağlarının disipliner rejimlerinin görselleştirme aygıtlarından dışlanmış olanlar için, *gözümüzü başka tarafa çevirmek* de, biyopolitik devletin tebasını inceleyen her şeyi gören panoptikon kadar ölümcül olabilir" (s. 335). Görmenin ve görünürlüğün koşulları, uzlaşımları, sınırları ve seçiciliği, Haraway'in terimleriyle, masumiyetten uzak hayat memat meseleleridir.

16. Belki tam da bu noktada Haraway'in görmenin bedenliliğini vurgularken, "Siborg Manifestosu"nun da bir uzantısı olarak, bu bedenliliği salt organik olarak düşünmediğinin altı çizilmeli: Görselleştirme teknolojileri ve görsel protezlerle sürekli dolayımlanan bir görmedir burada söz konusu olan. Yine de, fenomenolojik bir yaklaşımın eksikliği, bedenlilikle konumluluk arasındaki ilişkinin yeterince kurulamamasında kendini gösterir.

sı kuramcılarıyla hemfikirdir. Ancak Haraway, ezilmişlerin bakış açılarının, otomatikman nesnel görüş sağlayan ya da ilerici politikaların önünü açan "masum" konumlar olarak görülmemesi gerektiğinin altını ısrarla çizer: "Ezilmişlerin konumlan(dırıl)maları, eleştirel incelemeden, çözümlemeden, yapıbozumdan ve yorumdan, yani, eleştirel soruşturmanın göstergebilimsel ve yorumbilgisel biçimlerinden muaf değildir" (s. 104). Ezilmişlerin konumlarının bir ayrıcalığı ya da önceliği varsa bunun nedeni "her türlü bilginin eleştirel ve yorumsal çekirdeğinin inkârına diğer konumlardan daha az meyilli olmalarıdır. ... 'Ezilmiş' bakış açıları, dünyaya dair daha uygun, devamlılığı olan, nesnel, dönüştürücü izahlar vaat eder göründükleri için tercih edilirler. Fakat *nasıl* aşağıdan görüleceği, en az 'yüksek' teknobilimsel görselleştirmeler kadar bedenler ve dil bakımından, görmenin dolayımları bakımından da becerikli olmayı gerektiren bir sorundur" (s. 104). İşte tam bu noktada, Haraway'in Hartsock'tan ödünç alarak geliştirdiği can alıcı bir fikir görünür olur: Bakış açıları, belirli toplumsal konumlara mıhlanmış, verili perspektifler değil, geliştirilmesi gereken araçlardır.[17] "Bakış açısı kuramları, farklı insan türleri için ayrılmış özel bir alan, sadece mağdurlara açık doğuştan gelen bir bilgi ya da özel bir savunma değildir. Hartsock'un soyundan gelen feminist kuramda bakış açıları; her zaman sıkıntılı, masumiyetsiz, söylemsel, maddi, kolektif pratiklerden kurulan ve daha az yanılgılı bilgiyi hepimiz için mümkün kılan konumlu toplumsal-tarihsel-bedenli deneyimden dokunmuş bilişsel-duygusal-politik kazanımlardır" ("Cenin", n. 32).

Bakış açısı kavramını bu şekilde ele aldığından Haraway için, bakış açısı epistemolojisi için sorun olagelen bir meselenin etrafından dolaşmak mümkün hale gelir. Bir kere belirli grupların bakış açısının (belirli meseleler bağlamında, başka bakış açılarına nazaran) epistemolojik ayrıcalığından söz edildi mi bu ayrıcalığın zemininin nerede aranacağı sorusu ister istemez gündeme gelecektir. Türlü türlü deneyim, bu soruya yanıt olarak ortaya atılmıştır: ezil-

17. "Bakış açısı, dünyaya dair daha iyi (daha nesnel, daha özgürleştirici) izahlar sunmayı mümkün kılan teknik ve kuramsal bir araç... [ve] alternatifler yaratmanın kuramsal olanaklılık koşullarıyla ilgili bir şeydir" (Nancy Hartsock 1999: 23).

me, sömürü, marjinalleştirilme, dışlanma, nesneleştirilme, psikolojik gelişim... Buradaki sorun, bu deneyimleri ve bu deneyimlerle ilişkili özne konumlarını ontolojikleştirme ve epistemolojik ayrıcalığın temellerini de bu deneyimlerde bulma tehlikesinde yatmaktadır. Haraway, işin çehresini yine görmeye atıfla değiştirir: "Ezilme, ontolojiye zemin teşkil edemez; ancak görsel bir ipucu olabilir" (s. 107). Dolayısıyla, araç olarak bakış açılarının epistemolojik ayrıcalığından değil de epistemolojik *avantajından* söz etmek daha anlamlı olacaktır: Söz konusu olan belirli deneyimlerin sağladığı ontolojik geçerliliğin zeminini sunduğu epistemolojik ayrıcalıklar değil, aynı anda hem yapısal hem stratejik olan ve daha iyi görmeyi sağlayan ama bunun daimi garantisini vermeyen avantajlı konumlar, bakış açılarıdır. Hiçbir konumdan dolaysız ve doğrudan görü yoktur bu anlayışa göre: "Görmek için görme araçları gerekir; optik de bir konumlama politikasıdır. Görme araçları bakış açılarını dolayımlar; ezilmişlerin bakış açıları da doğrudan görüş sağlamaz" (s. 107). Örneğin feminist bakış açısı dendiğinde, ne kadınların "kendiliğinden" sahip olduğu ne de sadece kadınların sahip olabileceği bir bakış açısından söz edilir. Ne var ki, herhangi bir konuma herkesin her an girebileceği anlamına da gelmez bu; "hareketinizin hesabını vermeden her istediğiniz seyir noktasına yeniden kurulamazsınız" (s. 106): Görme imkânlarının ve görselleştirme hamlelerinin iktidara dair şeyler olageldiklerinin farkındalığını taşıyan bir sorumluluk ve hesap verebilirlik fikrinden ayrı düşünülemez böyle bir nesnellik anlayışı. Görmenin ve bilmenin konumluluğu, kişinin hem kendi konumundan ("Kendi kendine özdeşlik, kötü bir görsel sistemdir" [s. 106]) hem de başkalarının konumlarından görebilme becerisini kazanmasının can alıcı önemi ve riskleri hususunda ısrarcı ve dikkatli olmayı gerektirir. "Kenarlardan ve diplerden görme kabiliyeti kazanmak kazançlı bir yatırım olacaktır. Ama bu noktada, daha az muktedir olanların konumlarından görme iddiası taşırken onların görüşünü romantize etme ve/veya sahiplenme tehlikesi söz konusudur. Aşağıdan görmek, 'biz' bastırılmış bilgilerin yeraltmdaki engin diyarını 'doğal olarak' mesken tuttuğumuzda bile, kolay öğrenilen ya da sorunsuz bir şey değildir" (s. 104).

Bilgi öznesinin kavranışıyla ilgili içerimleri olan bir kendilik meselesi de burada kendini hissettir: Konumluluk basitçe yerle ya

da kimlikle, şurada ya da burada, şu ya da bu "olmak"la ilgili bir şey değildir. Bu anlamda, konumlu bilgiler fikrinin "Siborg Manifestosu"ndaki kimlik politikası eleştirisini takip ettiğini görmek zor değil: "Toplumsal cinsiyet, ırk, ulus ya da sınıf tarafından yapılanan ayrıcalıklı (ezilmiş) konumların hepsinde birden, yahut birinde tamamen 'olmak' mümkün değildir, ki eleştirel konumlara dair kısa bir listedir bu. 'Tam' ve bütünsel bir konum aramak, muhalif tarihin, feminist kuramda kimi zaman özselleştirilmiş Üçüncü Dünya Kadını olarak karşımıza çıkan, fetişleştirilmiş mükemmel öznesini aramaktır" (s. 107). Hiçbir durumda bir toplumsal yüklem tastamam ve sorunsuzca örneklenmediği gibi, tek bir yüklem de herhangi bir toplumsal varoluşu baştan aşağı belirleyemez, kurgulayamaz. Haraway'e göre konumluluk, yüklemlerin bu bütün etmeyen, yer yer çelişkili olabilen kesişiminde yer almayla ve "bilgi öznesi" olarak dünyadaki varoluşumuzun bu kesişimsellikten geçmesiyle ilgili bir şeydir; "öznelliğin çok boyutlu topoğrafyası" derken kastettiği de budur.[18] Böylelikle Haraway marjinalliği, sabit ayrımlara izin veren iki boyutlu merkez-kenar geometrilerinden daha karmaşık, daha çok boyutlu geometrilerle düşünme/görselleştirme imkânını açmış olur: "Çok nadiren sadece tek bir tür standart ve tek bir tür göreli marjinallik aynı anda iş başında olur. Standartlardan birine uymayan bir grup, bir başka açıdan imlenmemiş, standart ya da baskın grup olabilir" (s. 326).

Haraway konumluluk meselesini, özellikle de "siborg konumu" dediği şeyi, ancak "Ucubelerin Vaatleri: Uygunsuz/laşmış Ötekiler İçin Bir Yenilenme Politikası" gibi daha sonraları yazacağı metinlerde, Trinh Minh-ha'nın "uygunsuz/laşmış ötekiler" ("*inappropri-*

18. "Öznelliğin topoğrafyası çok boyutludur; haliyle görmeninki de. Hangi surette gelirse gelsin bilen benlik kısmidir, hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış, öylece mevcut ve kökensel değildir; parçaları her daim kusurlu bir şekilde tutturulmuştur ve tam da *bu yüzden* başkasıyla bir araya gelebilir, o başkası olduğunu iddia etmeden onunla beraber görebilir. Nesnelliğin vaadi buradadır işte: Bilimsel bilgi öznesi konumu, kimlik konumu değil, nesnellik, yani kısmi bağlantı konumudur" (s. 107). Şayet Haraway bazı yerlerde bilimsel nesnellikle politik dayanışma arasında bağlantılar kuruyorsa bu bağlantılar, genel olarak feminist bakış açısı kuramlarının ve konumlu bilgiler fikrinin ezilmişlerin durumunu iyileştirmeye yönelik gündemleri yanında, bu arka plana karşı okunsa yeridir.

ate/d others") kavramından hareketle normativite meselesine bağlayarak karmaşıklaştırır, zenginleştirir. Bu anlamda uygunsuzluğu, hazır sınıflandırma kategorilerine uymama, muktedir bir normun dışında kalma, standarda uymamanın travmasını bedende bir ucubelik olarak taşımak durumunda kalma anlamında alır Haraway. Sadece "öteki" olarak yaftalanmak değildir uygunsuz olmak; bir yersizliğe ve mülksüzlüğe, modern Batılı anlatıların "benlik" ve "öteki" oyunlarında bir yeri olmamaya işaret eder: "Uygunsuz/laşmış olmak ... farklılık tarafından kökeninde sabitlenmemek demektir" (s. 135). Haraway'in bu bağlamda özellikle üzerinde durduğu, norma uymamanın tekil deneyimlerinin izini muhalif bir bilinç olarak açma imkânıdır. Söz konusu olan, "insanlar, diğer organizmalar ve makineler arasındaki farklılık ilişkilerini, hiyerarşik tahakkümden, parçaların bütünde birleşmesinden, paternalist ve sömürgeci himayeden, ortakyaşamsal kaynaşmadan, uzlaşmaz karşıtlıktan ya da araçsal üretimden farklı bir şekilde görmeye yarayacak başka bir geometri ve optik" (s. 135) geliştirebilmektir. Haraway'inki gibi bir düşünce ikliminin yabancısı da olsa, Badiou'nun ifadesiyle yeniden söylersek, "şeylerin egemen halinin görülmesine izin vermediği" imkânları görünür kılacak bir eleştirellik geliştirebilmek...

*

Bir mülakatta Haraway, kendisi için eleştirinin asgari fakat derin bir anlamının, şeylerin başka türlü olabileceği fikrinde yattığını belirtir.[19] Haraway'in Frankfurt Okulu'nun eleştirellik anlayışına yakın bulduğu bu fikir, şimdinin doğallığını bozan, zorunluluk yanılsamasını kıran bir özgürlük projesi olarak eleştirelliğe dairdir. "Mesele... başka türlü olmuş olabileceğimizi ve bunun hâlâ mümkün olduğunu hatırlamayı öğrenmektir" (s. 282). "Siborg Manifestosu"ndan itibaren teleolojik tarih anlayışlarını eleştirip tarihin radikal olumsallığının altını çizerken iş başında olan da böyle bir anlayıştır. Haraway, Foucault'nun deyimiyle "bizi biz yapmış olan olumsallığın" eleştirel bir izahını sunarken, yani, bizi biz yapmış olan tarihle-

19. "Siborglar, Çakallar ve Köpekler: Feminist Figürasyonların Akrabalığı", Nina Lykke, Randi Markussen ve Finn Olesen (bkz. Haraway 2004).

rin ve kendimizle ilgili anlatageldiğimiz öykülerin başka türlü olmuş olabileceğini belirtirken, bunların tesadüflerin öylece geri döndürülebilir sonuçlarına ya da her an vazgeçilebilir kurgulara indirgenebilir olmadığını da göstermek ister; ne de olsa, daha önce de dediği gibi, aynı anda hem bir kurgu hem de bir yaşantı meselesidir burada söz konusu olan. Dünyanın –anlamların ve bedenlerin– başka türlü olabilecekken neden belirli şekillerde maddeleştiğini, tarihsel özgüllüğünü ortaya koyarak araştırabilmenin can alıcı önemde olduğunu düşünür Haraway. "Pragmatik göstergesel" sıfatı işte bu tür bir eleştirel soruşturmayı nitelendirmek için iyi bir adaydır. Teknobilimsel kurum, pratik ve mamüllere dolanmış, bunları birbirine dolayan anlam ağlarının izini sürerken Haraway bir taraftan da yeni yeni düğümler atıp ilişkilerini yoğunlaştırarak, bu ağları belirli politik gündemlerle yeniden betimleme işine girişir; "teknobilim denen o özgül, sonlu, maddi-göstergesel evreni oluşturan bağlantı zenginliği"ne angaje olmak, salt anlamaya değil, "fark yaratmaya" da dairdir.[20]

Bu türden bir soruşturmayı mümkün kılacak eleştirel bilinç ve konumlanmanın Haraway'in lügatındaki metaforu kırınımdır (*diffraction*). Dalgaların bir engelle karşılaştığında bu engelin köşelerinden bükülmesi ya da ufak bir açıklıktan geçerken yayılması fenomenidir kırınım. "Kırınım, yansımadan ve kırılmadan farklı olarak, 'aym'yı yer değiştirmiş olarak yeniden üretmez. Kırınım, girişimin, iç içe geçişin haritasını çıkarır, replikasyonun, yansımanın ya da yeniden üretimin değil" (s. 136). Heterojen tarihlerin izini taşıyan ve beklenmedik sonuçlara gebe etkileşimlere dair bir şeydir kırımm. "Ucubelerin Vaatleri"nde, örneğin, Greimas'ın "göstergebilimsel dörtgen"ini optik bir kırınım aygıtı olarak kullanır Haraway; çalışırken çok gürültü çıkardığını söylediği bu "anlam-üretme makinesi"yle Doğa ve Toplum kategorileriyle düşünerek varılamayacak diyarlardaki sınır kaymalarının ve başkalaşımların peşine düşer. Yine benzer şekilde, *Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil.Disi-Adam©_Bulutsur_OnkoFare™_ile* (Haraway 1997) kitabında Lynn Randolph'un, dekoratif ya da açıklayıcı olmanın ötesine geçip kitaptaki tartışmalara katılan resimlerini, kendi savlarını kırınıma uğ-

20. Bkz. Robb Evans (2003: 162-87).

ratacak ve kitabın sentaksını karmaşıklaştıracak şekilde konumlandırır. İşin aslı kırınımda, düşünümü içe bakış ya da yansımadan farklı bir şekilde düşünmenin metaforunu görür Haraway. Pek çok yazısında hangi konumlardan, hangi tarihleri ve öyküleri miras alarak yazdığını açık eder, metinlerinde iş başında olan yazı ve yayım teamüllerini, anlam üretme teknolojilerini ortaya serer. Bütün bunlar, metnin eleştirelliğini cümle âleme gösterecek ve kendi vicdanını rahatlatacak basmakalıp düşünümsellik jestleri değil, kendi savlarını kırınıma uğratıp okurla önceden öngörülemeyen etkileşimlere açan eleştirel konumlanma hamleleridir. Bu tarz hamleler, Haraway'in eleştirelliğinin olmazsa olmazlarındandır.

Haraway'in bu eleştirel vizyonunun teknobilim bağlamında neye karşılık gelebileceğinin güzel bir örneğini mütevazı tanık figüründe görürüz. Mütevazı tanık, Haraway'in Steven Shapin ve Simon Schaffer'ın büyük yankı yapan *Leviathan ve Hava Pompası: Hobbes, Boyle ve Deneysel Yaşam* adlı kitaplarından (1985) hareketle keşfe çıktığı bir figürdür. Bu figür üzerinden Haraway, Shapin ve Schaffer'ı takip ederek, modern bilim tarihinde can alıcı bir rol oynadığını düşündüğü bir erdem üzerine gider: on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde dünyaya gelen deneysel filozofa has erdem olarak tevazu. Tevazunun bu erken modern biçimini haiz beyefendiler, doğaya dair anlatılarını ve izahlarını yanlı kılabilecek her türlü çıkardan ve önyargıdan kendilerini arındırarak, yani bedenlerini aradan çekip epistemolojik bir görünmezlik kazanarak, temsillerini tanıklık ettikleri gerçekliğin birer aynası kılabiliyorlardı. Tanıklığın tevazusunu bu ayna metaforu üzerinden kazanması can alıcı önemdedir: Doğada var olduğuna tanıklık edilenin nesne statüsü kazanarak bilimsel bilgiye temel teşkil edebilmesi, tanığın olgunun olgusallığının tesisindeki katkısını silebilmesi, tanıklık ettiğinin (inşa edilmiş değil de) verili olduğuna bilimsel topluluğun diğer üyelerini, zor kullanmadan ikna edebilmesi gerekir. Böylelikle laboratuvar da, bir tür temsil epistemolojisine ve politikasına sahne olan bir ikna tiyatrosu olarak doğmuş olacaktır.

Shapin ve Schaffer'ın, ve onları takiben Haraway'in yapmaya çalıştığı esasen, mütevazı tanığın görünmezliğinin arka planını görünür kılmaktır: Bu adamlar, kendilerine görünmez olan hangi arka plana karşı görünmezlik kazanıp bilimsel olguları saptayarak tesis

edecek "mütevazı tanıklar" haline gelebilmişlerdir? Biraz deşildiğinde bu arka planda, kendine-görünmezlik olarak tevazunun (özellikle beyefendi onuru ve doğruyu söyleme pratikleri ile ilgili olan) uzlaşımları, olguları nesnelleştirerek tesis etmeye yarayan maddi, toplumsal ve yazınsal teknolojiler ve deneysel olguların üretimi için can alıcı önemde olup bilim sahnesi dışında bırakılan emek ortaya çıkar. Sözüne güvenilir bir tanık olmak için bu uzlaşımların, teknolojilerin, emeğin izi silinmeli, doğanın vantriloğu olurken doğa sanki kendi başına, kendi adına konuşuyormuş gibi gösterilebilmelidir. Haraway'in bu hamleyi, sihirbazlara yaraşır bir kaybolma numarası olarak görmesi boşuna değil: Mütevazı tanık, bir el hüneriyle kendini kaybedip kayboluşunu tevazu olarak görünür kılabilen, yani tevazu "gösterebilendir"; bu sayede, öznelliği "kendiliğinden" nesnellik oluverir.

Yalnız kaybolmadan kaybolmaya farklar vardır. Deneysel bilgi üretimi kamusal ve kolektif bir etkinlikti; olgusal bilginin deneysel yollarla üretilip güvence altına alınabilmesi, hatta daha genel olarak deneysel yaşam biçiminin itibarının korunabilmesi için bu kamusal alanın (özellikle de yeni yeni doğmakta olan laboratuvarın) belirli şekillerde düzenlenmesi ve kontrol altında tutulması gerekiyordu. Ancak bu yeni kamusal alan, içinde kimlerin fiziksel ve epistemolojik anlamda mevcut olabileceğini belirleyen düzenlemelerle, olsa olsa sınırlı bir erişim sunmaktaydı. (Hobbes'un da hasmı Boyle'a yönelttiği temel eleştirilerinden biri buydu zaten.) Bir kere, Boyle'un hava pompasıyla yaptığı deneylerde örneğin, gösterinin başrolünde olan hava pompasının kurulumuna, bakımına, çalıştırılmasına harcanan emeğin sahne dışında kalması, görünmez kılınması gerekiyordu; deneysel süreçten ve makineden insan elinin izi silindikçe güvenilirliğin ve nesnelliğin artacağı umuluyordu. Kadınlar da, bilim sahnesine bir şekilde çıkabildiklerinde dahi, dünyaya tevazu içinde nesnel bir biçimde tanıklık edebilenler arasında değillerdi; "ellerinde kalan türden görünürlük –beden– 'öznel', yani, sadece kendi üzerine rapor veren, önyargılı, mat, nesnellik dışı görünürlük"ten ("Mütevazı Tanık", s. 272) öteye gidemiyordu. Demek ki görünmezlik, bazı durumlarda birilerini doğaya ayna tutabilen, sözlerine güvenilir tanıklar haline getiren ve "uygulayıcılarına epistemolojik ve toplumsal iktidar cinsinden ödeme yapan" (s. 258) bir

tevazuya çıkarken, bazılarının da eylem sahnesinden ve bilimsel topluluktan silinerek kaybolması anlamına geliyordu.

Haraway'in bu noktadaki temel eleştirisi ırk, sınıf, kuşak, ulus gibi ilişki sistemleriyle olan karmaşık bağlarıyla beraber toplumsal cinsiyetin bu öyküdeki yerine dairdir. Bilimsel pratiğe etkisi olan belirli uzlaşımları, değer yargılarını ve dışlamaları ortaya çıkarak deneysel yaşam biçiminin ne ölçüde cinsiyetli bir karakteri olduğunu göstermek mümkündür pek tabii – Schapin ve Schaffer'm da bu hususta bir eksikleri yoktur. Ancak Haraway bir adım daha ileri giderek hava pompasının olgular tesis etmesine olanak tanıyan teknolojiler listesine toplumsal cinsiyet teknolojisini de eklemek gerektiğini düşünür: Shapin ve Schaffer'm çalışmalarında eksik olduğunu düşündüğü şey, "bilimsel beyefendilerin dünyasının, eski 'toplumsal cinsiyetli' yaşam biçimlerini sürdürmede ve yenilerini işlemede *araçsal* olup olmadığı ve eğer öyleyse bunun tam olarak nasıl olduğu sorusudur. Deneysel yaşam biçimi kadınsı sayılan kültürel pratikler ve simgelerle birlikte gerçek kadınların da dışlanmasını bilimsel hakikatin alanına kazıdığı ölçüde, hava pompası, bilimsel bilginin tam kalbindeki bir toplumsal cinsiyet teknolojisidir" ("Mütevazı Tanık", s. 265). Ancak daha önemlisi, bilimde toplumsal cinsiyeti, bir önyargı ve dışlama sorununa hapseden anlayıştan kurtarmaktır. Bir kere, deneysel yaşam biçiminin, kadın ve erkek denen varlıkları toplumsal cinsiyetleriyle birlikte hazır olarak devralmadığını söyleyerek başlar Haraway. Bu anlayış, toplumsal cinsiyeti "önceden biçimlenmiş bir varlık kategorisi ya da sahip olunacak bir mülk" olarak görme eğilimindedir (s. 265); halbuki toplumsal cinsiyet her şeyden önce bir ilişkidir Haraway'e göre; ırk, ulusal kültür, sınıf gibi ve bunlar tarafından farklılaştırılan "asimetrik, iktidarla dolu, simgesel, maddi ve toplumsal bir ilişki"dir ("Düzende Dönüşüm", s. 208). Toplumsal cinsiyet, ayrıca, sadece kadınlara has bir şey de değildir; Elizabeth Potter'ın ve David Noble'ın analizlerinden hareket eden Haraway, erkeklerin nasıl mütevazı tanıklıkla adam olduklarına ve o dönem toplumsal cinsiyetle ilgili dönen tartışmaların göbeğinde bu erkekliğin nasıl güvensiz bir hal aldığına dikkat çeker. Özetle, Haraway için deneysel yaşam biçiminin en ihtilaflı meselelerinden biridir toplumsal cinsiyet – onun sevdiği tabirlerden biriyle, yapım aşamasındaki (ya da başka bir ifadeyle olu-

şum halindeki) toplumsal cinsiyettir burada söz konusu olan: "Bilim çalışmalarıyla uğraşırken gözüm 'yapım-aşamasındaki-bilim' kadar 'yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyet' ya da 'yapım-aşamasındaki-ırk' üzerindedir. 'Toplumsal cinsiyet' ya da 'bilim' gibi kategori adları, karışık bir akış için ancak kaba göstergelerdir" (s. 208). Ve cesur bir hamleyle bu toplumsal cinsiyet meselesinin, bilimin "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki, teknik olan ile politik olan arasındaki, olgu ile yorum arasındaki, kısaca, nesnel olan ile öznel olan arasındaki sınırların tayininde can alıcı bir rol oynadığını iddia eder.[21]

Deneysel yaşam biçiminin doğuşuna toplumsal cinsiyetle bilim arasındaki ilişkiyi bu şekilde ele alarak bakmanın, günümüz teknobilimini anlamanın ve dünyayı olumlu yönde değiştirmeye yarayacak bir araç haline getirmenin önünü açacağını düşünür Haraway. Elbette modern bilimi, oluşumunda pay sahibi olan Boylecu tevazuya indirgeme gafletine düşmez ama yine de bugün bilim yapan ve bilim üzerine çalışan insanlara o dönemden pek çok pratiğin ve öykünün miras kaldığı ve bunların önemli bir kısmının, konumlu bir nesnelliğe kendini adamış, eleştirel bir teknobilimin önünü tıkadığı görüşündedir. Şayet içinde yaşanır bir dünyanın olanaklılığı sorusunu, olguların tesisi meselesinden, istikrarlı nesneler ve anlamlar inşa etme meselesinden ayrı düşünme lüksümüz yoksa, o zaman mütevazı tanıktan, başka imkânlara gebe bir karşı-figür devşirmenin mümkün olup olmadığını ciddi ciddi sormamız gerekir Haraway'e göre. Yine teknobilimin ocağında dövülecek olan bu figürle Haraway, tevazuyu sonlulukla ve dünyevilikle, tanıklığıysa konumlu görüyle ve çağa dair bir aciliyet ve sorumluluk hissiyle ilişkilendirebilmek ister. Mutasyona uğramış bu feminist mütevazı tanık, konumlu bilgiler olarak bilimsel nesnellik fikrini derleyip toparlayan ve cisimlendiren bir figür de olacaktır. (Bu feminist tevazu doğruyu söyleme konusunda sinik de değildir; doğruyu söylemenin

21. Bu bakımdan *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*'de şöyle diyen Evelyn Fox Keller'ınkine yakın bir yaklaşım ortaya koymuş olur: "Ele aldığım konu kendi başına kadınlar, hatta kadınlar ve bilim değil, erkeklerin, kadınların ve bilimin nasıl oluştuğu ya da daha net olarak söylersek, kadın ve erkeklerin oluşumunun bilimin oluşumunu nasıl etkilemiş olduğudur" (Evelyn Fox Keller 1985: 28).

eril tevazunun ipoteği altında olmayan biçimlerini arar.) Böylelikle Haraway, dünyanın teknobilimsel örgütlenişini mütevazı müdahalelerle dönüştürerek şimdinin ve buranın yeni bir konfigürasyonu olarak bir "başkayer"e, yani, doğa-kültür ikiliğinin yapılandırmadığı, daha barışçıl ve adil bir dünyaya varmayı umar. Zaten yazısının başlığı olarak verdiği e-posta adresi de, teknobilimin damgasını vurduğu bir zamanı ve mekânı imler; böylelikle, "postmodern", "geç modern", "hipermodern" gibi meseleyi netleştirdiğinden çok bulandırma eğiliminde olan etiketlere başvurmadan, nihai vaatler ve tehditlerle dolup taşan bir çağda dünyanın zamansal ve mekânsal örgütleniş biçimlerinin notunu düşerek teknobilimsel anlatı ve pratiklerimizi selamet tarihine kaydetmeyen figürlerin (mütevazı tanıktan başka DişiAdam© ve OnkoFare™ gibi figürlerin) olanaklılığını sorgulayabilmiş olur.[22] Mütevazı tanık, dünya üzerinde yaşamın devam edeceğine dair umudu hayata geçirebilmek için yeni bir "deneysel yaşam biçimi"ne ihtiyacımız olduğunu hatırlatan ve bunun imkânına işaret eden bir figür olarak Haraway'in figürler ailesindeki yerini alır böylelikle.

*

Dünyaya ve yaşama dair bu meseleler, Haraway'in metninde en can alıcı şekilde doğa sorusu bağlamında gündeme gelir. Haraway, onun için esas meselenin neyin doğa sayıldığıyla ve doğal kategorileri kimin mesken tuttuğuyla ilgili olduğunu her fırsatta dile getirir. "Sömürgecilik, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı ve sınıf tahakkümü tarihlerinde... söylemsel olarak 'öteki' diye" inşa edilegelmiş olan doğanın istikrarlı hale getirilip maddileştirilmesi ve kültürle arasındaki sınırlarının korunması için muazzam kaynaklar harcandığına dikkat çekip doğa kavramında yine de "hiçbir zaman 'sahip olamayacak' olsak da onsuz yapamayacağımız bir şey" olduğunu düşünür

22. Bugün Haraway'in adının yakınlarında "postmodern" sıfatını görmeye alışmışsak da kendisinin kullanmayı çok önceden bıraktığı bir ifadedir bu. "Siborg Manifestosu" gibi erken metinlerinde bu ifadeyi sıklıkla kullanmışsa da, daha sonraları, özellikle de Bruno Latour'un "hiç modern olmadığımız" yollu savından etkilenerek "postmodern"in içinde bulunduğumuz çağı tarif etmekte yetersiz, hatta hatalı bir ifade olduğuna ikna olacaktır.

(s. 122). Evvela, doğayı görme ve doğayla ilişkilenme biçimlerimizin değişmesine ihtiyaç vardır Haraway'e göre:

> Doğa ne [parklar gibi] gidilebilecek fiziksel bir yer, ne etrafı çitle çevrilecek ya da depolanacak bir hazine, ne de korunabilecek ya da tahrip edilebilecek bir özdür. Doğa gizlenmiş değildir ve bu yüzden peçesinin kaldırılmasına ihtiyaç duymaz. Doğa, matematik ve biyotıp kodlarınca okunacak bir metin değildir. Köken, ikmal ve hizmet sağlayan "öteki" de değildir. Ne annedir doğa, ne bakıcı, ne de köle; insanoğlunun üremesinin/kendini yeniden üretmesinin matrisi/rahmi, kaynağı ya da aracı da değildir (s. 123).

Doğayı bütün bu anlayışların yolundan döndürecek bu başka türlü ilişkilenme biçimine Haraway "yapaycılık" (*artifactualism*) adını verir. İlk adımda yapaycılık, "bizim için doğanın, hem kurgu hem olgu olarak, *yapılmış*, *yaratılmış* olduğu anlamına gelir" (s. 124). Böyle söylemekle birlikte Haraway, yapaycılığı üretimciliğin her türlüsünden ayırmaya, "yapmak"tan, "yaratmak"tan anlaşılanı da verili almamaya özen gösterir. Doğanın yapılmış, yaratılmış olmasından, doğanın kültürün hammaddesi olduğu, insanoğlunun kendisiyle birlikte her şeyi yaratma projesine kaynak teşkil ettiği anlamı çıkmaz. Şöyle der Haraway: "Dünya bizim için 'doğa' olarak var olabilmişse doğa burada, hepsi insan olmayan, hepsi organik olmayan, hepsi teknolojik olmayan pek çok aktör arasındaki bir tür ilişki, bir kazanım anlamına gelir. Bilimsel olarak vücuda geldiğinde de başka biçimlerinde de doğa yaratılan bir şeydir, ama sadece insanlar tarafından değil; insanlarla insan olmayanlar arasındaki bir ortak inşadır" (s. 127-8). Makineler dışındaki diğer insan olmayan varlıklara yeteri kadar önem vermemekle eleştirdiği Latour'dan hareketle Haraway, insanlarla insan olmayan varlıkların, faillik üzerindeki insan tekelinin kırıldığı bu tür birlikteliklerine "kolektif" ismini verir. Bu kolektifler dahilindeki aktörler "bir şeyler yapan, etki eden, *onlara benzemeyen* başka aktörlerle bir arada dünyalar kuran varlıklardır" (s. 158). İnsan biçimli olmayan faillerin serpilmesine izin verildiğinde "yapay", "insan elinden çıkma" anlamına gelmez olur: El artık, özünü gözlerden sakınan doğanın peçesini kaldırmaya da, doğayı üretimci projelerin kaynağı olarak kullanmaya da yaramayacaktır.

Haraway'in Kuzey Amerika yerlilerinin mitolojisinden aldığı Çakal figürü, edilgin hammadde olarak kodlanamayan, failliğin

kendisinden esirgenemediği böyle bir dünyaya dikkat çeker. Haraway'in ekofeminizmle konuşma noktalarından da olan Çakal, kurnaz, nüktedan, hilebaz bir figürdür. Dünyanın insanların kontrolü altında olmayan biçimlerde etkin olabileceğini, içinde beklenmedik şeylerin vuku bulabileceğini hatırlatır; Haraway'in ifadesiyle "kendi mizah anlayışına sahip" bir dünyayı ön plana çıkarır. Böylelikle insanbiçimciliğe karşı bir uyarı işlevi de görmüş olan Çakal aynı zamanda doğayla kültürün kategorik ayrımına dayanan epistemolojileri ve ontolojileri rahatsız eden bir figürdür. Zaten Haraway'in epistemolojik anlamda çıkış noktası her daim, doğayla kültürün kategorik olarak ayrılamayacağı iç içe geçmişlikler olagelmiştir. "Doğakültürler" ifadesiyle de işte böyle bir iç içe geçmişliğe işaret etmeyi ve "doğanın ve kültürün söylemsel alanlarının birbiri içine göçtüğü"ne dikkat çekmeyi amaçlar.

Doğalarla kültürlerin bu üretken karışımı dahilinde, Boyle'un laboratuvarında geçerli olan ve özne-nesne ayrımına dayanan temsiliyet epistemolojisi ve politikası artık işe yaramaz olur; doğa ya da bilgi nesnesi, edilgin ve atıl görülmediğinden, adına konuşulacak bir şey de kalmaz. Haraway bu konuda oldukça nettir: "Doğaya da topluma da itimat etmememiz ve ortak buyrukları olan 'öteki'ni temsil etme, yansıtma, aksettirme, onun vantriloğu olma buyruğuna direnmemiz gerekir" (s. 153). Kimin temsil yetkisini nasıl aldığı, neler ya da kimler adına konuştuğu ve neleri ya da kimleri bu temsiliyet dramasının dışında bıraktığı, Haraway'in "Ucubelerin Vaatleri" metninde Dünya Gezegeni, Amazon, cenin gibi örneklerde gösterdiği gibi, liberal temsiliyet mantığının içinden görünür olmayan, yaşam ve ölüm üzerindeki iktidarla ilgili bir meseledir. Haraway'in temsilin yerine önerdiği pratikse eklemlenmedir (*articulation*). Eklemlenme, insanlardan, diğer organizmalardan ve insan olmayan faillerden toplumsal kolektif varlıklar oluşturmaya yönelik bir etkinliktir; korunması ve adına konuşulması beklenenle, ortak yaşam ve gelecek şanslarının mevzubahis olduğu başka bağlantı kiplerine işaret eder. Böylesi birlikteliklerin olanaklılığını tartışarak, ahlaki ve politik sorumluluğu insanlarla insan olmayanlar arasında simetrik olarak paylaştırma gafletine düşmeden insanın sözünün merkeziliğini sarsmayı ve insana benzerliğin değer atfetmek için ölçüt alınmasının önüne geçmeyi hedefler Haraway. Eklemlen-

me/artikülasyondaki ses çıkarma, telaffuz, konuşma tınısının da ötesine geçmek ister: "Doğa, sessiz olabilir, insanların anladığı anlamda bir dile sahip olmayabilir ama başka yollarla pekâlâ kendini ortaya koyabilir. Konuşma, eklemleme/artikülasyon süreçlerinden sadece bir tanesidir. Eklemli bir dünyanın, sayıları belirlenmeyen bağlantı kipleri ve mahalleri vardır" (s. 186).

Eklemlenme, umulmadık bir açıdan "biz" sorusunu gündeme getiren, politik birlikteliğin ve dayanışmanın ufkunu, özellikle ekolojik kriz bağlamında genişletme potansiyeli taşıyan bir eylemdir. Soyu tükenme tehlikesi altında olan bir canlı türüyle, örneğin, ya da kurumakta olan milyonlarca yıllık bir gölle, temsil etme ya da koruma ilişkisi kurmadan "dayanışma" içine girmek ne demektir? İlk anda anlamlı bir soru gibi durmasa da dünyanın içinde yaşanırlığının Yeni Dünya Düzeni'nin tehdidi altında olduğu bir zamanda can alıcı bir meseleyi görünür kılar bu soru. Dünyanın daha barışçıl ve bayındır bir yer haline gelmesi, dünyaya kaybettiği bir anlamı yeniden kazandırmakla ya da insanla doğa arasında ereksel bir uyumun (yeniden) tesis edilmesiyle ilgili bir şey değildir. Yapaycılık da zaten bir tarafıyla aralıksız olarak bunun üzerine vurgu yapar: İnsan için dönülebilecek bir yuva olarak Doğa ya da içinde kendini evinde hissedeceği bir Varlık ekolojisi gibi bir şey yoktur. (Haraway'in "Siborg Manifestosu"nun sonunda "İkisi sarmal dansla birbirine bağlanmışsa da, siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim" [s. 90] deyişini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.) Tabii mesele, buradaki düşünsel ve politik imkânları kavrayabilmektir; Haraway'in yapmaya çalıştığı aslında budur: yaşam sorusunu maddiyatla anlamın ilişkisi bağlamında, insanla hayvan, organikle makinesel ve canlıyla cansız arasındaki metafizik ayrımları tartışma konusu yapacak şekilde açmak. Böylelikle, daha adil ve barışçıl bir dünya düzeninin önünü açacak birlikteliklere dair politik tahayyülün ufkunu çizen ancak sorunsallaştırılmadan kalan insan ve yaşam figürlerini açığa çıkarmaya yardımcı olabilecek bir yaklaşım da gündeme gelmiş olur. Bir tarafıyla, primatolojiyle ilgili çalışmalarına da damgasını vuran bir sorunsallaştırmadır burada söz konusu olan: Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve doğa/kültür ikiliklerini, primatolojiyi birbirleriyle etkileşim içinde yapılandıran iki başat ikilik olarak ele alan *Primat Vizyonları* kitabının (1989a) temel meselelerinden biri,

insanların maymunlarla ilgili olarak anlattıkları bilimsel öykülerde insan olmanın anlamının nasıl ırk, cinsiyet, uygarlık vb. eksenlerinde farklılaşarak (ve daha az insan olanı ya da insanlık dışı olanı üreterek) belirlendiğini göstermektir. İnsan figürünün sınırlarını çizdiği dayanışmaları ve birliktelikleri sorguya açan ve yaşamı biyolojik bir veri almayıp anlamla arasında bir karşıtlık kurmayan böyle bir yaklaşım, doğayla adalet arasında da yakın bir ilişki kurar: "Adalet olmadan doğa da *olmaz*. Doğa ve adalet, maddi dünyada cisimlenen bu ihtilaflı söylemsel nesneler, ya birlikte var olacaklar ya da birlikte yok olacaklardır" (s. 158). Bu haliyle eklemlenme, bir adalet ekolojisinin tesisiyle ilgili bir eylemdir.[23]

Yaşama ve birlikteliğe dair bu sorular, Haraway'in yoldaş türler üzerine yaptığı çalışmaların, anlattığı öykülerin de ana gündem maddesi olacaktır. Haraway, "Siborg Manifestosu"ndan neredeyse yirmi sene sonra *Yoldaş Türler Manifestosu: Köpekler, İnsanlar ve Anlamlı Ötekilik* adıyla (2003a) bir manifesto daha yayımlar.[24] Üçüncü Hıristiyan Binyılı'nın başlarında doğayla kültürün birbiri içine göçtüğü sınır mıntıkalarını keşfe çıkmada siborgun eleştirel bir figür olarak ne ölçüde işimizi göreceği ve uzak akrabası olarak görülebilecek başka bir figürün –yoldaş türlerin– bu açıdan ne gibi imkânlara gebe olduğu sorusundan hareketle giriştiği bir projedir bu Haraway'in. "Birlikte yaşamaya, birlikte evrime [...] ve türler arası bedenli toplumsallığa dair bir öykü anlatan 'Siborglardan Yoldaş Türlere', yan yana konuvermiş iki figürü, siborgları ve yoldaş türleri karşılaştırıyor ve hangisinin mevcut yaşam dünyalarında, içinde yaşanır politikalar ve ontolojiler oluşturma işine daha verimli bir ilham kaynağı olabileceğini soruyor" (s. 227-8).[25]

23. Bu seçkide özellikle "Ucubelerin Vaatleri" metninde karşımıza çıkan bu doğa ve adalet tartışmasının, "Cenin"de de ele alınan bir doğum ve yenilenme (rejenerasyon) sorunsalı bağlamında geçmesi boşuna değildir. Militarizm ve ırkçılık karşıtı, doğalcılığın ve üretimciliğin olay örgülerine dolanmamış, bedenliliğe ve ölümlülüğe duyarlı özgürlükçü bir üreme politikası üretmek ve doğa, doğum, insanlık ve yurttaşlık arasında yeni bir ilişkisellik düşünmeye çalışmak bu tartışmanın hayat damarlarından birini oluşturur.

24. Bu şeçkiye aldığımız "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek" başlıklı metin, bu manifestonun, temel savlarını derleyip toparlayan bir özeti gibi okunabilir, bkz. s. 225-55.

25. Haraway (2003a: 4).

Siborg da yoldaş türler de insani olanla insani olmayanın, organik olanla teknolojik olanın, tarihle mitin, doğayla kültürün beklenmedik şekillerde bir araya gelmesine, türler arasında iyi korunan sınırların ve hijyenik mesafelerin sorunsallaştırılmasına dair figürlerdir. Ancak yoldaş türlerle beraber ilişkisellik ve birliktelik üzerinde yeni bir vurgu göze çarpar. Siborg, tam ve kendine çakışık olmamanın, bütün etmemenin bir figürüydü; varoluşsal kısmiliği onu bağlantıya açık ve muhtaç kılıyordu. Yoldaş türler söz konusu olduğundaysa bu bağlantı açıklığı, kurucu bir karşılıklılığa, bir karşılıklı ve birlikte oluşuma döner: "Tek bir yoldaş tür olamaz; bir tane etmesi için en azından iki tane olmalıdır. İşin sentaksı böyledir; işin maddiyatı böyledir"[26] (s. 232). O kadar ki, *Türler Buluştuğunda* isimli son kitabında (2008) Haraway, "türler buluştuğunda/karşılaştığında 'biz'im kim olacağımız sorusu"nu, bu birlikte-oluşu (*becoming-with*) çalışmasının çıkış noktası olarak konumlandırarak ortaya atacaktır.[27]

Haraway "yoldaş tür"ün "yoldaş hayvan"dan daha geniş bir kategori olduğunun ve "tür" kategorisiyle ilgili peşin hükümlü olmadığının, "mamülden de, organizmadan da, teknolojiden de, başka insanlardan da yoldaş tür" olabileceğinin ısrarla altını çizer (s. 255). Yine de yoldaş türlüğe ilk adımda, insanlarla köpekler arasındaki ilişkiler ışığında yaklaşır. Tabii bunda köpeklerle olan kişisel deneyimlerinin etkisi büyüktür; hatta köpeklerle ilgili anlatılarında, sözcüklerle aşk yaşayarak yazan ve karman çorman ampirik ayrıntı bolluğunda debelenmekten hiç çekinmeyen Haraway'in başka metinlerinde olmadığı kadar samimi bir üslup ve ayrıntı zenginliği görülür. Haraway köpekleri, "insanlarla zorunlu, kurucu, sürekli değişen, çok yönlü ilişkiler içindeki bir türün mensupları" olarak görür ve "tarafların hiçbirinin ilişkilenmeden önce var olmadığı ve ilişki-

26. Tabii Haraway'in başka metinlerinde, başka konularla ilgili olarak da benlikle öteki ve birlikle çokluk arasındaki ilişkileri farklı bir biçimde düşünmeye soyunduğunu hatırlatmakta fayda var. Bu meselelerle ilgili olarak bağışıklık sistemi ve immünoloji bağlamında yapılan bir tartışma için bkz. "Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası: Bağışıklık Sistemi Söyleminde Benliğin Oluşumu", Haraway (1991) içinde.

27. Bkz. Donna Haraway (2008: 5). Bu eser, Heidegger, Derrida, Deleuze ve Guattari, Agamben gibi filozofların hayvanlarla ilgili yazılarıyla diyaloğa girmesi açısından da ilgi çekicidir.

lenmenin hiçbir zaman nihai olmadığı karşılıklı kuruculuk ilişkilerinin" öyküleriyle bağlantılandırır (s. 232). İşte bu karşılıklı kuruculuk, insanlarla köpeklerin yoldaş türlük ilişkileri bağlamında, bir birlikte evrim öyküsü olarak karşımıza çıkar. Moleküler biyolojide köpeklerin ve kurtların geçmişiyle ilgili verilerden ve tartışmalardan hareketle Haraway, insanlarla köpeklerin ortak tarihini, insanı merkeze koyan ve insanlar tarafından evcilleştirilen köpekleri kaynak ya da araç olarak gören anlayıştan kurtararak öykülemeye girişir. Tabii bu girişim daha genel olarak insan tarihini, ayrıcalıklı, kendi kendine yeten, tinsel bir açılım/ilerleme olmaktan çıkarıp faillik/faaliyet dağılımının insanmerkezci ve insanbiçimci bir şekilde yapılmadığı doğalkültürel bir öykü olarak görmekle de ilgilidir. Ne de olsa, "evrim, insanlarla köpekleri 'en başından' itibaren yoldaş türler yapar" (s. 241) ve "insan doğası" da, Haraway'in Anne Tsing' den alıntılayarak belirttiği gibi, "türler arası bir ilişkidir". "Tarihsel olarak değişen ve özgüllük gösteren türler arası biyoteknotoplumsal ilişkiler" (s. 241) ve çok yönlü gen akışları içeren yoldaş türlük, insanlarla köpeklerin bu evrim öyküsünde kısmen de olsa birbirlerini oluşturduğu, "evcilleştirdiği" anlamına gelir. "Birlikte evrim öyküsünü, işi sadece köpeklerin yaptığı ya da sadece insanların yaptığı versiyonlardan daha çok seviyorum" (s. 243).

Böyle bir anlayışın altında, Haraway'in düşüncesinin genelinde de etkisi hissedilen, Whitehead'in süreç felsefesi yatar. Haraway, Whitehead'den esinlenerek benimsediği fikirleri şöyle özetler: "Gerçeklik etkin bir fiildir... Varlıklar, birbirlerini ve kendilerini oluştururlar. İlişkilenmelerinin öncesinde var olmazlar.... Dünya hareket halindeki bir düğüm, bir bağdır." Bütün bunlar, somut olanı indirgemeci olmadan düşünebilmeye dairdir – daha özeldeyse, yoldaş türlük denen maddi-göstergesel ilişkiyi, önceden kurulmuş öznelere ve nesnelere, nihai ve zorunlu temellere ve ereklere atıfta bulunmadan ele alabilmeye dairdir. Yoksa, Whitehead'in deyimiyle, somutluğun yeri şaşacaktır ki biyolojik ve kültürel belirlenimciliğin her ikisinde de olan budur: Bu durumlarda " 'doğa' ve 'kültür' gibi geçici ve yerel kategorik soyutlamalar dünyanın kendisiyle karıştırılır".[28] Oysa Haraway, yoldaş türlere dair öyküleri, bu öykülerin "da-

28. Bkz. Haraway (2003a: 6).

ğınık ve maddi karmaşıklığını indirgemeden" yazmak ve yaşamak ister ve "insangillerin o zaman da şimdi de doğayı ya da kültürü 'icat' etmediklerini (kurtların köpek oluşu); bütün oyuncuların, etkileşimden önce hiçbirinin olmuş bitmiş bir halde var olmadıkları Whiteheadci türden bir birlikte gelişimde belirdiklerini" iddia eder (s. 241). Özetle, yoldaş türler, "içinde tarihlerin *maddeleştiği*, yani, maddi, anlamlı, süreçsel, belirmiş ve kurucu olduğu, ilişkisel bir ontolojinin figürleridir" (s. 242).

Yoldaş türler, anlamlı ötekilik meselesini gündeme getirerek, birlikteliğin ahlaki boyutuna, belki de Haraway'in diğer figürlerinden çok daha fazla vurgu yapar. Haraway için anlamlı ötekilik ilişkileri aslında "Siborg Manifestosu"ndan beri izlekselleştirdiği kısmi bağlantılardır. Yoldaş türler, bu kısmi bağlantıların ahlaki veçhelerine özellikle dikkat çekerek ahlaki ilişkilenmenin kalbindeki radikal ötekiliğin nasıl belirtileceği sorusunu öne çıkarır – yine "Siborg Manifestosu"ndan beri gündemde olan ve doğa tartışmasıyla iyice gün yüzüne çıkan bir sorudur bu. Haraway, farklılıkla ilgili bu sorunun "sadece insanla ilgili bir mesele" olmadığının, "dünya üzerindeki yaşamın öyküsüne içkin" olduğunun altını çizmekte ısrarcıdır. Bu ve bu gibi sorulara köpeklerin rehberliğinde yaklaşmaksa, çağdaş düşünce sahnesinde bir tek Haraway'den beklenebilecek bir hamledir![29]

Güçsal Pusar
2009 yazı, Anadoluhisarı

29. Bu yazının yazılışının farklı aşamalarındaki katkıları için Tuncay Birkan, Ece Ekşi, Elif Ersavcı, K. Murat Güney, Çetin Gürer, Müge Gürsoy Sökmen, Yasin Kaya, Sonya Özbey, Bahadır Turan ve Bilge Uğurlar'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

Başka Yer

Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm

TÜMLEŞİK DEVREDEKİ KADINLAR İÇİN ORTAK BİR DİL OLUŞTURMAYA DAİR İRONİK BİR HAYAL

Bu metin, feminizme, sosyalizme ve materyalizme inanan ironik bir politik mit kurma çabasındadır. Huşu içinde ibadet etme ve özdeşleşme kadar değilse de belki ancak küfrün olabileceği kadar inançlı olan bir mittir bu. Kutsala küfretmek her zaman işi epey ciddiye almayı gerektirmiştir. Sosyalist feminist politika da dahil olmak üzere ABD'nin seküler-dinsel, evanjelist politika gelenekleri içinde benimsenebilecek daha iyi bir duruş görmüyorum. Küfür, sizi içerideki ahlaki çoğunluktan korur ama yine de cemaat ihtiyacı üzerinde ısrar etmeyi sağlar. Küfür, irtidat (dinden dönme) değildir. İroni ise diyalektik olarak bile ayrıştırılıp daha geniş bütünler haline getirilemeyen çelişkilerle ilgili; birbiriyle uyuşmayan şeyleri, hepsi de zorunlu ve doğru olduğu için bir arada tutmanın gerilimiyle ilgili bir şeydir. İroni, oyunu ciddiye almakla ve mizahla ilgili bir şeydir. Bir yandan retorik bir strateji ve politik bir yöntemdir de; sosyalist feminizm içerisinde daha fazla el üstünde tutulduğunu görmeyi arzuladığım bir yöntem. Benim ironik inancımın, küfrümün, tam ortasında siborg imgesi yer alır.

Siborg, sibernetik bir organizmadır; bir makine-organizma melezi, kurguya olduğu kadar toplumsal gerçekliğe de ait bir yaratıdır. Toplumsal gerçeklik, yaşanan toplumsal ilişkilerdir, en önemli politik inşamızdır, dünyayı değiştiren bir kurgudur. Uluslararası kadın hareketleri "kadın deneyimi"ni hem inşa etmiş, hem de bu can alıcı kolektif nesneyi açığa çıkarmış ya da keşfetmiştir. Bu deneyim, en

can alıcısından, en politiğinden bir kurgu ve olgudur. Özgürleşme, ezilmişliğe ve dolayısıyla imkâna dair bir bilincin, hayal gücü geniş bir kavrayışın inşa edilmesine dayanır. Siborg, yirminci yüzyılın sonlarında neyin kadın deneyimi sayıldığını değiştiren bir kurgu ve yaşantı meselesidir. Bu bir ölüm kalım mücadelesi, ama bilimkurgu ile toplumsal gerçeklik arasındaki sınır bir göz yanılgısından ibaret.

Günümüz bilimkurgusu siborglarla, aynı anda hem hayvan hem de makine olup doğal mı olduğu yoksa insan elinden mi çıktığı muğlak dünyaları mesken tutan yaratıklarla doludur. Modern tıp da siborglar ile, yani her ikisi de kodlanmış aygıtlar olarak görülen organizmalarla makinelerin, cinsellik tarihi boyunca eşi görülmemiş bir güçle ve samimiyet içinde çiftleşmeleri/eşleşmeleri ile dolu. Siborg "cinselliği", eğreltiotlarının ve omurgasızların sevimli barok replikasyonunun (heteroseksizme karşı ne de tatlı organik önleyicilerdir bunlar!) bir kısmını yeniden canlandırıyor. Siborg replikasyonu, yani kopyalanarak çoğalma, organik üremeden ayrıdır. Modern üretim, Taylorizm kâbusunun yanında cennet kalacağı bir siborg sömürgeleştirme rüyası gibi görünüyor. Modern savaş da, ABD'nin 1984 yılı savunma bütçesindeki 84 milyar dolarlık bir kalem olan C^3I* ile (komut-kontrol-iletişim-istihbarat) kodlanmış tam bir siborg cümbüşü. Siborgun, toplumsal ve bedensel gerçekliğimizin haritasını çıkaran bir kurgu ve çok verimli eşleşmeler öneren yaratıcı bir kaynak olduğunu ileri süreceğim. Michel Foucault'nun biyopolitikası, son derece açık bir alan olan siborg politikasının gevşek bir önsezisi sayılabilir.

Yirminci yüzyılın sonlarına, bizim mitik zamanımıza gelindiğinde, hepimiz kimera'yız,** kuramsallaştırılmış ve imal edilmiş makine-organizma melezleriyiz; kısacası siborguz. Siborg bizim ontolojimiz; siborg bize politikamızı verir. Siborg, her türlü tarihsel dönüşüm imkânını yapılandıran iki birleşik merkezin, yani hayal gücünün ve maddi gerçekliğin yoğunlaştırılmış bir imgesidir. "Batılı" bilim ve politika gelenekleri –ırkçı, erkek-egemen kapitalizm gele-

* *command-control-communication-intelligence. –ç.n.*

** Yunan mitolojisinde ağzından ateş püskürten aslan başlı, keçi gövdeli ve yılan kuyruklu yaratık. *–ç.n.*

neği; ilerleme geleneği; doğanın kültürel üretim için bir kaynak olarak temellük edilmesi geleneği; benliğin ötekinin yansımalarından yeniden üretimi geleneği– içinde organizma ile makine arasındaki ilişki tam bir sınır savaşı olagelmiştir. Bu sınır savaşının ihtilaflı topraklarını, üretim, üreme ve hayal gücü alanları oluşturmaktadır. Bu metin, sınırların karışmasından alınan *hazzın* ve bu sınırların inşa edilmesindeki *sorumluluğun* lehine bir sav ileri sürmektedir. Aynı zamanda cinsiyetsiz bir dünya –muhtemelen yaradılışın olmadığı, ama belki sonun da olmadığı bir dünya– hayal eden ütopik geleneğe bağlı kalarak postmodernist, doğalcı olmayan bir kipte sosyalist feminist kültüre ve kurama katkıda bulunma çabasındadır. Siborg, selamete ulaşma tarihinin dışında vücuda gelir. Zamanı da oral ortakyaşamsal bir ütopyadaki ya da Oidipus dönemi-sonrası bir kıyametteki feci cinsiyet bölünmelerine derman olmaya çalışarak, oidipal bir takvim üzerinde işaretlemez. Zoe Sofoulis'in Jacques Lacan, Melanie Klein ve nükleer kültür üzerine yayımlanmamış yazısı "Lacklein"da belirttiği gibi, siborg dünyalarındaki en korkunç ve belki de en umut vaat eden ucubeler, hayatta kalabilmek için anlamamız gereken, farklı bir bilinçdışına ve farklı bir bastırma mantığına sahip, oidipal olmayan izahlar içerisinde cisimleniyor, beden kazanıyorlar.

Cinsiyet-sonrası dünyanın bir yaratığıdır siborg; biseksüellikle, Oidipus dönemi-öncesi ortakyaşamla, yabancılaşmamış emekle ya da parçaların tüm güçlerinin daha üst bir birliğe nihai olarak temellük edilmesi yoluyla organik bütünlüğe ulaşmaya yönelik diğer ayartılarla hiç işi olmaz. Bir anlamda, siborgun Batılı anlamda bir köken öyküsü yoktur; "son" bir ironi, çünkü siborg, Batı'nın giderek artan soyut bireyleşme tahakkümünün mahşeri *telos*'u, tüm bağımlılıklardan nihayet azat olmuş nihai bir benlik, uzay boşluğundaki adamdır bir taraftan da. "Batılı", hümanist anlamda bir köken öyküsü; asli/kökensel* birlik, tamlık, saadet ve dehşet mitine dayanır ve tüm insanların kendisinden kopması gereken fallik anneyle

*Metnin aslında sıklıkla karşımıza çıkan ve bu noktada "asli/kökensel" şeklinde karşıladığımız "original" sözcüğünü bundan böyle sadece "kökensel" sözcüğüyle karşılayacağız. Yine de sözcüğün anlam sahasında asıl, esas, temel, kaynak, hakikat gibi kavramların olduğu akıldan çıkarılmamalı. –*ç.n.*

temsil edilir: En güçlü halini psikanalizde ve Marksizmde gördüğümüz o kudretli ikiz mitin, yani bireysel gelişimin ve tarihin görevi bu kopuştur. Hilary Klein'a göre hem Marksizm hem de psikanaliz, benimsedikleri emek, bireyleşim ve toplumsal cinsiyet oluşumu gibi kavramlar bakımından kökensel birlik öyküsüne dayanır; bu birlikten farklılık üretilerek kadının/doğanın giderek daha fazla tahakküm altına alındığı bir drama içinde anlatılacaktır. Siborg, kökensel birlik adımını, Batılı anlamda doğayla özdeşleşme adımını atlar. Sonu yıldız savaşlarına varan teleolojisini alaşağı etmesine yol açabilecek gayri meşru vaadi budur siborgun.

Siborg, kendini tereddütsüz şekilde kısmiliğe, ironiye, mahremiyete ve sapkınlığa adamıştır. Muhalif ve ütopiktir, masumiyetten tamamen yoksundur. Kamusal-özel kutupluluğunca yapılandırılmayan siborg, kısmen *oikos*'taki, yani hanedeki toplumsal ilişkilere dair bir devrime dayanan teknolojik bir *polis* tanımlar. Doğa ve kültür yeniden işlenir; birisi artık diğerinin kendine mal edeceği ya da kendine dahil edeceği bir kaynak teşkil edemez. Siborg dünyasında, kutupluluk ve hiyerarşik tahakküm ilişkileri de dahil olmak üzere parçalardan bütünler oluşturma ilişkileri tartışma konusudur. Siborg, Frankenstein'ın ucubesinin umutlarını taşımaz; babasının, cenneti ihya ederek –yani, karşı cinsten bir eş imal edip onu bitmiş bir bütün, bir şehir, kozmos içinde tamamlayarak– onu kurtaracağı beklentisi içinde değildir. Siborg, organik aile modeli üzerinden cemaat (ama bu defa oidipal projesi olmayan bir cemaat) hayalleri kurmaz. Siborg, Cennet Bahçesi'ni tanımayacaktır; çamurdan yapılmadığı gibi toprağa dönmeyi de düşlemeyecektir. Belki tam da bu yüzden siborgların Düşman'm adını koymaya yönelik manik zorlantı içinde nükleer toza karışma kıyametini bertaraf edip edemeyeceğini görmek istiyorum. Siborglar hürmetkâr değildirler; bir parçası olmadıkları kozmosu anımsamazlar da. Holizmden sakınırlar, ama bağlantıya muhtaçtırlar – birleşik cephe siyasetine (ama öncü partisiz olanına) doğal bir yatkınlıkları var gibidir. Siborglarla ilgili temel sorun, devlet sosyalizminden başka, militarizmin ve ataerkil kapitalizmin gayri meşru çocukları olmalarıdır. Ama gayri meşru çocuklar genelde kökenlerine karşı fazlasıyla vefasız olurlar. Ne de olsa babaları lüzumsuzdur onlar için.

Siborgların bilimkurgusuna metnin sonunda döneceğim ama şimdi sınırların birazdan yapacağım politik-kurgusal (politik-bilimsel) analizi mümkün kılacak şekilde çöktüğü üç noktaya işaret etmek istiyorum. Yirminci yüzyıl sonunda, Amerika Birleşik Devletleri'nin bilim kültüründe, insan ile hayvan arasındaki sınır baştan sona delinmiş durumdadır. Biricikliğin son mevziileri, panayırlara dönmedilerse eğer, kirletilmiş bir haldeler – dil, alet kullanımı, toplumsal davranış, zihinsel süreçler, yani hiçbir şey, insan-hayvan ayrımını inandırıcı bir şekilde ortaya koyamıyor. Artık çok sayıda insan da böyle bir ayrımı gerekli görmüyor; işin aslı, feminist kültürün pek çok dalı, insanla öteki canlı yaratıklar arasındaki bağlantılardan doğan hazzı olumluyor. Hayvan hakları hareketleri, insanın biricikliğinin akıldışı inkârları değildir; tersine, doğa ile kültür arasındaki gözden düşmüş kopmanın yerine ileri görüşlü bir bağlantı imkânı önerirler. Biyoloji ve evrim kuramı, geçen iki yüzyıl zarfında, eşzamanlı şekilde hem bilgi nesneleri olarak modern organizmalar ürettiler, hem de insan ile hayvan arasındaki çizgiyi, yaşam bilimleri ve toplumsal bilimler arasındaki ideolojik mücadele veya profesyonel münakaşalarda kendini yeniden gösteren belli belirsiz bir ize indirgediler. Bu çerçeveden bakıldığında, modern Hıristiyan yaradılışçılık eğitimi bir çocuk istismarı olarak görülüp onunla mücadele edilmelidir.

Biyolojik-belirlenimci ideoloji, bilimsel kültürde insanın hayvansallığının anlamlarını tartışmak için ortaya atılan konumlardan yalnızca biridir. Radikal politik görüşlere sahip kişilerin bu delinmiş sınırın anlamlarını tartışmaya açabilecekleri fazla fazla yer var.[1] Siborg, mit içerisinde tam da insan ile hayvan arasındaki sınırın ihlal edildiği yerde ortaya çıkar. Siborglar, insanların öteki canlı varlıklardan tecrit edilmesine işaret etmek şöyle dursun, rahatsız

1. Sol ve/veya feminist radikal bilim hareketlerine ve kuramına dair ve biyolojik/biyoteknik meselelerle ilgili faydalı kaynaklar arasında şunlar yer alır: Ruth Bleier (haz., 1984); Elizabeth Fee (1986); Stephen J. Gould (1981); Evelyn Hammonds (1986); Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin, Barbara Fried (haz., 1982); Evelyn Fox Keller (1985); R. C. Lewontin, Steven Rose ve Leon J. Kamin (1984); *Radical Science Journal* ve *Science for the People*.

edici ve haz verici denecek ölçüde sıkı eşleşmelere işaret ederler. Evlilik mübadelesinin bu döngüsü içinde hayvanlığın yeni bir statüsü vardır.

Sınırda sızıntı yapan ikinci ayrım hayvan-insan (organizma) ile makine arasındadır. Sibernetik-öncesi makinelere her zaman için makinedeki hayaletin belirme tehlikesi musallat olurdu. Bu ikicilik, adı –beğeniye göre– tin ya da tarih olan diyalektik bir zürriyet tarafından düzenlenen materyalizm-idealizm tartışmasına damgasını vurmuştur. Ancak esasen makineler kendi kendilerini hareket ettiremiyorlar, kendi kendilerini tasarlayamıyorlardı; özerk değillerdi. İnsanoğlu'nun* rüyasına ulaşamazlardı, onun sadece gülünç bir taklidini yapabilirlerdi. İnsan değillerdi, kendi kendilerinin yazarı değillerdi; olsa olsa eril üreme rüyasının bir karikatürüydüler. Başka türlü olduklarını düşünmek paranoyakçaydı. Ama artık o kadar emin değiliz. Yirminci yüzyılın sonlarına ait makineler, doğal ile yapay, zihin ile beden, kendi kendini geliştiren ile haricen tasarlanmış arasındaki farkı, organizmalar ile makineler arasındaki pek çok başka ayrımla beraber baştan aşağı muğlak hale getirdi. Makinelerimiz rahatsız edici şekilde hayat doluyken biz korkutucu ölçüde atılız.

Teknolojik belirlenimcilik, makine ile organizmanın, dünyayı yazma ve okuma oyununa iştirak etmemizi sağlayan kodlanmış metinler olarak yeniden kavranmasının sonucu olarak ortaya çıkmış ideolojik mekânlardan yalnızca biridir.[2] Postyapısalcı, postmoder-

* İnsanoğlu'nu, Erkek ya da Adam olarak karşılanabilecek ama İnsan için de kullanılan "*man*"in karşılığı olarak kullandık. –*ç.n.*

2. Sol ve/veya feminist teknoloji ve politika yaklaşımları için başlangıç noktaları arasında şunlar yer alır: Ruth Schwartz Cowan (1983); Joan Rothschild (haz., 1983); Sharon Traweek (1982); Joseph Wiezenbaum (1976); Langdon Winner (1977 ve 1986); R. M. Young ve Les Levidow (haz., 1981, 1985); Jan Zimmerman (haz., 1983); *Global Electronics Newsletter*, *Processed World*, "Kadınların Uluslararası Enformasyon ve İletişim Hizmeti", Cenevre, İsviçre ve Roma, İtalya. Bilimin toplumsal çalışmalarına, bütün bunların Thomas Kuhn'la başladığına dair liberal mistifikasyonu devam ettirmeyen esaslı yaklaşımların arasında da şunlar yer alır: Karin Knorr-Cetina (1981); K. Knorr-Cetina ve Michael Mulkay (haz., 1983); Bruno Latour ve Steve Woolgar (1979); Robert M. Young (1979). "Laboratuvar"ın mitik/maddi mekânında bilimin birbirleriyle çekişme halindeki üretimleri hakkında bilinenden daha fazlası iddia edilmekte; Etnografik Bilim, Teknoloji ve Örgüt Çalışmaları Ağının Rehberi, daha iyi radikal analizler için can alıcı olan kimseleri ve projeleri uzun uzun listeler (NESTTO'dan edinilebilir).

nist kuram içinde her şeyin "metinselleştirilmesi", keyfi okuma "oyun"unu temellendiren tahakküm ilişkilerine karşı takındığı ütopik kayıtsızlık dolayısıyla Marksistlerce ve sosyalist feministlerce lanetlenmiştir.[3]* İşin şu kısmı doğru ki, benim siborg mitim gibi postmodernist stratejiler (şiir, ilkel kültür, biyolojik organizma gibi) sayısız organik bütünü altüst ediyor. Kısacası, neyin doğa –yani, bir içgörü kaynağı ve masumiyet vaadi– addedildiğindeki kesinlik, muhtemelen ölümcül bir şekilde, tahrip oluyor. Yorumlamanın aşkın otoritesi, "Batı" epistemolojisini temellendiren ontolojiyle beraber kaybolmuş durumda. Ama bunun alternatifi sinizm ya da inançsızlık değil; yani teknolojik belirlenimciliği, "insanoğlu"nun "maki-

3. Fredric Jameson (1984). Bkz. Marjorie Perloff (1984); Kathleen Fraser (1984).

* "Postmodernizm" ile ilgili politikalar ve kuramlar hakkında kışkırtıcı ve kapsamlı bir sav, postmodernizmin herhangi bir seçenek, bir tarz değil, sol siyasetin içerden radikal şekilde yeniden icat edilmesini gerektiren bir kültürel başat olduğunu savunan Fredric Jameson tarafından ortaya atılmıştır; rahatlatıcı eleştirel mesafe kurgusuna anlam verebilecek dışarıdaki bir nokta yoktur artık. Jameson, esasen ahlakçı bir hamle yaparak, neden postmodernizme taraf ya da karşı olunamayacağını da net bir şekilde ortaya koyar. Ben, feministlerin (ve diğerlerinin) sürekli kültürel yeniden icada, postmodernist eleştiriye ve tarihsel materyalizme ihtiyaçları olduğunu düşünüyorum; sadece bir siborgun şansı olabilirdi. Beyaz kapitalist ataerkilliğin eski tahakkümleri artık nostaljik şekilde masum görünür: Heterojenliği, örneğin erkek ve kadın, beyaz ve siyah olarak normalleştirmişlerdir. "İleri kapitalizm" ve postmodernizm heterojenliği kuralsız şekilde serbest bırakır ve düzleştiririz; öznellik, derinlikleri, bazen korkutucu ve boğucu olabilecek derinlikleri gerektiren öznellik elimizden alınır. *Kliniğin Ölümü*'nü yazmanın zamanı geldi. Kliniğin yöntemleri bedenleri ve çalışmaları gerekli kılıyordu; bizim ise metinlerimiz ve yüzeylerimiz var. Bizim tahakkümlerimiz, tıbbileştirme ve normalleştirme üzerinden işlemiyor artık; ağ kurmakla, iletişim yeniden tasarımlarıyla, stres yönetimiyle işliyor. Normalleştirme yerini otomatona bırakıyor, nihai fazlalık. Michel Foucault'nun *Kliniğin Doğuşu*, *Cinselliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* eserleri (1963, 1976, 1975), içe göçme ânındaki bir iktidar biçiminin adını koyar. Biyopolitika söylemi yerini ileri teknoloji jargonuna, uç uca eklenmiş adlardan oluşan o dile bırakır; çokuluslu şirketler hiçbir adı sağlam bırakmaz. *Science*'ın bir sayısından çıkan şu listede adları sıralanır: Tech-Knowledge, Genetech, Allergen, Hybritech, Compupto, Genen-cor, Syntex, Allelix, Agrigenetics Corp., Syntro, Codon, Repligen, Scion Corp.'tan Micro-Angelo, Percom Data, Inter Systems, Cyborg Corp., Statcom Corp., Intertec. Dilin hapishanesindeysek şayet, bu hapishaneden kaçmak için dil şairleri, kodu kırmaya yarayan bir tür kültürel kesme enzimi gerekir; siborg çokdilliliği, radikal kültür siyasetinin bir biçimidir.

ne" tarafından ve "anlamlı politik eylem"in "metin" tarafından yok edilmesi şeklinde açıklayan izahlarda olduğu gibi soyut varoluşun bir versiyonu değil. Kimlerin siborg olacağı radikal bir soru; yanıtıysa bir ölüm kalım meselesi. Şempanzelerin de mamullerin [*artefact*] de politikaları var, bizim niye olmasın?[4]

Üçüncü ayrım ikincinin bir altkümesi: Fiziksel olan ile fiziksel olmayan arasındaki sınır bizim için çok muğlaktır. Kuantum kuramının sonuçları ve belirsizlik ilkesi üzerine yazılmış popüler fizik kitapları, beyaz Amerikan heteroseksüelliğindeki radikal değişimin bir işareti olarak ucuz aşk romanlarının bir tür popüler bilimsel eşdeğeridir: Yanlış anlıyorlar, ama doğru konu üzerindeler. Modern makineler esasen mikroelektronik cihazlardır: Her yerdeler ve görünmezler. Modern makineler, Baba'nın/Tanrı'nın heryerdeliğiyle ve tinselliğiyle dalga geçen saygısız ve zıpçıktı tanrılara benzerler. Silikon çip ise bir yazı yüzeyidir; sadece atomik gürültüyle, nükleer sinyallere dadanan nihai parazitle bozulabilecek moleküler ölçeklerde nakşedilir. Yazı, iktidar ve teknoloji Batı'nın uygarlığın kökenine dair öykülerindeki eski dostlardır, ama minyatürleşme, mekanizmaya ilişkin deneyimimizde değişikliğe yol açmıştır. Minyatürleşmenin iktidarla ilişkili olduğu anlaşıldı; cruise füzelerinde olduğu gibi, küçük olanın güzelliği, tehlikesinin yanında solda sıfır kalır. 1950'lerin televizyon cihazlarını yahut 1970'lerin haber kameralarını bugünlerde reklamı yapılmakta olan TV bileklikleriyle ya da el büyüklüğündeki video kameralarla karşılaştırın. En iyi makinelerimiz güneş ışığından yapılıyor; hepsi hafif ve temiz, çünkü sinyallerden, elektromanyetik dalgalardan, bir tayf kesitinden başka bir şey değiller ve bu makineler son derece taşınabilirler, seyyarlar – bedeli de Detroit ve Singapur'dakiler için muazzam bir ıstırap. İnsanlar, hem maddi hem mat olduklarından katiyen böylesine akışkan değillerdir. Siborglarsa esirdir [*ether*], beşinci elementtir.

Siborgların heryerdeliği ve görünmezliği, bu güneş ışığı eseri makinelerin böylesine ölümcül olmalarının asıl sebebidir. Siborgları görmek, maddi anlamda olduğu kadar politik anlamda da zordur. Bilince –ya da onun simülasyonuna– dairdirler.[5] Siborglar, Avrupa boyunca kamyonetlerle taşınan, yüzergezer gösterenlerdir; dolayı-

4. Frans de Waal (1982); Langdon Winner (1980).

sıyla siborg iktidar ağlarını çok iyi okuyabilen, yurtlarından edilmiş ve hiç doğal olmayan Greenham kadınlarının kocakarı büyüleriyle önlerinin kesilme ihtimali, doğal seçmen kitlesi savunma işlerine ihtiyaç duyan eski eril siyasetin militan çabalarıyla engellenmeleri ihtimalinden daha fazladır. Son kertede, "en katı" bilim, en büyük sınır karışıklığı diyarı hakkındadır; saf sayının, saf tinin, C^3I'nin, kriptografinin diyarı ve kudretli sırların korunması hakkındadır. Yeni makineler öylesine temiz ve hafifler ki! Mühendisleri güneşe tapıyorlar, sanayi-sonrası toplumun karabasanıyla ilintili yeni bir bilimsel devrimin aracılığını yapıyorlar. Bu temiz makinelerin yol açtığı hastalıklar, bağışıklık sisteminde bir antijenin kodlanmasındaki ufacık bir değişiklikten, stresin deneyimlenmesinden "daha fazla" bir şey değil. "Şarklı" kadınların hünerli parmakları, eskiden küçük Anglosakson Viktoryen kızların bebekevlerine gösterdikleri düşkünlük, kadınların küçük olana yöneltilmiş olan zoraki ilgileri, bu dünyada yepyeni boyutlar kazanıyor. Bu yeni boyutları hesaba katan bir siborg Alice'imiz bile olabilir. İronik şekilde, kuracakları birliklerle etkili muhalefet stratejilerine rehberlik edecek olanlar, Asya'da çip imal eden ya da Santa Rita hapishanesinde sarmal dans yapan,* gayri tabii siborg kadınlar bile olabilir.

Anlayacağınız, benim siborg mitim, ilericilerin ihtiyaç duyulan politik çalışmanın bir parçası olarak keşfe çıkabileceği sınır ihlallerine, kudretli kaynaşımlara ve tehlikeli olasılıklara dairdir. Benimsediğim öncüllerden biri, Amerikalı sosyalist ve feministlerin çoğunun "ileri teknoloji" ve bilimsel kültür ile ilişkilendirilmiş toplumsal pratiklerde, simgesel formülasyonlarda ve mamullerde zihin ile beden, hayvan ile makine, idealizm ile materyalizm arasında derinleşmiş ikicilikler gördükleridir. *Tek Boyutlu İnsan*'dan *Doğanın Ölümü*'ne,[6] ilericilerin geliştirdiği analitik kaynaklar tekniğin zorunlu tahakkümünü vurgulamış ve direnişimizi bütünleştirmek için bizi

* 1985 başlarında Kaliforniya'daki Alameda Eyalet hapishanesinde gardiyanlarla tutuklanmış nükleer karşıtı göstericileri ilintilendiren manevi ve politik bir uygulama.

5. Jean Baudrillard (1983), Jameson ("Postmodernizm", s. 66) Platon'un simülakrum tanımının, aslı olmayan bir kopya olduğuna işaret eder – ki bu da ileri kapitalizmin, saf mübadelenin dünyasıdır.

6. Herbert Marcuse (1964); Carolyn Merchant (1980).

hayali bir organik bedene geri çağırmıştır. Öncüllerimden bir diğeri ise dünya genelinde yoğunlaşan tahakküme direnmeye çalışan insanların birlik olma ihtiyacının hiç bu kadar akut hale gelmediğidir. Ama perspektifimizi hafifçe yoldan saptırırsak, teknolojik olarak dolayımlanmış toplumlarda hem anlamlar, hem de başka iktidar ve haz biçimleri için daha iyi mücadele edebiliriz.

Bir perspektiften bakıldığında, siborg dünyası, bir kontrol ağının gezegene nihai olarak dayatılmasıyla, savunma adına girişilen bir Yıldız Savaşları kıyametinde cisimleşen nihai soyutlamayla, kadın bedeninin erkekçil bir savaş cümbüşünde nihai olarak temellük edilmesiyle ilgilidir.[7] Başka bir perspektiften bakıldığındaysa, siborg dünyası, insanların hayvanlar ve makineler ile akrabalıklarından, ya da daima kısmi olan kimliklerden ve çelişik olan bakış açılarından korkmadıkları, yaşanmış toplumsal ve bedensel gerçekliklerle ilgili olabilir. Politik mücadele iki perspektiften de aynı anda görmek demektir çünkü her biri, diğerinden bakıldığında hayal edilemeyecek tahakkümleri ve imkânları açığa çıkarır. Tekli bakış açısı, ikili bakış açısından ya da çok başlı ucubelerden daha kötü yanılsamalar üretir. Siborg birlikleri ucube ve gayri meşrudur; mevcut politik koşullarımız dahilinde direniş ve yeniden eşleşme için daha kudretli mitler bulmayı umacak durumda değiliz pek. Livermore Eylem Grubu'nu (LAG), teknolojik kıyametin araçlarını en şiddetli biçimde cisimlendiren ve püskürten laboratuvarları gerçekçi biçimde dönüştürmeye adanmış ve cadıları, mühendisleri, yaşlıları, sapkınları, Hıristiyanları, anneleri ve Leninistleri devleti silahsız bırakacak kadar uzun süre bir arada tutmayı başaran bir politik biçim kurmayı dava edinmiş bir tür siborg toplumu olarak düşlemek hoşuma gidiyor. *Fission Impossible** benim kasabamdaki yakınlık/dayanışma grubunun [*affinity group*] adıdır. (Yakınlık [*affinity*]: kan bağıyla değil seçimle akrabalık, bir kimyasal nükleer grubun ötekini cezbetmesi, ilgi.)

* *Mission Impossible*'a (Görevimiz Tehlike) gönderme yapan bu ad "İmkânsız Fizyon" anlamına gelir. –*ç.n.*

7. Z. Sofia (1984) ve Z. Sofoulis (1984).

PARÇALANMIŞ KİMLİKLER

İnsanın feminizmini tek bir sıfatla adlandırması zorlaştı – hatta artık her durumda bu isim üzerinde ısrar etmek de kolay değil. Artık herkes dışlamanın adlandırma üzerinden yapıldığının gayet net olarak farkında. Kimlikler çelişik, kısmi ve stratejik görünüyorlar. Nasıl toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş oldukları ancak çetin mücadeleler sonucunda kabul edilen cinsiyet, ırk ve sınıf, "özsel" birliğe duyulan inanca zemin teşkil edemezler. "Dişi" olmakta kadınları doğal olarak birbirine bağlayan hiçbir şey yoktur. Hatta kendisi de mücadele konusu olan cinsel bilimsel söylemler ve başka toplumsal pratikler dahilinde inşa edilmiş, son derece karmaşık bir kategori olduğundan, dişi "olmak" diyebileceğimiz bir durum bile mevcut değildir. Toplumsal cinsiyet, ırk ya da sınıf bilinci, ataerkilliğin, sömürgeciliğin ve kapitalizmin çelişik toplumsal gerçekliklerinin feci tarihsel deneyiminin bizlere dayattığı birer kazanımdır. Peki benim kendi retoriğimde kim "biz" sayılıyor? "Biz" denen böylesi kudretli bir politik miti temellendirecek hangi kimlikler var elimizde, ve bu kolektiviteye katılımı ne güdüleyebilir? Feministler arasındaki (kadınlar arasındaki demeye gerek bile yok) tüm olası fay hatları boyunca gerçekleşen acı verici parçalanma, *kadın* kavramını ele avuca sığmaz hale, kadınların birbirleri üzerindeki tahakkümlerinin matrisi için bir bahane haline getirdi. Benim için –ve beyaz, profesyonel orta sınıf, dişi, radikal, Kuzey Amerikalı, orta yaşlı bedenler içinde benzer bir konumu paylaşan pek çokları için– politik kimliklerdeki bunalım kaynakları mebzul miktardadır. ABD solunun ve ABD feminizminin büyük kısmının yakın tarihi bu tür bunalımlara sonu gelmez bölünmelerle ve yeni özsel birlik arayışlarıyla yanıt vermekle geçmiştir. Ama bir taraftan da koalisyon üzerinden –yani kimlik değil, yakınlık üzerinden– verilebilecek başka bir yanıt olduğunun giderek daha fazla farkına varılmıştır.[8]

8. Koalisyon politikasının güçlü açılımları, "Üçüncü Dünya" sözcülerinden, hiçbir yerden, dünyanın yerinden edilmiş merkezinden, dünya gezegeninden konuşan sözcülerden çıkıyor: "Güneşten sonraki üçüncü gezegende yaşıyoruz" – Jamaikalı yazar Edward Kamau Braithwaite'ın *Güneş Şiiri*, yurt denen bir konuşma

Chela Sandoval, "renkli ırktan kadınlar" [*women of color*] adı verilen yeni bir politik sesin biçimlenme sürecindeki özgül tarihsel anlara dair bir değerlendirmesinden hareketle, ırk, cinsiyet ya da sınıf gibi toplumsal kategorilere devamlı üyelikten alıkonanların iktidar ağlarını okuma becerilerinden doğmuş, "muhalif bilinç" denen ve ümit vaat eden bir politik kimlik modeli kuramsallaştırdı.[9] "Renkli ırktan kadınlar", hem içerdiği kimseler tarafından en başlarda karşı çıkılmış bir isim; hem de "Batılı" gelenekler içinde İnsanoğlu'nun tüm göstergelerinin sistematik olarak çöküşünü imleyen tarihsel bir bilinç ve ötekilikten, farktan, özgüllükten bir tür postmodernist kimlik inşa ediyor. Öteki olası postmodernizmlerle ilgili kim ne derse desin, bu postmodernist kimlik baştan aşağı politiktir.

Sandoval, kimin renkli ırktan kadın diye tanımlanacağına dair özsel bir ölçüt bulunmadığına vurgu yapar. Grubun tanımının, olumsuzlamanm bilinçli olarak sahiplenilmesinden geldiğini belirtir. Örneğin, Meksikalı-Amerikalı bir kadın [*chicana*] veya ABD'li siyah bir kadın, kadınlar, siyahlar ya da siyah ya da Meksikalı-Amerikalılar [*chicano*] adına söz alamamıştır. Dolayısıyla, önemli devrimleri kendilerinin yapmış olduğunu iddia eden, "kadınlar ve siyahlar" denen ayrıcalıklı, muteber ezilenler kategorilerinin bile dışında bırakılmış bir halde, bir olumsuz kimlikler çağlayanının en dibinde yer almıştır. "Kadın" kategorisi, tüm renkli ırktan kadınları olumsuzluyordu; "siyah", tüm siyah olmayan insanlarla birlikte siyah kadınları olumsuzluyordu. Ama hiçbir yerde (dişil) "o" [*she*] yoktu, tekillik yoktu, sadece kendi tarihsel kimliklerini ABD'li renkli ırktan kadınlar olarak olumlayan ABD'li kadınlar arasındaki bir farklılıklar deryası vardı. Bu kimlik, doğal özdeşleşme tabanında değil, sadece bilinçli koalisyon, yakınlık ve siyasi akrabalık tabanında hareket etme kapasitesini olumlayabilen, bilinçli olarak inşa edilmiş bir mekânın sınırlarını çizer.[10] Birleşik Devletler'deki beyaz

---

yeri inşa ederken doğallaştırılmış kimlikleri ironik şekilde alaşağı eder. Özellikle bkz. Bernice Reagon (1983), Barbara Smith (haz., 1983) içinde.

9. Chela Sandoval (1984).

10. bell hooks (1981); Gloria Hull, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith (haz., 1982). Toni Cade Bambara'nın yazdığı *The Salt Eaters* (1981), renkli ırktan kadınlardan oluşan bir tiyatro grubu olan Yedi Kızkardeş'in bir birlik biçimini keşfe çıktıkları olağanüstü bir postmodern romandır.

kadın hareketlerinin bazı akımlarındaki "kadın"dan farklı olarak, matrisin doğallaştırılması söz konusu değildir, ya da en azından Sandoval'ın sadece muhalif bilincin gücü sayesinde olanaklı olduğunu iddia ettiği şey budur.

Sandoval'ın savı, dünya genelinde gelişen sömürgecilik-karşıtı söylem arasında feministlerin işine yarayabilecek kudretli bir formülasyon olarak görülmelidir. Yani, "Batı"yı ve onun en ileri ürününü dağıtan bir söylem – "Batı"nın en ileri ürünü: hayvan, barbar ya da kadın olmayan kimse; insanoğlu, yani tarih denen kozmosun yazarı. Şarkiyatçılık, politik ve göstergesel olarak yapıbozuma uğratıldıkça Garbın kimlikleri, feministlerinkiler de dahil olmak üzere istikrarsızlaşıyor.[11] Sandoval'a göre "renkli ırktan kadınlar", sömürgesizleşmeden kaynaklanan düzensiz çokseslilığinin sonuçlarıyla yüzleşmemiş olan önceki Marksizm ve feminizmlerin emperyalleştirici, bütünselleştirici devrimci öznelerini kopya etmeyecek, etkili bir birlik oluşturma şansına sahiptir.

Katie King, özdeşleşmenin sınırlarını ve kültürel feminizmin üretken çekirdeği olan "şiir"i okumanın ayrılmaz bir parçası olan politik/şiirsel özdeşleşme mekanizmalarını vurgulamıştır. King, feminist pratik içindeki farklı "anlar"a ya da "konuşmalar"a dahil olan çağdaş feministler arasındaki ısrarlı bir eğilimi, yani kadın hareketini kendi politik eğilimlerini bütünün *telos*'u gibi gösterecek şekilde sınıflama eğilimini eleştirir. Bu tür sınıflamalar, feminist tarihi sanki radikal, liberal ve sosyalist feminizm denen tipik birimler başta olmak üzere zamana direnen tutarlı modeller arasındaki ideolojik bir mücadeleymiş gibi yeniden yazar. Düpedüz, diğer tüm feminizmler, çoğu zaman belirtik bir ontoloji ve epistemoloji kurarak ya dahil edilir ya da marjinalize edilir.[12] Feminizm sınıflamaları, resmi kadın deneyiminden sapmaları kontrol altında tutmak için episte-

11. Feminist çalışmalardaki ve başka yerlerdeki Şarkiyatçılık için bkz. Lisa Lowe (1986); Edward Said (1978).

12. Katie King, feminist sınıflandırmaları feminist ideoloji ve tartışmalarda iktidar soyağaçları olarak gören hassas bir yaklaşım geliştirmiştir; bkz. King (1984a). King, istenen nihai konumu üretecek küçük bir makine yapmak üzere feminizmleri sınıflandırmanın zeki, sorunlu bir örneğini inceler: Alison Jaggar (1983). Benim buradaki sosyalist ve radikal feminizm karikatürüm de böyle bir örnektir.

molojiler üretir. Ve tabii ki "kadın kültürü", renkli ırktan kadınlar gibi, yakınlık meydana getiren mekanizmalarla bilinçli olarak yaratılır. Bu konuda şiir, müzik ritüelleri ve akademik teamülün belirli biçimleri esas olagelmiştir. ABD'li kadın hareketlerindeki ırk ve kültür politikaları sıkı sıkıya iç içedir. King ve Sandoval'ın ortak başarıları, şiirsel/politik bir birliği, bir temellük etme, dahil etme ve sınıflamaya dayalı özdeşleşme mantığına bağlı kalmaksızın nasıl işleyeceklerini öğrenmiş olmalarıdır.

Tahakküm-üzerinden-birlik ya da dahil-etme-üzerinden-birlik karşısındaki kuramsal ve pratik mücadele, ironik olarak sadece ataerkilliğin, sömürgeciliğin, hümanizmin, pozitivizmin, özcülüğün, bilimciliğin ve diğer yası tutulmamış -izmlerin gerekçelerinin değil, organik ya da doğal bir bakış açısı olarak sunulan *bütün* iddiaların altını oyar. Radikal ve sosyalist/Marksist feminizmlerin de kendi epistemolojik stratejilerinin (stratejilerimizin) altını oyduğunu ve bunun olası birlikler hayal etmede çok değerli bir adım olduğunu düşünüyorum. Batılı politik duyarlılık sahibi kimselerin bildiği haliyle tüm "epistemolojilerin" etkili yakınlıklar oluşturma görevinde bizi yarı yolda bırakıp bırakmayacağı hâlâ net değil.

Bir şeyi belirtmek gerekir ki kendilerini dünyayı değiştirmeye adamış insanların kazanımları olarak devrimci bakış açıları ve epistemolojiler inşa etme çabası, özdeşleşmenin sınırlarını gösteren sürecin parçası olmuştur. Postmodernist kuramın yıkıcı araçları ile devrimci öznelere dair ontolojik söylemin yapıcı araçları, hayatta kalmak amacıyla Batılı benlikleri dağıtan ironik müttefikler olarak görülebilirler. Tarihsel olarak oluşturulmuş bir bedene sahip olmanın ne demek olduğunun çekilmez bir şekilde farkındayız. Ama kökenimizdeki masumiyet kaybolunca Cennet Bahçesi'nden atılmışlık diye bir şey de kalmıyor. Politikalarımız, masumiyetin saflığıyla beraber suçluluğa kapılma temayüllerini de kaybediyor. Fakat sosyalist feminizm için başka bir politik mit neye benzerdi? Ne tür politikalar kısmi, çelişik, daimi olarak tamamlanmamış kişisel ve kolektif benlik inşalarını kucaklayıp yine de inançlı, etkili –ve, ilginçtir, sosyalist feminist– kalabilir?

Tarihte, "ırk", "toplumsal cinsiyet", "cinsellik" ve "sınıf" tahakkümleriyle etkili bir şekilde hesaplaşmak için politik birliğe daha

fazla ihtiyaç duyulduğu başka bir an bilmiyorum. Ve bizlerin kurulmasına yardımcı olabileceğimiz türden bir birliğin mümkün olmuş olabileceği başka bir an da bilmiyorum. Artık "biz"den hiç kimse, "onlar"dan birine gerçekliğin tüm şeklini dikte ettirecek simgesel yahut maddi kabiliyete sahip değil. Ya da en azından "biz", bu tür tahakkümleri uygulamadığımızı, dolayısıyla masum olduğumuzu iddia edemeyiz. Beyaz kadınlar, sosyalist feministler de dahil olmak üzere, "kadın" kategorisinin masumiyetsizliğini keşfetti (yani, ittirile kakıla keşfetmek zorunda kaldı). Bu bilinç, önceki tüm kategorilerin coğrafyasını değiştirir; onların doğallığını bozar [*denature*], tıpkı ısının hassas bir proteinin doğasını bozması gibi. Siborg feministler, "biz"im artık doğal bir birlik matrisi istemediğimizi ve hiçbir yapının tamamlanmış olmadığını savunmak zorundalar. Masumiyet, ve bunun bir sonucu olarak içgörünün tek temelinin mağduriyet olduğu üzerindeki ısrar, yeterince hasar verdi. Ama inşa edilmiş devrimci özne, yirminci-yüzyıl-sonu insanını durup düşündürtmeli de. Kimliklerin aşınması ve yeniden kimlikler inşa etmeye yönelik düşünümsel stratejiler sayesinde, selamete erme tarihini kehanete uygun şekilde bitiren kıyametin ertesi için, kefenden başka bir şey dokuma imkânı açılıyor.

Hem Marksist/sosyalist feministler hem de radikal feministler, "kadın" kategorisini ve "kadınların" toplumsal yaşantılarına dair bilinci eşzamanlı olarak hem doğallaştırdılar hem doğallığını bozdular. Belki bu iki hamleyi açıklamak için şematik bir karikatüre başvurabiliriz. Marksist sosyalizmin kökleri, sınıf yapısını açığa çıkaran ücretli emek analizine uzanıyor. İşçi kendi ürününden koparıldığından, ücret ilişkisinin sonucu sistematik yabancılaşma oluyor. Bilgide soyutlama ve yanılsamanın, uygulamada da tahakkümün sözü geçiyor. Emek, Marksistlerin bu yanılsamanın üstesinden gelmesini ve dünyayı değiştirmek için gerekli bakış açısını bulmasını sağlayan en üst düzeyde ayrıcalıklı kategoridir. Emek, insanoğlunu yaratan insancıllaştırıcı etkinliktir; öznenin bilgisine ve dolayısıyla boyun eğdirmenin ve yabancılaşmanın bilgisine olanak tanıyan ontolojik bir kategoridir.

Sosyalist feminizm, soyuna sadık kalarak Marksizmin temel analitik stratejileriyle ittifak yaparak ilerledi. Hem Marksist feministlerin hem de sosyalist feministlerin esas başarıları, ücret ilişkisi

kapitalist ataerkillik altındaki daha kapsamlı bir emek görüşüne tabi kılındığında dahi, emek kategorisini (bazı) kadınların yaptıklarına yer açacak şekilde genişletmek olmuştu. Özellikle, kadınların ev içindeki emeği ve genel olarak kadınların anne olarak etkinlikleri (yani, sosyalist feminist anlamda yeniden üretim), Marksçı emek kavramıyla benzeşim yoluyla kurama girdi. Kadınların birliği burada "emeğin" ontolojik yapısı üzerine kurulmuş bir epistemolojiye dayanır. Marksist/sosyalist feminizm, birliği "doğallaştırmaz"; birlik, toplumsal ilişkiler içine kök salmış olası bir bakış açısına dayalı olası bir kazanımdır. Özcüleştirici hamle ise, emeğin ya da benzeşiği olan kadınların etkinliğinin ontolojik yapısındadır.[13]* Benim için zorluğu yaratan şey, en üst düzeyde Batılı benliğiyle Marksçı hümanizmin devralınmış olması. Bu formülasyonlardan gelen katkı, kadınların birliğini doğallaştırmaktan ziyade, gerçek kadınların birlikler oluşturma yolundaki gündelik sorumluluğu üzerine yapılan vurgu olmuştur.

Catherine MacKinnon'un radikal feminizm versiyonunun kendisi, eyleme zemin oluşturan Batılı kimlik kuramlarının temellük edici, dahil edici, bütünselleştirici eğilimlerinin bir karikatürüdür.[14] Radi-

13. Feminist bakış açısı kuramı şu isimlerce geliştirilmiştir: Jane Flax (1983); Sandra Harding ve Merill Hintikka (haz., 1983); Sandra Harding (1986); Nancy Hartsock (1983a ve 1983b); Mary O'Brien (1981); Hilary Rose (1983); Dorothy Smith (1974 ve 1979).

* Psikanalizin "nesne ilişkileri" versiyonlarının ve bununla ilişkili evrenselleştirici hamlelerin pek çok epistemoloji anlayışında üremeyi, bakım işlerini ve anneliği tartışmadaki merkezi rolü, yazarlarının benim postmodernizm dediğim şeye gösterdikleri direnci ortaya çıkarır. Benim için, evrenselleştirici hamleler de psikanaliz versiyonları da, "kadınların tümleşik devredeki yerlerini" analiz etmeyi güçleştirir ve toplumsal cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetli toplumsal yaşamın ana veçhelerinin izahını vermekte, hatta bunları görmekte bile sistematik güçlüklere yol açar.

14. Catherine MacKinnon (1982). MacKinnon'a borçlu olan ama onun indirgemeciliğini almadan Foucault'nun cinsel şiddetle (tecavüzle) ilgili paradoksal muhafazakârlığına dair incelikli feminist bir izah sunan bir eleştiri için bkz. Terasa de Lauretis (1985). Aile içi şiddet ile ilgili, kadınların, erkeklerin ve çocukların karmaşık failliği üzerinde, erkek egemenliğinin, ırkın ve sınıfın maddi yapılarını gözden kaçırmaksızın duran feminist bir sosyal-tarihsel inceleme için bkz. Linda Gordon (1998).

kal feminizm denen son dönem kadın siyaseti içindeki muhtelif "anların" ve "konuşmaların" hepsini MacKinnon'un versiyonuna dahil etmek olgusal ve politik açıdan doğru olmaz. Fakat MacKinnon'un kuramının teleolojik mantığı, bir epistemolojinin ve ontolojinin –olumsuzlamaları da dahil olmak üzere– farkı nasıl sildiğini ya da kontrol altında tuttuğunu gösteriyor. Radikal feminizm denen çok şekilli alanın tarihinin yeniden yazılması, MacKinnon'un kuramının sonuçlarından yalnızca biridir. Asıl sonuç, tüm devrimci bakış açıları için bir tür kıyamet anlamına gelecek bir deneyim kuramının, bir kadın kimliği kuramının üretilmesidir. Yani, radikal feminizmin bu öyküsüne işlenmiş olan bütünselleştiricilik, amacına –kadınların birliğine– radikal yokluk [*non-being*] deneyimini ve bu deneyime yapılan tanıklığı dayatarak ulaşır. Marksist/sosyalist feministlere gelince, bilinç bir kazanımdır, doğal bir olgu değil. MacKinnon'un kuramı hümanist devrimci öznelerdeki bazı güçlükleri saf dışı bırakıyor olsa da bunu radikal indirgemecilik pahasına yapıyor.

MacKinnon, radikal feminizmin zorunlu olarak Marksizmden farklı bir analitik strateji benimsediğini, önce sınıf yapısına değil de, cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısına ve bunun üretken ilişkisine, erkeklerin kadınları cinsel olarak oluşturmalarına ve temellük etmelerine baktığını savunuyor. İşin ilginç yanı, MacKinnon'un "ontolojisi" bir olmayan-özne [*non-subject*], bir yokluk inşa eder. "Kadın"ın kökeni, benliğin emeği değil, başkasının arzusudur. Dolayısıyla neyin "kadın" deneyimi sayılacağını dayatan (cinsel şiddet adı altında toplayabileceğimiz her şey, aslında "kadınlar" söz konusu olduğunda cinselliğin kendisi) bir bilinç kuramı geliştiriyor MacKinnon. Feminist pratik, bu bilinç şeklinin, yani olmayan-bir-benliğin özbilgisinin, inşa edilmesidir.

Sapkın bir şekilde, bu radikal feminizmdeki cinsel temellük, hâlâ epistemolojik emek statüsüne, diğer bir deyişle, dünyayı değiştirmeye katkıda bulunabilecek bir analizin akması gereken o noktaya sahip. Ama bu cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısının sonucu yabancılaşmadan ziyade cinsel nesneleştirmedir. Bilginin diyarında, cinsel nesneleştirmenin sonucu yanılsama ve soyutlamadır. Gelgelelim, bir kadın basitçe ürününden yabancılaşmış değildir, ama daha derin bir anlamda, bir özne olarak, hatta potansiyel bir özne olarak bile

var olamaz, çünkü bir kadın olarak varoluşunu cinsel olarak temellük edilmeye borçludur. Başkasının arzusunca oluşturulmak, emekçinin ürününden kopartılmasındaki yabancılaşmayla aynı şey değildir.

MacKinnon'un radikal deneyim kuramı en uç noktada bütünselleştiricidir; kadınların öteki politik söylev ve eylemlerinin otoritesini marjinalize etmekten ziyade yok eder. Batı ataerkilliğinin kendi başına asla başaramadığını (feministlerin, erkeklerin arzularının ürünleri olmak dışında, kadınların var olmadıklarının bilincinde olması) başaran bir bütünselleştirme/totalizasyondur bu. MacKinnon bence haklı olarak hiçbir Marksist kimlik versiyonunun kadınların birliğine sağlam bir temel teşkil edemeyeceğini savunuyor. Ama Batılı devrimci öznenin çelişkilerinden kaynaklanan sorunu feminist amaçlar için çözerken daha da otoriter bir deneyim öğretisi geliştiriyor. Eğer sosyalist/Marksist bakış açılarına dair şikâyetim, bunların sömürgecilik karşıtı söylem ve pratikte görünürleşen çoksesli, asimile edilemez, radikal farklılığı kasıtlı olarak olmasa da silmeleriyse, MacKinnon'un bütün farklılıkları kadınların "özsel" var olmayışlarına başvurarak kasıtlı olarak silmesi hiç güven verici değil.

Benim sınıflamamda, ki diğer bütün sınıflamalar gibi tarihin yeniden yazımıdır, radikal feminizm, sosyalist feministlerce emeğin biçimleri olarak adlandırılan tüm kadın etkinliklerine yer açabilir, yeter ki etkinlik bir şekilde cinselleştirilebilsin. Üreme/yeniden üretim, iki eğilim içinde farklı anlam tınıları taşır; birinde emek içinde, öbüründe cinsiyet içinde köklenmiştir ve her ikisinde de tahakküm ile toplumsal ve kişisel gerçekliğe dair bilgisizliğin sonuçları "yanlış bilinç" olarak adlandırılır.

Herhangi bir yazarın muhakemesinde görülebilecek güçlüklerin ya da katkıların ötesinde, ne Marksist ne radikal feminist bakış açısı kısmi bir açıklama statüsünü kucaklamaya meyletmiştir; ikisi de düzenli olarak bütünlükler halinde kurulmuştur. Batılı açıklama bunu gerektirmiştir; yoksa "Batılı" yazar kendi ötekilerini başka türlü nasıl kendine dahil edebilirdi? İki bakış açısı da benzeşim, basit listeleme ya da ekleme yoluyla temel kategorilerini genişleterek diğer tahakküm biçimlerini ilhak etmeye çalışmıştır. Beyaz radikal ve sosyalist feministler arasında ırk konusunda bürünülen mahcup ses-

sizlik, bunun önemli, mahvedici politik sonuçlarından biridir. Tarih ve çokseslilik, soykütükleri kurmaya çalışan politik sınıflamalar içinde kayboluyorlar. Bir kategori olarak kadının ve bir sosyal grup olarak kadınların inşasını birleşik veya bütünselleştirilebilir bir bütün olarak açığa çıkarma iddiasındaki bir kuramda, ırka (ya da başka herhangi bir şeye) yapısal bir yer ayrılmaz. Benim çizdiğim karikatürün yapısı şöyle bir şeydir:

Sosyalist Feminizm –
sınıf yapısı // ücretli emek // yabancılaşma
emek, benzeşim yoluyla üreme, uzantı yoluyla cinsiyet, ekleme yoluyla ırk
Radikal Feminizm –
toplumsal cinsiyet yapısı // cinsel temellük // nesneleştirme
cinsiyet, benzeşim yoluyla emek, uzantı yoluyla üreme, ekleme yoluyla ırk

Başka bir bağlamda, Fransız kuramcı Julia Kristeva, kadınların tarihsel bir grup olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, gençlik gibi gruplarla beraber ortaya çıktığını iddia etmiştir. Kristeva'nın verdiği tarih şüpheli; ama artık bilgi nesneleri ve tarihsel aktörler olarak, "ırk"ın her zaman var olmadığını, "sınıf"ın tarihsel bir kökeni olduğunu ve "eşcinseller"in de daha dünkü çocuklar olduklarını hatırlamaya alıştık. İnsanlık ailesinin simgesel sisteminin –ve bu suretle kadının özünün– gezegen üzerindeki insanlar arasındaki bağlantı ağlarının benzeri görülmedik şekilde çoklu, yeniliklere gebe ve karmaşık olduğu bir anda çözülmesi hiç de rastlantı değil. "İleri kapitalizm" tabiri, bu tarihsel ânın yapısını aktarmada yetersiz kalıyor. "Batılı" anlamda, insanın sonu söz konusu. Zamanımızda "kadın"ın "kadmlar"a ayrışması rastlantı değil. Belki de kadınların tikelliğini ve çelişik çıkarlarını bastıran özcü bir kuram üretmelerinin kabahati esasen sosyalist feministlerde değil. Bana kalırsa biz kabahatliyiz, en başta da beyaz hümanizmin mantığına, dillerine ve pratiklerine düşüncesizce katılmamız ve devrimci haykırışımızı güvence altına almak uğruna tek bir tahakküm zemini aramamız dolayısıyla. Artık daha az özrümüz var. Ama başarısızlıklarımızın farkına varınca, sınırsız farklılık içine düşme ve kafa karıştırıcı bir iş olan kısmi, gerçek bağlantılar kurma görevinden cayma tehlikesi baş gösteri-

yor. Bazı farklar oyunbazdır; bazılarıysa dünya tarihsel tahakküm sistemlerinin kutuplarıdır. "Epistemoloji" bu farkı bilmeye dairdir.

TAHAKKÜM ENFORMATİĞİ

Bu epistemolojik ve politik mevzilenme girişiminde, olası birliğin kabataslak bir resmini çizmek istiyorum; sosyalist ve feminist tasarım ilkelerinden beslenen bir resim olacak bu. Taslağımın çerçevesini, dünya genelinde bilim ve teknolojiye bağlı toplumsal ilişkilerdeki yeniden düzenlemelerin kapsam ve ehemmiyeti oluşturuyor. Şu sıralarda ortaya çıkmakta olan ve yeniliğiyle kapsamı bakımından endüstriyel kapitalizmce yaratılmış olana benzeyen dünya düzeni sisteminde sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin doğasında temel değişimler olması gerektiğini iddia eden bir politikayı savunuyorum; organik, endüstriyel bir toplumdan, çokşekilli bir enformasyon sistemine doğru –hep işten hep oyuna, ölümcül bir oyuna doğru– bir hareketlenme yaşamaktayız. Eşzamanlı olarak hem maddi hem de ideolojik olan ikili karşıtlıklar, eski rahat hiyerarşik tahakkümlerden, benim tahakküm enformatiği dediğim korkutucu yeni ağ örgülerine geçişleri gösteren aşağıdaki çizelge çerçevesinde ifade edilebilir:

Temsil	Simülasyon
Burjuva romanı, realizm	Bilimkurgu, postmodernizm
Organizma	Biyotik bileşen
Derinlik, bütünlük	Yüzey, sınır
Isı	Gürültü
Klinik uygulama olarak biyoloji	Beden üzerine yazma pratiği olarak biyoloji
Fizyoloji	İletişim mühendisliği
Küçük grup	Altsistem
Yetkinlik	Optimizasyon
Öjenik	Nüfus kontrolü
Dekadans, *Büyülü Dağ*	Modası geçme, *Gelecek Şoku*
Hijyen	Stres yönetimi
Mikrobiyoloji, tüberküloz	İmmünoloji, AIDS
Organik işbölümü	Ergonomi / emeğin sibernetiği
İşlevsel uzmanlaşma	Modüler inşa
Üreme	Replikasyon

Organik cinsiyet rolü uzmanlaşması	Optimal genetik stratejiler
Biyolojik belirlenimcilik	Evrimsel atalet, kısıtlamalar
Topluluk ekolojisi	Ekosistem
Irksal varlık zinciri	Neo-emperyalizm, Birleşmiş Milletler hümanizmi
Evde / Fabrikada bilimsel yönetim	Küresel fabrika / Elektronik kulübe
Aile / Pazar / Fabrika	Tümleşik Devredeki Kadınlar
Aile ücreti	Kıyaslanabilir değer
Kamusal / Özel	Siborg yurttaşlığı
Doğa / Kültür	Fark alanları
İşbirliği	İletişim artırımı
Freud	Lacan
Cinsellik	Genetik mühendisliği
Emek	Robotbilim
Zihin	Yapay Zekâ
İkinci Dünya Savaşı	Yıldız Savaşları
Beyaz Kapitalist Ataerkillik	Tahakküm Enformatiği

Bu liste bazı ilginç şeyler öneriyor.[15] Bir kere, sağdaki nesneler "doğal" olarak kodlanamazlar; bunun idrak edilmesiyle sol taraftaki doğalcı kodlanma da altüst olur. Maddi ya da ideolojik olarak geriye dönemeyiz. Mesele sadece "tanrı"nın ölmüş olması değil; "tanrıça" da öldü. Biyotik bileşen gibi nesneler söz konusu olduğunda, özsel özellikler açısından değil de tasarım stratejileri, sınır kısıtlamaları, akış hızları, sistem mantığı, kısıtlamaları aşağı çekmenin maliyetleri açısından düşünmek gerekiyor. Cinsel üreme, sistem çevresinin bir fonksiyonu olarak belli maliyetleri ve belli yararları olan diğer pek çok üreme stratejisinden biri. Cinsel üreme ideolojileri, artık makulmüş gibi organizmalar ve aileler gibi doğal nesnelerin organik veçheleri olarak cinsiyet ve cinsiyet rolleri fikirlerine başvuramaz. Böylesi uslamlamaların maskesi düşürülerek akıldışı oldukları gösterilecektir; işin ironik yanı şu ki *Playboy* okuyan şirket yöneticileri ile pornografi-karşıtı radikal feministler tuhaf bir arkadaşlık sergileyerek bu akıldışılığın maskesini müştereken düşüreceklerdir.

15. Biyolojiyi sibernetik bir komut-kontrol söylemi olarak ve organizmaları da "doğal-teknik bilgi nesneleri" olarak anlama yolundaki daha önceki çabalarım için bkz. Haraway (1981-2, 1983a ve 1984).

Benzer şekilde ırk konusunda da, insan çeşitliliği üzerine ideolojiler, kan grupları ya da zekâ dereceleri gibi parametrelerin sıklığı temel alınarak formüle edilmelidir. İlkel ya da uygar gibi kavramlardan medet ummak "akıldışı"dır. Liberaller ve radikaller için, tümleşik toplumsal sistem arayışı yerini, organik nesnenin yazma oyunu karşısında dağıldığı "deneysel etnografi" denen yeni bir pratiğe bırakıyor. İdeoloji düzeyinde, ırkçılığın ve sömürgeciliğin, kalkınma ve azgelişmişlik ile modernleşmenin hız ve kısıtlamalarının dillerine çevrildiğini görüyoruz. Her nesne ya da kimse gayet makul şekilde demontaj ve yeniden montaj mantığı açısından düşünülebilir; sistem tasarımını kısıtlayan hiçbir "doğal" mimari yoktur. İhraç ürünleri işleme ve serbest ticaret bölgelerine ek olarak dünyanın bütün şehirlerindeki finans bölgeleri, "geç kapitalizm" ile ilgili bu basit gerçeği ilan etmektedir. Bilimsel olarak bilinebilen nesnelerin evreni, (yöneticiler için) iletişim mühendisliğinin sorunları olarak ya da (direnecek olanlar için) metin kuramları olarak formüle edilmelidir. İkisi de siborg göstergebilimidir.

Kontrol stratejilerinin –doğal nesnelerin bütünlüğü üzerine değil– sınır koşulları ve arayüzler üzerine, sınırlar arası akış hızları üzerine yoğunlaşması beklenmeli. Batılı benliğin "bütünlüğü" ya da "içtenliği", yerini karar prosedürlerine ve uzman sistemlerine bırakıyor. Örneğin, kadınların yeni insanlar dünyaya getirme kapasitelerine uygulanan kontrol stratejileri, nüfus kontrolünden ve bireysel karar vericilerin hedeflerine ulaşmada gösterdikleri başarının azamileştirilmesinden bahseden diller içinde geliştirilecek. Kontrol stratejileri hızlara, kısıtlama maliyetlerine ve özgürlük derecelerine göre formüle edilecek. Tüm diğer bileşenler ya da altsistemler gibi, insanlar da temel operasyon kipleri olasılıksal ve istatistiksel olan bir sistem mimarisi içinde yerelleştirilmelidir. Hiçbir nesne, mekân ya da beden kendi içinde kutsal değildir; eğer sinyalleri ortak bir dilde işleme tabi tutmak için uygun standart, uygun kod inşa edilebilirse her bileşen bir diğeriyle arayüzlenebilir. Bu dünyadaki mübadele, Marx'ın çok iyi analiz ettiği kapitalist piyasalar tarafından yürürlüğe konulan evrensel tercümeyi aşar. Bu evrendeki her tür bileşene etkiyen ayrıcalıklı patoloji strestir – yani, iletişim kesintisidir.[16] Siborg, Foucault'nun biyopolitikasına tabi değildir; siborg çok daha kudretli bir operasyon alanı olan politikayı simüle eder.

Tarihsel olarak İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ortaya çıkmış olan bilimsel ve kültürel bilgi nesnelerinin bu tür bir analizi, Aristoteles'ten beri "Batı"daki söyleme hâkim olan organik, hiyerarşik ikiciliklerin sözü hâlâ geçiyormuşçasına hareket eden feminist analizdeki bazı önemli yetersizliklere dikkatimizi çekiyor. Bu ikicilikler yenip yutuldular, ya da Zoe Sofia'nın (Sofoulis) diyeceği gibi, "tekno-sindirildiler". Zihin-beden, hayvan-insan, organizma-makine, kamusal-özel, doğa-kültür, kadın-erkek, ilkel-uygar ikili karşıtlıklarının hepsi ideolojik olarak zan altında. Kadınlar fiilen, tahakküm enformatiği denen, dünya çapındaki bir üretim/üreme ve iletişim sistemi içinde bütünleştirilmiş/sömürülmüş durumdalar. Ev, işyeri, piyasa, kamusal meydan, bedenin kendisi: Hepsi neredeyse sonsuz, çokşekilli yollarla saçılıp arayüzlenebilir, ki bu da kadınlar ve başkaları için muazzam sonuçlar çıkarır ortaya – farklı kimseler için çok farklı anlamlar taşıyan, kudretli muhalif uluslararası hareketleri tahayyül etmeyi güçleştiren ama hayatta kalmak için elzem kılan sonuçlardır bunlar. Sosyalist-feminist politikaları yeniden inşa etmek için izlenebilecek önemli bir rota, (burası çok önemli) hayal güçlerimizi şekillendiren mit ve anlam sistemlerini de içerecek biçimde bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkilerini ele alan kuram ve pratikten geçiyor. Siborg, demonte edilip yeniden monte edilmiş bir tür postmodern kolektif ve kişisel benliktir. Feministlerin kodlaması gereken benlik işte budur.

İletişim teknolojileri ve biyoteknolojiler, bedenlerimizi yeniden elden geçirmek için can alıcı önem taşıyan aletlerdir. Bu aletler dünya genelinde kadınlar için yeni toplumsal ilişkileri cisimlendiriyor ve yürürlüğe koyuyorlar. Teknolojiler ve bilimsel söylemler, kısmen onları oluşturan akışkan toplumsal etkileşimlerin formalizasyonları, yani dondurulmuş anları olarak anlaşılabilirler, ama bir taraftan da anlamları yürürlüğe koymaya yarayan araçlar olarak görülmeliler. Alet ile mit, araç ile kavram, toplumsal ilişkilerin tarihsel sistemleri ile bilgi nesneleri de dahil olmak üzere, olanaklı bedenlerin tarihsel anatomileri arasındaki sınır geçirgendir. İşin aslı,

16. E. Rusten Hogness (1983).

mit ve alet karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar.

Dahası, iletişim bilimleri ve modern biyolojiler, ortak bir hamle sonucu –*dünyanın bir kodlama sorununa tercüme edilmesi* sonucu; araçsal kontrole her türlü direnişin kaybolacağı ve her türlü heterojenliğin demontaja, yeniden montaja, yatırıma ve mübadeleye tabi kılınabileceği ortak bir dil arayışı sonucu– inşa edilirler.

İletişim bilimlerinde, dünyanın bir kodlama sorununa tercüme edilmesi, telefon teknolojisinde, bilgisayar tasarımında, silahların konuşlandırılmasında, ya da veri tabanı inşa ve bakımında uygulanan sibernetik (geribildirim kontrollü) sistem kuramlarına bakılarak örneklenebilir. Her bir örnekte, kilit soruların çözümleri bir dil ve kontrol kuramında bulunur; kilit operasyon enformasyon denen niceliğin akış hızlarını, istikametlerini ve olasılıklarını belirlemektir. Dünya, enformasyon geçirgenliği bakımından farklılıklar gösteren sınırlar tarafından parsellenmiştir. Enformasyon tam da evrensel tercümeye ve dolayısıyla (etkili iletişim denen) önü kesilmemiş araçsal iktidara izin veren türden, niceliği ölçülebilir bir öğedir (yani, bir birimdir, birlik tabanıdır). Böylesi bir iktidarın karşılaştığı en büyük tehdit iletişimin kesintiye uğramasıdır. Her sistem arızası stresin bir fonksiyonudur. Bu teknolojinin temelleri askeriyenin operasyon kuramının simgesinde, yani C^3I (komut-kontrol-iletişim-istihbarat) metaforunda yoğunlaştırılabilir.

Modern biyolojilerde, dünyanın bir kodlama sorununa tercüme edilmesi, moleküler genetik, ekoloji, sosyobiyolojik evrim kuramı, ve immünobiyoloji ile örneklenebilir. Organizma, genetik kodlama ve kodların okunması sorunlarına tercüme edilmiştir. Araştırmaları büyük ölçüde bir yazı teknolojisi olarak biyoteknoloji şekillendirir.[17] Bir anlamda, organizmalar yerlerini biyotik bileşenlere, yani özel türden enformasyon işlem cihazlarına bırakarak bilgi nesneleri olmaktan çıkmış durumdalar. Ekolojideki benzer hamleler, ekosistem kavramının tarihi ve faydaları incelenerek gözden geçirilebilir. İmmünobiyoloji ve ilişkili tıbbi pratikler, bilgi nesneleri olarak ve bedensel gerçekliğimizin inşaları olarak kodlama ve tanıma

17. Biyoteknolojik tartışmaya soldan bir katkı: *GeneWatch*, Sorumluluk Sahibi Genetik Bilimi Komitesinin Bülteni, Boston, MA 02109; Susan Wright (1982); Edward Yoxen (1983).

sistemlerinin sahip olduğu ayrıcalığı gösteren iyi örneklerdir. Biyoloji burada bir tür kriptografidir. Araştırma da zorunlu olarak bir tür istihbarat etkinliği. Ortalık ironiden geçilmiyor. Strese maruz kalmış bir sistem tepetaklak oluyor, iletişim süreçleri işlemez oluyor; sistem, benlik ile öteki arasındaki farkı tanıyamaz oluyor. Babun kalpli insan bebekler, ulusal çapta etik bir şaşkınlık uyandırıyor – insanın katışıksızlığını savunanlar için olduğu kadar hayvan hakları aktivistlerinin de yaşadığı bir şaşkınlık bu. Eşcinsel erkekler, Haitili göçmenler ve damardan uyuşturucu kullananlar, sınır karışıklığını ve ahlaki kirliliği imleyen (bedenin üzerine yazan) feci bir bağışıklık sistemi hastalığının "ayrıcalıklı" kurbanlarıdır.

Ama iletişim bilimlerine ve biyolojiye yapılan bu gezintiler hep seyreltilmiş bir düzeyde kalmıştır; bu bilim ve teknolojilerin, dünyamızın yapısındaki esaslı dönüşümlere işaret ettiği iddiamı destekleyen dünyevi, büyük ölçüde ekonomik bir gerçeklik var ortada. İletişim teknolojileri elektroniğe dayanır. Modern devletler, çokuluslu şirketler, askeri güç, refah devleti aygıtları, uydu sistemleri, politik süreçler, hayal güçlerimizin imalatı, emek kontrol sistemleri, bedenlerimizin tıbbi inşası, ticari pornografi, uluslararası işbölümü ve dini evanjelizm sıkı sıkıya elektroniğe bağlıdır. Mikroelektronik, simulakranın, yani asılları olmayan kopyaların, teknik tabanıdır.

Mikroelektronik; *emeğin* robotbilimine ve kelime işlemine, *cinsiyetin/cinselliğin* genetik mühendisliğine ve üremeye dayalı teknolojilere, *zihnin* de yapay zekâya ve karar prosedürlerine tercüme edilmesine aracılık eder. Yeni biyoteknolojiler, insan üremesinden çok daha fazlasını ilgilendiriyor. Malzemeleri ve süreçleri yeniden tasarlamaya yarayan güçlü bir mühendislik bilimi olarak biyolojinin, endüstri için –belki bugün en net şekilde gübreleme, tarım ve enerji alanlarında görülebilecek– devrim niteliğinde içerimleri olmuştur. İletişim bilimleri ve biyoloji; makine ile organizma arasındaki farkın adamakıllı bulanıklaştığı, zihin, beden ve aracın çok sıkı fıkı olduğu doğal-teknik bilgi nesneleri inşa ederler. Gündelik yaşamın üretiminin ve yeniden üretiminin "çokuluslu" maddi örgütlenmesi ile kültürün ve hayal gücünün üretiminin ve yeniden üretiminin simgesel örgütlenmesi, eşit ölçüde bu işin içindedir. Altyapı ve üstyapı, özel ve kamusal, ya da maddi ve ideal gibi, sınırları muhafaza etmeye yarayan imgeler hiç bu kadar zayıf olmamıştı.

Bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileri yoluyla sıkı sıkıya yeniden yapılanan bir dünyada kadınların durumlarını adlandırmak için Rachael Grossman'ın tümleşik devredeki kadınlar imgesini kullandım.[18] Burada uğraştığımız şeyin bir teknolojik belirlenimcilik değil de, insanlar arasındaki yapısal ilişkilere dayanan tarihsel bir sistem olduğunu belirtmek için garip ve dolambaçlı bir sözü, "bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileri"ni kullandım. Ama bu ifade, bilim ve teknolojinin taze iktidar kaynakları sunduğuna, bizim de analiz ve politik eylem için taze kaynaklara ihtiyacımız olduğuna da dikkat çekmeli.[19] İleri teknoloji üzerinden yürüyen toplumsal ilişkiler içinde köklenmiş olan ırk, cinsiyet ve sınıfa ilişkin yeniden düzenlemelerden bazıları, sosyalist feminizmi etkili ilerici politikalarla daha ilintili hale getirebilir.

EV İŞİ EKONOMİSİ

"Yeni Endüstri Devrimi", dünya genelinde yeni bir işçi sınıfı üretiyor. Sermayenin had safhadaki hareketliliği ve yeni ortaya çıkan uluslararası işbölümü, yeni kolektivitelerin ortaya çıkmasıyla ve bildik gruplaşmaların zayıflamasıyla iç içe geçmiş durumda. Bu gelişmeler ne toplumsal cinsiyet ne de ırk bakımından yansızdır. İleri endüstriyel toplumlardaki beyaz erkekler, kalıcı iş kayıplarına yeni yeni maruz kalıyorlar ve kadınlar işlerini erkeklerle aynı hızda kaybetmiyorlar. Olay basitçe özellikle elektronik gibi ihraç ürünleri işleyen sektörlerdeki bilim-tabanlı çokuluslu şirketlerin tercih ettiği işgücünün Üçüncü Dünya ülkelerindeki kadınlar olmasından ibaret değil. Karşı karşıya olduğumuz, üremeyi, cinselliği, kültürü, tüketimi ve üretimi içeren çok daha sistematik bir resim. Prototipik Silikon Vadisi'nde, pek çok kadının yaşamı elektroniğe dayalı işlerdeki

18. "Tümleşik devredeki kadınlar" için ilk anda akla gelen kaynaklar: Pamela D'Onofrio-Flores ve Sheila M. Pfafflin (haz., 1982); María Patricia Fernández-Kelly (1983); Annette Fuentes ve Barbara Ehrenreich (1983), ki burada kaynaklar ve örgütler hakkında epey faydalı bir liste bulunmaktadır; Rachael Grossman (1980); June Nash ve M. P. Fernández-Kelly (haz., 1983); Science Policy Research Unit (1982).

19. En iyi örneği Bruno Latour (1984) verir.

istihdam etrafında yapılanmakta ve bu kadınların özel hayatlarındaki gerçeklikler seri heteroseksüel tekeşliliği, çocuk bakımıyla başa çıkmayı, geniş aileden veya başka pek çok geleneksel cemaat biçimlerinden uzaklaşmayı, yaşlandıkça yükselen yalnızlık ve had safhada ekonomik savunmasızlık ihtimalini içermekte. Silikon Vadisi'ndeki kadınların etnik ve ırksal çeşitliliği; kültür, aile, din, eğitim ve dil alanlarındaki çatışan farklılıklardan meydana gelen bir mikrokozmosu yapılandırıyor.

Richard Gordon bu yeni duruma "ev işi ekonomisi" adını veriyor.[20] Elektronik montaj sektöründe ortaya çıkan gerçek anlamdaki evde çalışma fenomenini de işin içine dahil etmekle birlikte, Gordon, "ev işi ekonomisi" ile çalışmanın genelde, eskiden dişil işlere, düpedüz yalnızca kadınlarca yapılan işlere atfedilen özellikleri gösterecek şekilde yeniden yapılanmasını adlandırmayı amaçlamıştır. Erkekler tarafından mı kadınlar tarafından mı icra edildiğine bakılmaksızın, iş, hem düpedüz dişil hem de kadınsılaşmış olarak yeniden tanımlanıyor. Kadınsılaşmış olmak; had safhada savunmasız bırakılmak; demonte edilebilir, yeniden monte edilebilir, yedek işgücü olarak sömürülebilir olmak demektir; işçidense hizmetçi olarak görülmektir; ücretli işin dahilinde ve haricinde, sınırlı iş gününün gülünç bir taklidi denebilecek mahiyette zaman ayarlamalarına tabi tutulmak; her zaman müstehcen, yersiz ve sekse indirgenebilir olmanın sınırlarında bir varoluş sürdürmek demektir. Vasıfsızlaştırma, evvelce ayrıcalıklı olan işçilere yeni yeni uygulanabilen eski bir stratejidir. Gelgelelim, ev işi ekonomisi sadece büyük ölçekli vasıfsızlaştırmaya gönderme yapmadığı gibi, daha önce vasıf sahibi olmayı gerektiren işlerden dışlanan kadın ve erkekler için bile yeni yüksek vasıf alanlarının ortaya çıktığını inkâr etmez. Bundan ziyade, bu kavram, fabrika, ev ve pazarın yeni bir ölçekte bütünleştiğine ve kadınların yerlerinin can alıcı önemde olduğuna –ve kadınlar arasındaki farklılıklar ile muhtelif durumlarda erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkilerin anlamlarının neler olduğunu bulmak için analiz edilmeleri gerektiğine– işaret eder.

20. Ev işi ekonomisi ve bunu destekleyen savlar için: Sara G. Burr (1982); Patricia Hill Collins (1982); Richard Gordon (1983); Judith Gregory ve Karen Nussbaum (1982); Frances Fox Piven ve Richard Cloward (1982); Mikroelektronik Grubu (1980) ve Karin Stallard, Barbara Ehrenreich ve Holly Sklar (1983).

Dünya çapında bir kapitalist örgütlenme yapısı olarak ev işi ekonomisi, yeni teknolojiler tarafından mümkün kılınıyor (bu teknolojiler ev işi ekonomisine neden oluyor diyemeyiz). Çoğunluğu beyaz olan erkeklerin nispeten ayrıcalıklı sendikalılaşmış işlerini hedef alan saldırının başarısı, yeni iletişim teknolojilerinin yaygın dağılma ve merkezsizleşmeye karşın emeği bütünleştirip denetim altına alma gücüyle bağlantılıdır. Kadınlar yeni teknolojilerin sonuçlarını iki şekilde, hem aile (eril) ücretinin kaybı dolayısıyla (tabii eğer bu beyaz ayrıcalığa hiç erişebilmişlerse), hem de ofis işi ve bakım işlerinde olduğu gibi sermaye-yoğun hale gelen kendi işlerinin niteliğinde hissetmektedirler.

Yeni ekonomik ve teknolojik düzenlemeler, refah devletinin çökmekte olmasıyla ve bunu takiben kadınlar üzerindeki, gündelik yaşamı hem kendileri hem de erkekler, çocuklar ve yaşlılar için idame ettirme taleplerinin yoğunlaşmasıyla da ilişkilidir. Refah devletinin dağılmasından sonra, ev işi ekonomisinde iş istikrarının nadiren görülmesi ve çocukların bakımında kadın ücretine bir erkek ücretinin eşlik etme ihtimalinin düşmesi nedeniyle "yoksulluğun kadınsılaşması" acil bir odak noktası haline gelmiştir. Reisin kadın olduğu muhtelif haneler, ırk, sınıf ya da cinselliğin bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmıştır, ama bunların giderek genelleşmesi kadınların pek çok konuda kendi aralarında koalisyon oluşturmasını sağlayacak bir zemindir. Kadınların gündelik yaşamı kısmen zoraki annelik statülerinin bir fonksiyonu olarak idame ettiriyor olmaları pek de yeni bir şey değil; yeni olan, geneldeki kapitalist ve gittikçe savaşa dayalı bir hal alan ekonomiyle nasıl bütünleşildiğidir. Örneğin, ücretli (o da pek kıt) ev hizmetinden kaçmayı başarmış ve şu an çoğunlukla ofis işlerinde ve benzer işlerde çalışan ABD'li siyah kadınlar üzerindeki özgül baskı, işsiz *olmayan* siyahların zorunlu yoksulluğunun sürmesi üzerinde önemli etkiler yaratacaktır. Üçüncü Dünya'nın sanayileşen bölgelerindeki genç kızlar, toprağa erişim her zamankinden daha sorunlu hale gelmiş olduğundan, kendilerini ailelerinin nakit getiren tek ya da ana ücret kaynağı olarak buluyorlar. Bu gelişmelerin toplumsal cinsiyetle ırkın psikodinamiği ve politikası bakımından çok önemli sonuçları olacaktır.

Sırasıyla milliyetçiliğe, emperyalizme ve çokulusçuluğa bağlı olan ve Jameson'ın üç başat estetik dönem (realizm, modernizm ve

postmodernizm) ile ilişkili olduğunu iddia ettiği, kapitalizmin üç ana aşamasının (ticari/erken endüstriyel, tekelci, çokuluslu) çerçevesi dahilinde, özgül aile biçimlerinin sermaye ve sermayenin politik ve kültürel refakatçileriyle diyalektik olarak ilişkilendiğini ileri süreceğim. Her ne kadar sorunlu ve eşitsiz şekilde yaşansalar da bu ailelerin ideal biçimleri şu şekilde şemalaştırılabilir: (1) yapısı kamusal-özel ikili karşıtlığı tarafından belirlenen ve ayrı alanlar fikrini vurgulayan beyaz burjuva ideolojisiyle on dokuzuncu yüzyıl Anglo-Amerikan burjuva feminizminin refakat ettiği ataerkil çekirdek aile; (2) refah devletince ve aile ücreti gibi kurumlarca dolayımlanan (ya da güçlendirilen) ve Birinci Dünya Savaşı civarında Greenwich kasabasında temsil edilen radikal versiyonları da dahil olmak üzere afeminist heteroseksüel ideolojilerin canlanmasına yol açmış olan modern aile; (3) kadınların reis olduğu hanelerin oksimoronik yapısına sahip, muhtelif feminizmlerde patlama yaşanan ve toplumsal cinsiyetin kendisinin paradoksal şekilde yoğunlaştığı ve aşındığı ev işi ekonomisinin "aile"si.

Yeni teknolojilerden kaynaklanan dünya genelindeki yapısal işsizliğin izdüşümlerinin ev işi ekonomisi resminin bir parçası olduğu bağlam budur işte. Robotbilimi ve ilgili teknolojiler "gelişmiş" ülkelerde erkekleri işsiz bırakıp "gelişmekte olan" Üçüncü Dünya'da erkekler için iş yaratmadaki başarısızlığı körükledikçe ve otomatikleştirilmiş ofis, işgücü fazlalığı yaşanan ülkelerde bile norm haline geldikçe, işin kadınsılaşması yoğunlaşıyor. Birleşik Devletler'deki siyah kadınlar, hem siyah erkeklerin yapısal eksik istihdamı ("kadınsılaşması"), hem de ücret ekonomisi içindeki kendi had safhadaki savunmasız konumları ile yüz yüze gelmenin neye benzediğini uzun zamandır bilmekteler. Cinselliğin, üremenin, ailenin ve toplum yaşamının, bu ekonomik yapıyla, beyaz ve siyah kadınların durumlarını da farklılaştıran sayısız şekilde iç içe geçtiği artık bir sır değil. Gelecekte çok daha fazla kadın ve erkek benzer durumlarla uğraşıyor olacağından, (işli ya da işsiz) herkese temel yaşam desteği verme konusunda cinsiyetler ve ırklar arasında ittifaklar kurulması sadece hoş değil, aynı zamanda zorunlu hale gelecektir.

Yeni teknolojilerin açlık ve dünya genelinde geçimlik gıda üretimi üzerinde de derin etkileri var. Rae Lessor Blumberg, kadınların dünyanın geçimlik gıdasının yüzde ellisini ürettiğini tahmin ediyor.[21]* Kadınlar genel olarak gıda ve enerji mahsullerinin artan ileri teknolojili metalaşmasından faydalanamıyorlar, gıda temin etme sorumlulukları azalmadığı için günleri daha da çetinleşiyor ve üremeyle ilgili durumları daha da karmaşıklaşıyor. Yeşil Devrim teknolojileri, başka ileri teknolojili endüstriyel üretimlerle etkileşim kurarak toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü ve toplumsal cinsiyete göre farklılık gösteren göç örüntülerini değiştiriyor.

Yeni teknolojiler, Ros Petchesky'nin analiz ettiği "özelleştirme" biçimleriyle derinden ilişkiliymiş gibi görünüyor; bu özelleştirme biçimleri dahilinde, militarizasyon, sağcı aile ideolojileri ve politikaları ile şirket mülkiyetinin gittikçe daha fazla özel mülkiyet olarak tanımlanması sinerjik bir etkileşime girer.[22] Herkese yönelik "kamusal yaşam"ın kökünün kazınmasının temelinde yeni iletişim teknolojileri var. Bu durum, kültürel ve ekonomik bakımdan başta kadınlar olmak üzere pek çok insanın zararına, kalıcı ve ileri teknolojili bir askeri düzenin türemesini kolaylaştırıyor. Video oyunları ve son derece minyatürleştirilmiş televizyonlar gibi teknolojiler, "özel yaşam"ın modern biçimlerinin üretilmesinde can alıcı önemde gö-

21. Rae Lessor Blumberg (1983 ve 1981). Ayrıca bkz. Lawrence Busch ve William Lacy (1983); Sally Hacker (1984); S. Hacker ve Lisa Bovit (1981); Carolyn Sachs (1983); Denis Wilfred (1982). Elizabeth Bird'e (1984) teşekkürler.

*Yeşil Devrim'in toplumsal ilişkileriyle bitkisel genetik mühendisliği gibi biyoteknolojilerin bir araya gelmesiyle Üçüncü Dünya'daki topraklar üzerindeki baskı da giderek yoğunlaşır. AID'in 1984 Dünya Gıda Günü'nde kullandığı tahminlere (*New York Times*, 14 Ekim 1984) göre Afrika'da kırsal gıdanın yüzde doksanını, Asya'daysa yüzde altmış ila seksenini kadınlar üretirken Yakındoğu ve Latin Amerika'daki tarımsal emeğin yüzde kırkını kadınlar sağlamaktadır. Blumberg, çokuluslu şirketlerin ve Üçüncü Dünya'daki ulusal hükümetlerin yanı sıra dünya örgütlerinin de tarım politikalarında genel olarak cinsel işbölümündeki temel meseleleri görmezden geldiğini iddia ediyor. Afrika'daki mevcut kıtlık trajedisinin nedeni, kapitalizm, sömürgecilik ve yağış düzeni kadar erkek egemenliğinde de yatıyor olabilir. Daha doğru bir ifadeyle, kapitalizmin ve ırkçılığın genellikle erkek egemen olduğu söylenebilir.

22. Cynthia Enloe (1983); Rosalind Petchesky (1981).

rünüyorlar. Video oyunu kültürü ciddi şekilde bireysel rekabete ve dünyadışı savaşa yönelimli. Burada ileri teknolojili, toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı hayaller üretilmekte; gezegenin yok edilmesini ve bunun sonuçlarından bilimkurgusal bir kaçışı tasarlayabilen hayaller bunlar. Militarize edilen sadece hayallerimiz değil, elektronik ve nükleer savaşın öteki gerçekliklerinden de kaçmak mümkün değil artık.

Yeni teknolojiler, hem cinselliğin hem de üremenin toplumsal ilişkilerini etkiliyorlar ve bu etki hep aynı şekillerde gerçekleşmiyor. Cinsellikle araçsallık arasındaki, bedeni kişisel tatmini ve faydayı azamileştiren bir tür makine olarak gören yaklaşımlar arasındaki yakın bağlar, genetik bir hesap üzerine vurgu yapan ve eril ve dişil cinsiyet rollerinin tahakküme dayalı kaçınılmaz diyalektiğini açıklayan sosyobiyolojik köken öykülerinde güzelce betimlenir.[23] Bu sosyobiyolojik öyküler, bedeni biyotik bir bileşen ya da sibernetik bir iletişim sistemi olarak gören ileri teknoloji kaynaklı bir görüşe dayanır. Üreme koşullarında gerçekleşen çok sayıdaki dönüşümden biri de, kadın bedeninin sınırlarını artık "görselleştirme"ye ve "müdahale"ye geçirgen kılan tıbbi dönüşümdür. Elbette, tıbbi yorumbilgisinde beden sınırlarının yorumunu kimin denetlediği çok önemli bir feminist mevzu. Spekulum,* 1970'lerde kadınların bedenleri üzerinde hak talep etmelerinin ikonu olarak hizmet vermişti; bu elişi alet, siborg üreme pratikleri dahilinde gerçekliğin müzakere edilmesi için ihtiyacını duyduğumuz beden politikalarını ifade etmekte yetersiz kalıyor artık. Kendi kendine yardım, yeterli değildir. Görselleştirme teknolojileri, önemli bir kültürel pratik olan kamerayla avlanmayı ve fotoğrafik bilincin derinlemesine yırtıcı doğasını hatırlatıyor.[24] Cinsiyet, cinsellik, ve üreme, kişisel ve toplumsal

*Bedenin iç taraflarını muayene amacıyla bir deliği genişletmeye ya da açık tutmaya yarayan alet. –*ç.n.*

23. Bu mantığın feminist bir versiyonu için bkz. Sarah Blaffer Hrdy (1981). Bilimsel kadınların –bilhassa sosyobiyolojiyle ilişkili olarak, çocuk suistimali ve çocuk katli etrafında dönen evrimsel tartışmalar bağlamında– öykü anlatma pratiklerinin bir analizi için bkz. Donna Haraway (1983b).

24. Amerikalı şehirli göçmen kamu için doğanın popüler anlamlarının inşasında silahlarla avlanmaktan kameralarla avlanmaya yapılan geçiş ânı için bkz. Donna Haraway (1984-5); Roderick Nash (1979); Susan Sontag (1977) ve Douglas Preston (1984).

imkânlara dair hayal güçlerimizi yapılandıran yüksek teknolojili mit sistemlerinin merkezi aktörleridir.

Yeni teknolojilerin toplumsal ilişkilerinin bir başka can alıcı veçhesi, geniş bilimsel ve teknik işgücü için beklentilerin, kültürün, çalışmanın ve üremenin yeniden formüle edilmesidir. Büyük bir toplumsal ve politik tehlike de, tüm etnik gruplardan kadın ve erkek kitlelerinin, ama özellikle renkli ırktan kimselerin, bir ev işi ekonomisine, muhtelif çeşitlerde cehalete ve genel bir ihtiyaç fazlalığı ve iktidarsızlığa hapsolduğu, eğlenceden gözetime ve kaybedilmeye uzanan ileri teknolojili baskı araçları tarafından kontrol edilen iki kipli bir toplumsal yapının oluşmasıdır. Bu nedenle, uygun bir sosyalist feminist politika, ayrıcalıklı meslek kategorilerinde, özellikle de bilimsel-teknik söylemleri, süreçleri ve nesneleri inşa eden bilim ve teknolojinin üretiminde çalışan kadınlara hitap etmelidir.[25]

Bu mevzu, feminist bir bilim imkânının soruşturulmasının sadece bir veçhesidir, ama yine de önemlidir. Bilim yapan yeni grupların, bilginin, hayal gücünün ve pratiğin üretiminde ne tür bir kurucu rolleri olabilir? Bu gruplar, ilerici toplumsal ve politik hareketlerle nasıl ittifaka sokulabilir? Bizleri ayıran bilimsel-teknik hiyerarşilerin üzerinden kadınları birbirlerine bağlayacak ne tür bir politik sorumluluk inşa edilebilir? Bilim tesislerini dönüştürme çabasındaki militarizm-karşıtı eylem gruplarıyla ittifak içinde olan feminist bilim/teknoloji politikaları geliştirme yolları bulunabilir mi? İleri teknoloji kovboyları da dahil Silikon Vadisi'ndeki pek çok bilim ve teknik işçisi, askeri bilim üzerine çalışmak istemiyorlar.[26] Renkli ırktan kadınlar da dahil olmak üzere kadınların sayılarının giderek arttığı bu profesyonel orta sınıf içinde, söz konusu kişisel tercihleri ve kültürel eğilimleri ilerici politikalarla birleştirme olasılığı var mıdır?

25. Amerika Birleşik Devletleri'nde bilim yapan kadınların tarihinin politik/kültürel içerimleri hakkında düşünmeye rehberlik edebilecek şu can alıcı kaynaklar bulunmaktadır: Violet Haas ve Carolyn Perucci (haz., 1984); Sally Hacker (1981); Evelyn Fox Keller (1983); Margaret Rossiter (1982); Ulusal Bilim Vakfı (1988).

26. John Markoff ve Lenny Siegel (1983). "Barış Taraftarı İleri Teknoloji Uzmanları" ve "Toplumsal Sorumluluk Sahibi Bilgisayar Uzmanları" umut vaat eden örgütlerdir.

TÜMLEŞİK DEVREDEKİ KADINLAR

Kadınların gelişmiş endüstriyel toplumlardaki, kısmen bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileri üzerinden yeniden yapılandırılan tarihsel konumlarını özetlemek istiyorum. Kadınların yaşamlarını ideolojik olarak –işçi sınıfı yaşamının fabrika ile ev, burjuva yaşamının piyasa ile ev, toplumsal cinsiyet varoluşunun ise kişisel ile politik dünyalar şeklinde bölünmesine dair imgelerin akla getirdiği– kamusal ile özel alanların ayrımı üzerinden nitelendirmek bir zamanlar mümkün olmuşsa bile, şu an bu, söz konusu ikili karşıtlıkların iki tarafındaki terimlerin pratikte ve kuramda nasıl birbirlerini inşa ettiklerini göstermek için bile tümden yanıltıcı bir ideolojidir. Ben, mekânlarla kimliklerin bolluğunu ve kişisel bedendeki ve politik gövdedeki sınırların geçirgenliğini öne çıkaran ağsı bir ideolojik imgeyi tercih ederim. "Ağ oluşturmak" [*networking*], hem feminist bir pratiktir hem de bir çokuluslu şirket stratejisidir – ağ örmekse muhalif siborglar içindir.

Tahakküm enformatiğini en iyi şöyle niteleyebiliriz: en savunmasız durumdakilerin geçim ağlarının dışında kalması ile birlikte, güvencesizliğin ve kültürel fakirleşmenin kitlesel yoğunlaşması. Bu tablo büyük ölçüde bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileriyle iç içe geçmiş olduğundan, bilim ve teknolojiye hitap eden sosyalist-feminist bir politikanın aciliyeti açıktır. Şu an yapılmakta olan çok şey var ve politik çalışma zeminleri gayet verimli. Örneğin, SEIU' nun 925. Bölgesi* gibi, ücretli işteki kadınlar için kolektif bir mücadele biçimi geliştirme çabaları hepimiz için büyük öncelik taşımalı. Bu çabalar, emek süreçlerinin teknik yeniden yapılandırılmasına ve işçi sınıflarının yeniden biçimlenmesine derin bir şekilde bağlıdır. Ayrıca, cemaat, cinsellik ve aile gibi, büyük ölçüde beyaz erkeklerden oluşan endüstriyel sendikalarda hiçbir zaman ayrıcalıklı olmamış mevzuları içeren daha kapsamlı bir emek örgütlenmesi türünü anlamamızı da sağlıyor bu çabalar.

*Hizmet Elemanları Uluslararası Sendikası'nın ABD'deki ofis çalışanları örgütü. –*ç.n.*

Bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileriyle ilişkili yapısal yeniden düzenlemeler kuvvetli bir ikircikliliik uyandırıyor. Ama, yirminci yüzyıl sonu kadınlarının çalışma, kültür, bilgi üretimi, cinsellik ve üremenin bütün vehçeleriyle olan ilişkilerinin içerimleri karşısında ille de yeise kapılmak zorunda değiliz. Son derece haklı sebeplerle, çoğu Marksizmin en iyi gördüğü şey tahakküm oluyor ve çoğu Marksizm dışarıdan bakıldığında sadece yanlış bilinç gibi ve geç kapitalizmde insanların kendi üzerlerindeki tahakkümle suçortaklığı yapması gibi görünebilecek şeyi anlamakta güçlük çekiyor. Kaybolan şeyin, belki de özellikle kadınların bakış açısından kaybolan şeyin, mevcut ihlaller karşısında nostaljik şekilde doğallaştırılan, çoğu zaman öldürücü zulüm biçimleri olduğunu hatırlamak can alıcı önem taşımaktadır. İleri teknoloji ile dolayımlanan sekteye uğramış birlikler karşısındaki ikircikli tutum, bilinci, bir yanda "sağlam bir politik epistemolojiyi temellendiren açık görüşlü bir eleştiri", diğer yanda da "manipüle edilmiş yanlış bilinç" gibi kategorilere ayırmayı değil, yeni yeni ortaya çıkan ve oyunun kurallarını değiştirecek ciddi bir potansiyele sahip hazların, deneyimlerin, iktidarların incelikli bir biçimde anlaşılmasını gerektiriyor.

Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıf aşırı yeni birlik türleri için zemin oluşmaya başladığını umabiliriz, çünkü sosyalist-feminist analizin bu temel birimleri çok yönlü dönüşümler geçiriyor. Dünya genelinde bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkileriyle bağlantılı olarak deneyimlenen güçlükler çok ciddi şekilde yoğunlaşmış durumda. Ama insanların ne deneyimledikleri saydam bir netlik taşımıyor, etkili deneyim kuramlarını kolektif şekilde inşa edecek, yeterince incelikli bağlantılardan da yoksunuz. Halen süren, "bizim" deneyimimizi netleştirme çabaları –Marksist, psikanalitik, feminist, antropolojik çabalar– bile gelişmelerinin daha başındalar.

Tarihsel konumum sonucu oluşan garip perspektifin farkındayım – İrlandalı Katolik bir kızın biyoloji doktorası yapabilmesi, Sputnik'in ABD'nin ulusal bilim-eğitim politikası üzerindeki etkisi sayesinde mümkün olmuştu. Benim bedenim ve zihnim, en az kadın hareketleri kadar, İkinci Dünya Savaşı sonrası silahlanma yarışı ve Soğuk Savaş tarafından inşa edildi. Halihazırdaki bozgunlar üzerine odaklanmak yerine, sadık Amerikalı teknokratlar yetiştirmek için tasarlanmış ama aynı zamanda çok sayıda muhalif de yetiştir-

miş olan politikaların çelişik etkileri üzerine odaklanırsak, umutlanmak için daha fazla gerekçemiz olduğunu görürüz...

Feminist bakış açılarının daima kısmi olması, politik örgütlenme ve katılım biçimlerine dair beklentilerimizi etkiler. İyi iş görmek için bir bütünlüğe ihtiyacımız yok. Feminizmin ortak bir dil hayali, bütün kusursuz şekilde doğru dil hayalleri, yani deneyimin kusursuz şekilde aslına uygun isimlendirilmesi hayalleri gibi bütünselleştirici ve emperyalisttir. Bu anlamda, diyalektik de çelişkileri çözmeyi arzulayan bir hayal dilidir. Belki, ironik şekilde, nasıl Batılı logosun cisimleşmiş hali olan İnsanoğlu olunmayacağını, hayvanlar ve makinelerle kaynaşmış olmamız sayesinde öğrenebiliriz. Bilim ve teknolojinin toplumsal ilişkilerinin kaçınılmaz hale getirdiği bu kudretli ve tabu durumundaki kaynaşımlardan alınacak haz açısından bakıldığında, gerçekten de feminist bir bilim olabilir.

SİBORGLAR: BİR POLİTİK KİMLİK MİTİ

Yazının sonunda, kimlik ve sınırlar hakkında, yirminci yüzyıl sonu politik hayal güçlerini canlandırabilecek bir mitten bahsetmek istiyorum. Bu öyküde, Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig ve Vonda McIntyre gibi yazarlara çok şey borçluyum.[27] Bunlar, ileri teknoloji dünyalarında beden sahibi olmanın ne demek olduğunu keşfe çıkan öykü anlatıcılarımızdır. Siborg kuramcılarıdır. Beden imgelerinin dünya görüşümüze ve dolayısıyla politik dilimize nasıl bir temel teşkil ettiğini fark etmemize yardımcı olduğu için, bedensel sınırların ve toplumsal düzenin nasıl kavrandığını araştıran antropolog Mary Douglas'ın da hakkını teslim etmek gerek.[28] Luce Irigaray ve Monique Wittig gibi Fransız feministler de, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, bedeni nasıl yazacaklarını; bedenlilik imgelerinden,

27. Katie King (1984b). Bu yazının izleklerinin altında yatan feminist bilimkurgunun kısa bir listesi olarak şu çıkarılabilir: Octavia Butler (1977, 1978, 1979 ve 1980); Samuel Delany (1979); Anne McCaffrey (1978 ve 1985); Vonda McIntyre (1978 ve 1983); Suzy McKee Charnas (1979); Joanna Russ (1977 ve 1983a); James Tiptree Jr. (1978 ve 1979); John Varley (1978, 1980 ve 1985).

28. Mary Douglas (1966 ve 1970).

ve (özellikle Wittig) bedenlerin parçalanma ve yeniden oluşum imgelerinden erotizmi, kozmolojiyi ve politikayı nasıl öreceklerini biliyorlar.[29]

Susan Griffin, Audre Lorde, Adrienne Rich gibi Amerikalı radikal feministler politik hayal güçlerimizi derinden etkilemiş ve belki bir taraftan da nelerin dost bir beden ve politik dil sayılacağını fazlaca kısıtlamışlardır.[30] Organik olan üzerinde, onu teknolojik olanın karşısına koyarak ısrar ederler. Ama simgesel sistemleri ve bununla bağlantılı olarak benimsedikleri, organisizmlerle dolup taşan ekofeminizm ve feminist paganizm konumları, Sandoval'm sözcükleriyle sadece yirminci yüzyılın sonlarına uyan muhalif ideolojiler olarak anlaşılabilir. Makinelerle ve geç kapitalizmin bilinciyle hiç alakası olmayan birinin ancak başını döndürürlerdi. Bu anlamda onlar da siborg dünyasının bir parçasıdır. Ama aynı zamanda, organizma ile makine arasındaki ayrım gibi Batılı benliği yapılandıran net ayrımları kırmanın içerdiği imkânları alenen kucaklamak, feministlere büyük zenginlikler getirecektir. Tahakküm matrislerini çökerten ve yeni geometrik imkânlar açan, bu kırılmaların eşzamanlılığıdır. Kişisel ve politik "teknolojik" kirlilikten neler öğrenilebilir? Faydalı olabilecek bir siborg mitinin inşa edilmesi konusunda sağlayabilecekleri içgörü dolayısıyla birbiriyle örtüşen iki metin grubuna kısaca bakacağım: feminist bilimkurguda renkli ırktan kadınların ve ucube benliklerin inşaları.

Daha önce "renkli ırktan kadınlar"ın bir siborg kimliği, yani yabancılık kimliklerinin kaynaşımlarından sentezlenmiş kudretli bir öznellik olarak kavranabileceğini öne sürmüştüm. Bu potansiyelin haritasını çıkaran maddi ve kültürel şebekeler var. Audre Lorde bu tonu *Sister Outsider*'ınm (Yabancı Kız Kardeş) başlığıyla yakalıyor. Benim politik mitimde, "Yabancı Kız Kardeş", ABD'li kadın işçiler-

29. Fransız feminizmi de siborg çokdilliliğine katkıda bulunur. Bkz. Carolyn Burke (1981); Luce Irigaray (1977 ve 1979); Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (haz., 1980); *Signs*, cilt 7, sayı 1 (Güz, 1981), Fransız feminizmi özel sayısı; Monique Wittig (1973).

30. Ancak bunların hepsi çok karmaşık şairlerdir ve bunun nedeni yalnızca yalan ve erotik, merkezsizleşmiş kolektif ve kişisel kimlik gibi meseleleri izlekselleştirmeleri değildir. Bkz. Susan Griffin (1978); Audre Lorde (1984); Adrienne Rich (1978).

le kadınsılaşmış işçilerin, dayanışmalarını köstekleyen, güvenliklerini tehdit eden düşman olarak görmeleri beklenen dışarıdan gelmiş kadındır. İçerde, ABD sınırları dahilinde, "Yabancı Kız Kardeş", aynı endüstrilerdeki kadınların bölünsünler, rekabet etsinler ve sömürülsünler diye manipüle edilen ırksal ve etnik kimliklerinin bağrındaki bir potansiyeldir. "Renkli ırktan kadınlar" bilim-tabanlı endüstrilerin tercih ettiği işgücüdür; dünya çapındaki cinsel piyasa, emek piyasası ve üreme politikaları, çok çeşitli ve değişen şekillerde bu gerçek kadınların gündelik yaşamının birer parçası oluyorlar. Seks endüstrisinde ve elektronik montajlamada çalıştırılan Koreli genç kadınlar daha lisede işe alınıyor ve tümleşik devre için eğitiliyorlar. Okuryazar olmaları, özellikle de İngilizce biliyor olmaları, "ucuz" kadın emeğini, çokuluslu şirketler için iyice cazip hale getirir.

Şarkiyatçı "sözlü ilkel" klişelerinin tersine, okuryazarlık renkli ırktan kadınların alameti farikasıdır; ABD'li siyah kadınlar kadar erkekler de bunu, ancak okuma yazmayı öğrenmek ve öğretmek için ölümü göze almakla geçen bir tarih içinde edinebilmişlerdir. Yazmanın bütün sömürgeleştirilmiş gruplar için özel bir anlamı olagelmiştir. Yazı; sözlü ve yazılı kültürler arasında, ilkel ve uygar zihniyetler arasında ille de ayrımlar yapan Batılı mit için, ve son zamanlarda, Batı'nın fallogosantrizmine, tektanrılı, fallik, yetkili ve tekil sözcüğe, biricik ve kusursuz ada tapınmasına saldırarak bu ayrımı aşınmaya uğratan "postmodernist" kuramlar için can alıcı önemde olmuştur.[31] Yazı yazmanın anlamı üzerine dönen savaşımlar günümüzdeki başlıca politik mücadele biçimlerinden biridir. Yazı yazma oyununu serbest bırakmak fena halde ciddi bir iş. ABD'li renkli ırktan kadınlar şiirleri ve öykülerinde sık sık, yazı yazmayı ve anlamlandırma iktidarına erişmeyi konu edinirler; ama bu defa bu iktidar ne fallik olmalıdır ne de masum. Siborg yazısı Düşüş'e dair, dilden, yazıdan, İnsanoğlu'ndan önceki bir evvel-zaman-içinde tamlığını hayal etmeye dair olmamalıdır. Siborg yazısı hayatta kalma gücüne dairdir; kökensel masumiyete dayanarak değil, kendisini öteki olarak imlemiş olan dünyayı imlemeye yarayacak aletleri ele geçirmek sayesinde hayatta kalma gücüne dairdir.

31. Bkz. Jacques Derrida (1976), özellikle ikinci bölüm, "Doğa, Kültür, Yazı"; Claude Lévi-Strauss (1971), özellikle "Yazma Dersi".

Bu aletler çoğu zaman öykülerdir, yeniden anlatılan öyküler, doğallaştırılmış kimliklerin hiyerarşik ikiliklerini tersine çeviren ve yerinden eden versiyonlar. Siborg yazarları köken öykülerini yeniden anlatarak, Batı kültürünün merkezi köken mitlerini altüst ederler. Hepimiz, kıyamette tamama ermeyi özleyen bu köken mitleri tarafından sömürgeleştirilmişizdir. Feminist siborglar için en can alıcı fallogosantrik köken öyküleri, son zamanlarda bedenlerimizi C³I şebekesi üzerindeki kod sorunları olarak metinselleştiren teknolojilerin –dünyayı yazan teknolojilerin, biyoteknoloji ile mikroelektroniğin– içine yerleştirilmiştir. Feminist siborg öykülerinin, komut ve kontrolü altüst etmek için iletişim ve istihbaratı yeniden kodlama gibi bir görevleri vardır.

Kelimenin gerçek ve mecazi anlamlarıyla, dil politikaları renkli ırktan kadınların mücadelelerini istila etmiş durumda; ve dili konu alan öykülerin ABD'li renkli ırktan kadınların zengin çağdaş yazınının içinde özel bir iktidarı var. Örneğin, yeni dünyanın melez "piç" ırkının annesi, dillerin efendisi ve Cortes'in metresi olan yerli kadın Malinche'nin öyküsünün yeniden anlatılması, Chicana kimliğinin inşa edilmesi için özel bir anlam taşıyor. *Savaş Yıllarında Aşk*'ta Cherríe Moraga, kökensel dile hiç sahip olunmayan, kökene dair öykünün hiç anlatılmadığı, kültür bahçesindeki meşru heteroseksüelliğin ahengi içinde hiç barınılmayan ve dolayısıyla kimliğin bir mite ya da masumiyetten düşüşe ve –anne veya baba üzerinden– doğal ad hakkına dayandırılamadığı hallerdeki kimlik temalarını keşfe çıkar.[32] Moraga'nın yazısı, o muhteşem okuryazarlığı, şiirlerinde kendisini tıpkı Malinche'nin fatihin diline hâkim olmasına benzer türden bir ihlal olarak gösteriyor – hayatta kalmayı olanaklı

32. Cherríe Moraga (1983). Renkli ırktan kadınların izlek ve politika olarak yazmayla keskin ilişkilerine şunlar üzerinden yaklaşılabilir: "The Black Woman and the Diaspora: Hidden Connections and Extended Acknowledgements", Uluslararası Edebiyat Konferansı, Michigan State University, Ekim 1985; Mari Evans (haz., 1984); Dexter Fisher (haz., 1980); *Frontiers*'ın çeşitli sayıları, özellikle cilt 5 (1980), "Chicanas en el Ambiente Nacional" ve cilt 7 (1983), "Feminism and the Non-Western World"; Maxine Hong Kingston (1977); Gerda Lerner (haz., 1973); Cherríe Moraga ve Gloria Anzaldúa (haz., 1981); Robin Morgan (haz., 1984). Beyaz kadınların yazıları da benzer anlamlar taşır: Sandra Gilbert ve Susan Gubar (1979); Joanna Russ (1983b).

kılan bir ihlal, bir gayri meşru üretim olarak. Moraga'nın dili "bütün" değildir; bilinçli olarak uç uca tutturulmuş bir İngilizce-İspanyolca (her ikisi de fatihin dili) kimera'sıdır. Ama tam da ihlalden önce kökensel bir dil olduğunu iddia etmeyen bu kimera'vari ucube işleyebilir erotik, ehil, kudretli renkli ırktan kadın kimliklerini. "Yabancı Kız Kardeş"in dünyada hayatta kalma olasılığına göz kırpmasının sebebi masum olması değil, sınırlarda yaşayabilmesi, kurucu kökensel tamlık miti olmadan yazabilmesidir; bu mitin kaçınılmaz kıyametinde, İnsanoğlu tarafından masum ve kadir-i mutlak (ve nihayet oğlunun döngüsel temellüğünden kurtulmuş) Anne olduğu hayal edilen ölümcül birliğe nihai dönüş gerçekleşir. Yazı, Moraga'nın bedenini imler ve onu renkli ırktan bir kadının bedeni olarak olumlar, böylece onu Anglo babanın imlenmemiş kategorisine geçme ya da hiç var olmamış bir annenin "kökensel cehaleti"nden dem vuran Şarkiyatçı mite dahil olma olasılığından korur. Malinche burada anneydi, yasak meyveyi yemesinden önceki Havva değil. Yazı, "Yabancı Kız Kardeş"i olumlar, fallogosantrik İnsanoğlu Ailesi'nin ihtiyaç duyduğu Yazıya-Düşüşten-önceki-Kadın'ı değil.

Yazı (yazmak), en başta, yirminci yüzyıl sonlarının nakşedilmiş yüzeyleri olan siborgların teknolojisidir. Siborg politikası dil uğruna verilen mücadeledir; kusursuz iletişime karşı, fallogosantrizmin merkezi dogmasına, yani tüm anlamı kusursuz şekilde tercüme edecek tek bir koda karşı yürütülen bir mücadele. Bu yüzden siborg politikaları, hayvan ile makinenin gayri meşru kaynaşımlarından haz alarak gürültü üzerinde ısrar eder ve kirliliği savunur. Erkek ile Kadın'ı son derece sorunlu hale getiren eşleşmelerdir bunlar; dili ve toplumsal cinsiyeti yarattığı düşünülen kuvvet olan arzunun yapısını altüst ederler ve böylece "Batı" kimliğinin, doğa ile kültürün, ayna ile gözün, köle ile efendinin, beden ile zihnin yapısını ve üreme kiplerini de altüst etmiş olurlar. "Biz" aslen siborg olmayı seçmedik, ama zaten seçim, bireylerin, "metinler"in daha genel replikasyonlarından önce ürediklerini hayal eden liberal bir politikayı ve epistemolojiyi temellendiren bir kavramdır.

Politikalarımızı tüm diğer tahakkümleri, tüm hakkı yenmişlerin masumiyetini, doğaya daha yakın olanların zeminini içeren "kendi"

ayrıcalıklı ezilmişlik konumumuza dayandırma ihtiyacından kurtulduğumuzda, yani siborgların perspektifinden baktığımızda, güçlü imkânlar görebiliriz. Feminizmler ve Marksizmler, devrimci özneyi bir ezilmişlik hiyerarşisinin ve/veya örtük bir ahlaki üstünlük, masumiyet ve doğaya daha fazla yakınlık konumunun perspektifinden inşa etmeyi buyuran Batılı epistemolojiler üzerinde karaya oturmuş durumdalar. Ortak bir dile dair ya da saldırgan "eril" ayrılmadan korunma vaat eden kökensel ortakyaşama dair kökensel bir hayal elimizde mevcut olmayınca, ama nihai anlamda ayrıcalıklı bir yorumu ya da selamet tarihi olmayan bir metnin oyununa yazılmış durumdayken, "kendini" tümden dünyaya dahil olmuş hissetmek, bizi, politikalarımızı özdeşleşme, öncü parti, katışıksızlık ve annelik üzerine tesis etme gereğinden kurtarır. Kimlikten arınmış olan piç ırk, merkezde olmayanın gücünü ve Malinche gibi bir annenin önemini öğretebilir. Renkli ırktan kadınlar, Malinche'yi eril korkunun kötücül annesinden, hayatta kalmayı öğreten aslen okuryazar anneye dönüştürdüler.

Bu sadece edebi yapıbozum değildir, aynı zamanda bilinç eşiğiyle alakalı bir dönüşümdür de. Kökensel masumiyetle başlayan ve bütünlüğe dönmeyi el üstünde tutan her öykü, yaşam dramasının bireyleşim, ayrılma, benliğin doğuşu, özerkliğin trajedisi, yazıya düşüş ve yabancılaşma olduğunu, yani Öteki'nin kucağındaki imgesel tehir ile körüklenen savaş olduğunu hayal eder. Bu olay örgüleri, bir üreme politikasının –kusurlardan arınmış halde yeniden doğumun, yetkinliğin, soyutlamanın– hükmü altındadır. Bu olay örgülerinde kadınlar ya daha iyi ya daha kötü olarak hayal edilirler, ama hepsinin birleştiği nokta, kadınların daha az benlikleri, daha zayıf bireyleşimleri, sözlü olanla, Anne'yle daha fazla kaynaşımları, ve eril özerklik içinde kaybedecek daha az şeyleri olduğudur. Ancak eril özerklik içinde kaybedecek daha az şeye sahip olmaya giden başka bir rota daha var; Kadın'dan, İlkel'den, Sıfır'dan, Ayna Evresi ve imgeselinden geçmeyen bir rota. Bu rota, kadınlardan ve gerçek bir yaşama sahip olabilmek için mağdurlaştırılmanın ideolojik kaynaklarını reddeden, şimdiki-zamandaki diğer gayri meşru –Kadın'dan doğma olmayan– siborglardan geçer. Bu siborglar; "Batılı" bir yorumcu daha kaç defa "Batılı" teknolojiyle, yazıyla icabına bakılmış bir başka ilkel, bir başka organik grubun hüzünlü

kayboluşu üzerine sözler sarf ederse etsin, rollerine uygun biçimde kaybolmayı reddedenlerdir.[33] Bu gerçek yaşam siborgları (örneğin, Aihwa Ong'un tarif ettiği, Japon ve ABD'li elektronik firmalarındaki Güney Asyalı köylü kadın işçiler) kendi bedenlerinin ve toplumlarının metinlerini aktif bir biçimde yeniden yazıyorlar. Bu okumalar oyunu, hayatta kalma üzerine dönmektedir.

Tekrarlamak gerekirse, belli ikicilikler, Batı geleneğinde kalıcı olmuştur; bunlar, kadınların, renkli ırktan olan kimselerin, doğanın, işçilerin, hayvanların –kısacası *ötekiler* olarak inşa edilip görevi benliğe ayna tutmak olan her şeyin– tahakküm altına alınışlarının mantığında ve pratiklerinde sistemli bir şekilde var olagelmiştir. Bu rahatsız edici ikiciliklerin önde gelenleri arasında benlik/öteki, zihin/beden, kültür/doğa, erkek/dişi, uygar/ilkel, gerçeklik/görüntü, bütün/parça, fail/kaynak, yaratan/yaratılan, etken/edilgen, doğru/yanlış, hakikat/yanılsama, tam/kısmi, Tanrı/insan bulunmaktadır. Benlik, tahakküm altına alınmamış olan ve bunu öteki sayesinde bilen Biri'dir; öteki, geleceği elinde tutan ve bunu benliğin özerkliğini yalanlayan tahakküm deneyimi sayesinde bilen biridir. Bir(i) olmak özerk olmak, muktedir olmak, Tanrı olmaktır; ama Bir(i) olmak bir yanılsama olmak ve böylece ötekiyle bir kıyamet diyalektiğine sürüklenmiş olmaktır. Lakin öteki olmak, net sınırlar olmaksızın çoğul, yıpranmış, tözsüz olmaktır. Bir çok azdır, ama iki de çok fazla.

İleri teknoloji kültürü bu ikiciliklere şaşırtıcı şekillerde meydan okur. İnsanla makine arasındaki ilişkide kimin yarattığı, kimin yaratıldığı net değildir. Kodlama pratiklerine ayrışan makinelerde neyin zihin neyin beden olduğu da net değildir. Kendimizi hem biçimsel söylem (örneğin, biyoloji) hem de gündelik pratik (örneğin, tümleşik devredeki ev işi ekonomisi) içinde bildiğimiz sürece, kendimizi siborg, melez, mozaik ve kimera olarak buluruz. Biyolojik organizmalar biyotik sistemler, yani diğer her şey gibi iletişim aygıtları olup çıktılar. Makine ile organizmaya, teknik olan ile organik

33. James Clifford, sürekli kültürel yeniden icadın, Batı emperyalist pratiklerince "imlenmiş" olanların inatla yok olmayı reddedişlerinin farkına varılması gerektiği yolunda ikna edici bir sav ortaya atar; Clifford (1985 ve 1983).

olana dair biçimsel bilgimizde temel, ontolojik bir ayrışma söz konusu değildir.

Bunun sonuçlarından biri de kullandığımız aletlerle bağlantılılık hissimizin artmasıdır. Pek çok bilgisayar kullanıcısının yaşadığı trans hali, bilimkurgu filmlerine ve kültürel şakalara malzeme olmuştur. Belki de belden aşağısı felçliler ve diğer ciddi şekilde engelli insanlar, başka iletişim aygıtlarıyla karmaşık melezleşme deneyimlerini en yoğun şekilde yaşayabilirler (ve bazen de yaşıyorlardır). Anne McCaffrey *Şarkı Söyleyen Gemi*'de, ciddi şekilde engelli bir çocuğun doğumundan sonra oluşturulan, kız çocuğunun beyniyle karmaşık bir mekanizmanın melezi olan bir siborgun bilincini keşfe çıkmıştır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik, bedenlilik, beceri: Hepsi öykü içinde yeniden kurulmuştur. Bedenlerimiz neden derilerimizle sınırlanmak ya da en iyi ihtimalle derinin altında kalanları kapsamak zorunda olsun? On yedinci yüzyıldan bugüne, makinelere hayat verilebilmiştir – yani onları konuşturabilen, hareket ettirebilen ya da düzenli gelişimleriyle zihinsel kapasitelerini izah edebilen hayaletvari ruhlar verilmiştir onlara. Veya organizmalar makineleştirilebilmiştir – yani zihnin kaynağı olarak anlaşılan bedene indirgenmiştir. Bu makine/organizma ilişkileri eskidi, artık gereksizler. Bizim için, hayallerimizde ve başka pratiklerde, makineler protez aygıtlar, yakın bileşenler, dost benlikler olabilir. Geçirimsiz bütünlük hissi vermek için organik holizme, tam kadına ve onun feminist çeşitlemelerine (mutantlarına mı demeli acaba?) ihtiyacımız yok. Bu noktayı sonlandırmak için ikinci metin grubumdaki, feminist bilimkurgudaki siborg ucubelerinin mantığı üzerine hayli kısmi bir okuma yapayım izninizle.

Feminist bilimkurguyu mesken tutan siborglar, erkek ya da kadın, insan, mamul, ırk üyesi, bireysel kimlik ya da beden statülerini çok sorunlu hale getirirler. Katie King, bu kurmacaları okurken alınan hazzın nasıl büyük ölçüde özdeşleşmeye dayanmadığını açıklar. Joanna Russ ile ilk defa yüz yüze gelen öğrenciler, James Joyce veya Virginia Woolf gibi modernist yazarları ürkmeden okumuş olmalarına rağmen, karakterlerin, okurun kahramanca macera, coşkun erotizm ve ciddi politika dileklerini yerine getirirken masum bütün-

lük arayışlarını doyurmayı reddettiği *Alyx'in Maceraları* ya da *Dişi Adam* gibi kitapları nasıl karşılayacaklarını bilemiyorlar. *Dişi Adam*, bir genotipin dört versiyonunun öyküsüdür; bunların hepsi bir araya geliyor, ama bir aradayken bile bir bütün etmiyorlar, şiddet içeren ahlaki edimin barındırdığı açmazları çözmüyorlar, ya da giderek büyüyen toplumsal cinsiyet skandalını ortadan kaldırmıyorlar. Samuel R. Delany'nin feminist bilimkurgusu, özellikle *Nevèrÿon Masalları*, neolitik devrimi yeniden yaparak köken öyküleriyle alay ediyor; Batı uygarlığını kuran hamleleri, inanılırlıklarını yok etmek için yeniden kurguluyor. "Hakiki" cinsiyeti [kadın] açığa çıkana kadar yazdıkları özellikle erkeksi bulunan James Tiptree, Jr., nesil keşiklemesi, eril kuluçka keseleri ve eril bakım gibi memelilere ait olmayan teknolojilere dayalı üreme masalları anlatıyor. John Varley, yüzeyi üzerinde inanılmaz çeşitlilikte siborg-sonrası ortakyaşamların ürediği, çılgın bir tanrıça-gezegen-hilekâr-kocakarı-teknolojik aygıt olan Gaea'yı sapına kadar feminist bakış açısıyla anlatırken en üst mertebeden bir siborg inşa ediyor. Octavia Butler da, dönüştürücü güçlerini rakibinin genetik manipülasyonlarıyla kapıştıran Afrikalı bir kadın büyücü hakkında (*Yaban Tohumu*); modern bir ABD'li siyah kadının, zamanda geri giderek köle olması ve böylece beyaz sahibine-atasına karşı davranışlarının kendi doğum olasılığını belirlemesi hakkında (*Soydaş*); ve kendi kendisini düşman gören evlatlık bir çapraz-tür çocuğunun kimliği ve cemaatine dair gayri meşru içgörüler hakkında (*Hayatta Kalan*) yazmakta.

Cisimlenmenin ve feminist yazının hazlarını ve politikalarını yeniden tanımlamamıza yardım eden umut verici ve tehlikeli ucubelerle dolu bu budanmış kataloğu, sınır ihlalleri bakımından özellikle zengin olması dolayısıyla Vonda McIntyre'ın *Superluminal*'ıyla sonlandırabiliriz. Hiçbir karakterin "basitçe" insan olmadığı bir kurmaca dünyada, insan statüsü alabildiğine sorunludur. Üzerinde genetik olarak değişiklik yapılmış dalgıç Orca, katil balinalarla konuşabilmekte ve derin okyanus koşullarında hayatta kalabilmektedir. Ama o pilot olup uzayı keşfe çıkmayı arzular, ki bu dalgıçlarla ve su memelileriyle olan akrabalığını tehlikeye sokacak şekilde bedenine biyonik madde yerleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu tür dönüşümler, yeni bir gelişim kodu taşıyan virüs vektörleriyle, transplantasyon cerrahisiyle, mikroelektronik cihazların vücuda

yerleştirilmesiyle, benzeşik çiftlerle ve başka yollarla yapılabilmektedir. Laenea, vücuduna dışardan kalp yerleştirilmesini ve ışık hızını aşan hızlarda hareket halindeyken hayatta kalmasını sağlayacak bir sürü başka değişikliği kabul ederek pilot olur. Radu Dracul, dünya dışındaki gezegenindeki bir virüsün yol açtığı vebadan sağ salim kurtulur ve tüm türünün mekân algısının sınırlarını değiştiren bir zaman duyusu kazanır. Tüm karakterler, dilin sınırlarını, deneyimi iletebilme hayalini ve çok yönlü dönüşümlere ve bağlantılara sahne olan bu dünyada bile ihtiyacı duyulan sınırlılık, kısmilik ve samimiyeti keşfe çıkarlar.

Ucubeler, Batılıların tahayyülünde cemaatin sınırlarını tanımlayagelmiştir her zaman. Antik Yunan'ın Kentauroslar'ıyla Amazonlar'ı, evliliği sekteye uğratmaları ve savaşçının hayvansallık ve kadınla arasındaki sınırları kirletmeleri sayesinde, Yunanlı erkeğin merkezli polisinin sınırlarını tayin etmişlerdir. Söylemi –hepsi de modern kimliğin tesisi için can alıcı önemde olan– doğal ve doğaüstü, tıbbi ve hukuki, alametler ve illetler üzerine temellenen erken modern Fransa'da, yapışık ikizler ve hermafroditler insan malzemesinin karışıklığa uğramış halleriydi.[34] Maymunlarla kuyruksuz maymunları konu alan evrim ve davranış bilimleri, yirminci yüzyılın sonlarındaki endüstriyel kimliklerin çoklu sınırlarını imlemişlerdir. Feminist bilimkurgudaki siborg ucubeleri ise, sıradan Erkek ve Kadın kurmacalarının önerdiğinden epey farklı politik imkânları ve sınırları tanımlamaktalar.

Siborg imgesini, onları düşmanımız olarak görmek dışında ciddiye almanın muhtelif sonuçları vardır. Bedenimiz, biziz; bedenler iktidarın ve kimliğin haritalarıdır. Siborglar da istisna değil. Siborg bedeni masum değildir; bir bahçede doğmamıştır; üniter kimlik arayışında değildir ve dolayısıyla sonu olmayan (daha doğrusu dünyanın sonuna kadar sonu olmayan) uzlaşmaz ikicilikler üretmez; ironiyi elde var bir sayar. Bir çok azdır, ama iki de imkânlardan biridir sadece. Beceriden, makine becerisinden alınan yoğun haz günah olmaktan çıkıyor artık ve cisimlenmenin, beden sahibi olmanın bir

34. Page DuBois (1982); Lorraine Daston ve Katharine Park (1985); Katharine Park ve Lorraine Daston (1981).

veçhesi oluyor. Makine canlandırılacak, tapılacak ve tahakküm altına alınacak bir şey değildir. Makine biziz, bizim süreçlerimiz, cisimlenişimizin bir veçhesi. Makinelerden sorumlu olabiliriz; *onlar* bizi tahakküm altına almaz ya da tehdit etmezler. Sınırlardan sorumluyuz; biz (o) sınırlarız. Şu âna kadar (evvel zaman içinde), dişil cisimlenme verili, organik, zorunlu bir şey gibi görünmüş ve annelik becerisi ve bunun metaforik uzantıları anlamına geliyor gibi durmuştur. Makinelerden ancak yersizleşerek yoğun haz alabilmişiz, ve sonra, ne de olsa organik bir etkinlik olduğu bahanesiyle bunu kadınlara mal etmişizdir. Siborglar, cinsiyetin ve cinsel bedenlenmenin kısmi, akışkan ve zaman zaman gerçekleşen veçhesini daha ciddiye alabilirler. Toplumsal cinsiyet küresel kimlik olmayabilir pekâlâ.

İdeolojik ağırlık taşıyan o soruya, yani neyin gündelik etkinlik ya da deneyim sayılacağı sorusuna siborg imgesinden yararlanarak yaklaşabiliriz. Feministler son zamanlarda kadınların gündelikliğe düşkün olduğunu, kadınların gündelik yaşamı erkeklerden çok daha fazla idame ettirdiğini ve dolayısıyla potansiyel olarak ayrıcalıklı bir epistemolojik konumları olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddianın zorlayıcı bir veçhesi var, itibar görmemiş kadın etkinliğini görünür kılan ve bunu yaşamın temeli olarak tayin eden bir veçhe. Ama *yaşamın temeli* lafı yerinde mi? Kadınların onca cehaletini, bilgiden ve beceriden bütün dışlanmalarını ve bu konudaki başarısızlıklarını ne yapacağız? Erkeklerin gündelik ehliyete, eşyanın nasıl kurulacağı ve sökületeceği bilgisine, oyuna erişme imkânı hiç mi önemli değil? Peki ya başka cisimlenmeler? Siborg toplumsal cinsiyeti, küresel bir intikam alan yerel bir imkândır. Irk, toplumsal cinsiyet ve sermaye, bütünlere ve parçalara dair bir siborg kuramına muhtaçtırlar. Siborglarda, bütünsel kuram üretme dürtüsü yoktur, ama sınırların ve bu sınırların yapımının ve yapıbozumunun birinci elden deneyimi vardır. Burada söz konusu olan, bilime ve teknolojiye bakmanın bir yoluna temel teşkil edecek ve tahakküm enformatiğine meydan okuyacak bir politik dil haline gelmeyi bekleyen bir mit sistemidir.

Son bir imge: Organizmalar ve organizmik, holistik politikalar, yeniden doğum metaforlarına dayanırlar ve istisnasız hepsi üretken cinsiyet kaynaklarına başvururlar. İddiam odur ki siborgların işi da-

ha çok yenilenmeyle, doku tamiriyledir ve üreme matrisine ve çoğu doğuma şüpheyle yaklaşırlar. Semenderler için, uzuv kaybı türünden bir yaralanmadan sonraki yenilenme, yapının yeniden gelişmesini ve işlevin yerine gelmesini içerir; eski yaranın yerinde ikizleşme ve başka tuhaf topografik üretimlerin ortaya çıkması da daimi bir olasılıktır. Yeniden çıkan uzuv ucube, kopyalanmış ya da kudretli olabilir. Hepimiz derinden yaralıyız. Yeniden doğuma değil, yenilenmeye muhtacız, ve yeniden oluşum olanaklarımız, toplumsal cinsiyetsiz ucube bir dünya umudunun ütopik hayalini de içeriyor.

Siborg imgesi, bu makaledeki iki can alıcı savı ifade etmeme yardımcı olabilir: (1) evrensel, bütünselleştirici bir kuram üretmek, muhtemelen her zaman, ama şu an kesinlikle, gerçekliğin büyük kısmını ıskalayan büyük bir hatadır; (2) bilimin ve teknolojinin toplumsal ilişkileri için sorumluluk almak, bilim-karşıtı bir metafiziği, teknolojinin iblisleştirilmesini reddetmek anlamına gelir; dolayısıyla, gündelik yaşamın sınırlarım ötekilerle kısmi bağlantılar içinde, tüm parçalarımızla haberleşerek yeniden oluşturma görevini (ki beceri gerektiren bir görevdir bu) kucaklamak demektir. Mesele sadece bilim ve teknolojinin karmaşık tahakkümlerin matrisi olmanın yanı sıra insan memnuniyetinin olası araçları da olması değil. Siborg imgesi, bedenlerimizi ve aletlerimizi kendimize açıkladığımız ikicilikler labirentinden bir çıkış yolu önerebilir. Bu ortak bir dil hayali değil, güçlü bir zındık *heteroglossia*'sı* hayalidir. Yeni sağın süper-kurtarıcılarının devrelerine korku salmak için çeşitli dillerde konuşan bir feminist tahayyülüdür bu. Makineleri, kimlikleri, kategorileri, ilişkileri, mekânları, öyküleri hem inşa etmek hem de yıkmak demektir. İkisi sarmal dansla birbirine bağlanmışsa da, siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim.

—

*Dilin çok katmanlı yapısına, bir dil içerisindeki seslerin, konuşmaların, söylemlerin çokluğuna, farklılığına ve yer yer çelişkilerine işaret eden, Bahtin'in özellikle edebi bir tür olarak romanla ilgili olarak ortaya attığı kavram. –*ç.n.*

Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcalığı[1]

AKADEMİK VE AKTİVİST feminist soruşturma, "nesnellik" denen şu acayip ve kaçınılmaz terimle *bizim* ne kastedebileceğimiz meselesiyle uğraşıp durmuştur. *Onların* ne kastettiğini ve bunun *bizi* nasıl yaraladığını yermek için epey toksik mürekkep ve kâğıt haline getirilmiş ağaç tüketmişizdir. Bu muhayyel "onlar", ödeneğe ve laboratuvara doymuş erkekçil biliminsanları ve filozofların görünmez suçortaklığından oluşurken, muhayyel "biz" bedenli ötekileriz; bir bedene, sonlu bir bakış açısına sahip *olmama* hakkımız yok, dolayısıyla, içindeki en yaygın derginin bile ancak birkaç bin kişiye ulaştığı (ki onların da çoğu bilimden nefret eder) kendi daracık çevremiz dışında geçen herhangi bir önemli tartışmayı varlığımızla hükümsüz kılıp kirletecek bir yanlılık içindeyizdir mutlaka. Ben, en azından, bilim tarihi ve bilim felsefesi alanlarındaki feminist literatür dahilinde benim adımla basılmış kimi dolambaçlı düşüncelerin altında bu paranoyak fantazilerin ve akademik infialin yattığını teslim ediyorum. Bilim ve teknoloji tartışmalarındaki feministler olarak bizler, neyin bilgi sayılabileceğine dair yerleşik bilişsel yasaları geleneksel olarak düzenleyen filozofların kontrol altında tuttuğu yüce epistemoloji diyarında, Reagan döneminin "özel ilgi grupları-

1. Bu metin, Mart 1987'de Amerikan Felsefe Kurumu'nun San Francisco'daki Batı Yakası toplantısında, Harding (1986) üzerine yaptığım bir yorumdan hareketle yazılmıştır. Bu yazıyı yazarken, Princeton, New Jersey'deki Alpha Fund of the Institute for Advanced Study'nin cömert desteğinden faydalandım. Joan Scott, Rayna Rapp, Judy Newton, Judy Butler, Lila Abu-Lughod ve Dorinne Kondo'ya özellikle teşekkür etmek isterim.

yız". Elbette, Reagancı tanımıyla özel ilgi grubu, Yıldız Savaşları'nın dibe vurmuş atomculuğuna, hipermarkete, medya tarafından simüle edilen postmodern yurttaşlığa direnmeye cesaret eden herhangi bir kolektif tarihsel öznedir. Max Headroom'un bedeni yoktur; o yüzden bir tek o, büyük iletişimcinin Küresel Ağ imparatorluğunda her şeyi *görür*.* Max'ın naif bir mizah anlayışı ve mutlu mutlu gerileyen, Oidipus dönemi-öncesi bir tür cinselliği olduğuna şaşmamalı; ikircikli –ve tehlikeli ölçüde hatalı– bir şekilde hayal ettiğimiz üzre, dişi ve sömürgeleştirilmiş bedenlere ömür boyu mahkûm olanlara ve belki bir de elektronik hücre hapsindeki beyaz erkek bilgisayar korsanlarına mahsus bir cinselliktir bu.

Bana öyle geliyor ki feministler, nesnellik meselesiyle alakalı kışkırtıcı bir ikili karşıtlığın iki kutbunu aynı anda hem seçici ve esnek bir şekilde kullanmışlar hem de bu iki kutup arasında kapana kısılmışlardır. Burada tabii ki kendi adıma konuşuyorum ama bu konular üzerine kolektif bir söylemin var olduğu tahmininde bulunmaktan da geri durmayacağım. Bir taraftan, bilim ve teknoloji üzerine yakın tarihli toplumsal çalışmalar, *her türlü* bilgi iddiasına, ama özellikle bilimsel olanlarına dair çok güçlü bir toplumsal inşacı sav ortaya atmıştır.[2] İçerisi ile dışarısı arasında bilgi bakımından çizilen bütün sınırların hakikate yaklaşan hamleler olarak değil, iktidar hamleleri olarak kuramsallaştırıldığı bu kışkırtıcı görüşlere göre içerideki hiç kimsenin perspektifi ayrıcalıklı değildir. Öyleyse, güçlü toplumsal inşacı perspektiften baktığımızda, bilimcilerin kendi

*Max Headroom: 80'li yılların sonlarında ABD'de yayınlanan aynı adlı ünlü televizyon dizisindeki yapay zekâlı kurmaca karakter. *–ç.n.*

2. Örneğin, bkz. Bijker ve diğ. (haz., 1987); Knorr-Cetina ve Mulkay (haz., 1983); ve özellikle Latour (1984, 1988). Michel Tournier'nin *Cuma*'sından (1967) faydalanan Latour'un indirgemeciliğin her türlüsüne karşı giriştiği göz alıcı ve çıldırtıcı veciz polemik, feminizm için esas olan bütün hususları ortaya koyar: "Saflıktan sakının, ruhun kezzabıdır" (Latour, 1984: 171). Latour öyle kayda değer bir feminist kuramcı değildir ama laboratuvarla, herkesten daha hızlı ciddi hata yapmaya ve dolayısıyla dünyayı değiştirecek kudreti kazanmaya yarayan o büyük makineyle ilgili olarak yaptığı okumalar kadar sapkın okumalarla pekâlâ feminist bir kuramcı haline getirilebilir. Latour için laboratuvar, epistemolojinin demiryolu endüstrisidir, olguların sadece laboratuvardan itibaren döşenen raylar üzerinde gidebildiği bir endüstri. Demiryollarını kontrol edenler etraftaki toprakları da kontrol ederler. Bunu nasıl unutmuş olabiliriz? Ama artık ihtiyacımız olan batık demiryolları değil uydu ağlarıdır. Bugünlerde olgular ışık huzmelerinde ilerliyor.

etkinlikleri ve kazammlarıyla ilgili betimlemeleri karşısında sus pus olmamız için de bir neden kalmaz; ne de olsa, bizi uyutmak hem onların hem de hamilerinin işine geliyordur. Yolun başındaki öğrencilere nesnellik ve bilimsel yöntemle ilgili masallar anlatadursunlar, yüksek bilim icra eden hiç kimsenin ders kitabı versiyonları üzerinden *işini yaptığı* görülmüş şey değildir. Toplumsal inşacılar, nesnellik ve bilimsel yöntemle ilgili resmi ideolojilerin, bilimsel bilginin gerçekte nasıl *yapıldığını* göstermede özellikle kötü bir rehber olduğunu net bir şekilde ortaya koyuyorlar. Pek çoğumuz gibi, bilimcilerin de yaptıklarını düşündükleri ya da söyledikleri şeylerle gerçekten yaptıkları arasında büyük bir uçurum vardır.

Bedensiz bilimsel nesnellikle ilgili –temel ders kitaplarında ve teknobilim destekçisi literatürde kutsanan– ideolojik öğretilere gerçekten *inananlar* ve, tanrıça muhafaza, bunlar üzerinden harekete geçenler, sadece kendini bu öğretilere fazlasıyla kaptırmış birkaç filozof da dahil bilimci olmayanlardır. Elbette filozofları bu şekilde işin içine katmam, muhtemelen bilim tarihçileriyle özdeşleşmemin getirdiği bir mesleki şovenizmin yansıması ve ilk gençliğimde –hücrelerin hücre, organizmaların organizma gibi göründüğü (Gertrude Stein affetsin)– bir tür Oidipus dönemi-öncesi ve modernist poetik anda mikroskobun başında fazla vakit geçirmemden kaynaklanıyor. Ama daha sonra babanın yasası çıkageldi ve her zaman daha baştan namevcut göndergeler, ötelenmiş gösterilenler, bölünmüş özneler ve gösterenlerin sonsuz oyunuyla nesnellik meselesini çözdü. Yamulmadan bu işin içinden çıkabilecek olan var mı? Toplumsal cinsiyet, ırk, dünyanın ta kendisi – hepsi, kozmik bir kuvvet alanındaki gösterenlerin son sürat oyununun etkilerinden ibaret gibi görünüyorlar. Bütün doğrular, simülasyonların hiper-gerçek mekânında sapma hızının etkileri haline geliyor. Ama sözcükler üzerindeki bu oyunların maliyeti bizim için çok yüksek – "doğal" dünya hakkında güvenilir bilgi işleme projelerini, paranoyak ya da sinik bilimkurgu türünün eline bırakamayız. Politik kimseler için toplumsal inşacılık, bozunup sinizmin ışıltılı yayılımlarına dönüşmesine izin verilebilecek bir şey değildir.

Yine de her durumda, toplumsal inşacılar, bilimsel yöntemin ideolojik öğretisinin ve epistemolojiyle ilgili bütün bu kuru gürültünün, bilim yaparak dünyayı *etkin şekilde* bilmemize mani olmak

için dikkatimizi dağıtmak üzere tezgâhlandığını iddia edebilirler. Bu bakış açısına göre bilim –bizim buralardaki esas oyun, bizim oynamamız gereken oyun– retoriktir; işin içindeki toplumsal aktörlerin, imal edilmiş bilgileri sayesinde, arzuladıkları son derece nesnel iktidar biçimine varabileceklerine ikna edilmeleridir. Bu ikna çabasının, bilgi oyununda dilin dolayımından geçen aktörler kadar, olguların ve mamullerin yapısını da hesaba katması gerekir. Mamullerle olgular burada etkili bir sanat olan retoriğin parçasıdırlar. Pratik ikna etmedir ve meselenin odağı da büyük ölçüde pratiğin üzerindedir. Her bilgi, çatışmacı bir iktidar alanındaki yoğunlaşmış düğümdür. Bilgi sosyolojisindeki "güçlü program", bilimsel hakikat de dahil tüm hakikatin retoriksel bir doğası olduğunu vurgulamak için göstergebilimin ve yapıbozumun sevimli ve nahoş araçlarını saflarına katar. Tarih, Batı kültürü tutkunlarının birbirlerine anlattıkları bir öykü; bilim ihtilaflı bir metin ve bir iktidar alanı; içerikse biçimdir.[3] Nokta. Bilimde biçim, dünyayı insan eliyle ve toplumsal olarak biçimlendirip etkili nesneler elde etme retoriğidir. Dünyayı değiştiren bir ikna pratiğidir bu ve mikroplar, kuarklar, genler gibi hayret verici yeni nesnelerin şeklini alır.

Ancak retoriksel nesnelerin yapısına ve özelliklerine sahip olsunlar ya da olmasınlar, yirminci yüzyıl sonu bilimsel nesneleri –bulaşıcı vektörler (mikroplar), temel parçacıklar (kuarklar) ve biyomoleküler kodlar (genler) gibi nesneler– kendi içsel tutarlılık yasaları olan, Romantik ya da modernist nesneler değillerdir.[4] Kuvvet

3. Bu savın karikatürize edilmemiş, zarif ve epey faydalı bir izahı için bkz. H. White (1987). Hâlâ daha fazlasını istiyorum; ve tatmin olmamış bir arzu, öyküleri değiştirme kudretine sahip bir tohumu içinde barındırabilir.

4. Marilyn Strathern (1987), etnografi ve antropoloji disiplinlerinde modernizmle postmodernizm arasındaki fay hattını inceleyerek –buradaki ihtilaflı meselenin, herhangi bir analiz biriminin içinde, dışında *ya da* onunla diyalojik bir ilişki içinde bulunan, epistemolojik olarak temellenmiş bir bakış açısından, "kültürler" arasında *karşılaştırmalı* bilgi oluşturulmasına izin verilmesi ya da verilmemesi olduğunu belirtip– şu can alıcı gözlemi yapmıştır: Bilgi nesnesi olarak sanat eserine koşut olan yazılı etnografi değil *kültürdür*. Bilimdeki ve diğer kültürel pratiklerdeki Romantik ve modernist doğal-teknik bilgi nesneleri bu ayrım hattının bir yanında dururlar. Diğer yandaysa daimi olarak bölünmüş, sorunsallaştırılmış, aralarında göstergelerin, organizmaların, sistemlerin, benliklerin ve kültürlerin de olduğu, her daim uzaklaşan ve ötelenen bilgi ve pratik "nesneleri"nin "anti-

alanlarının odaklandığı anlık izler ya da tanıma ve yanlış tanıma edimlerinin düzenlediği, kıtı kıtına cisimlenmiş lakin bir hayli değişken bir semiyosis* dahilindeki enformasyon vektörleridir bu nesneler. Genomunda ve diğer yazma pratiklerinde kodlanmış olan insan doğası, Umberto Eco'nun *Gülün Adı* kitabındaki hayali gizli labirentle kıyaslanmaya layık engin bir kütüphanedir. Bu insan doğası metninin sabitlenip depolanması, yazımından çok daha masraflı olacak gibi duruyor. *Gerçeklikten*, dünyanın nihai olarak yıkımı fikriyle kendinden geçen Hıristiyan sağa Yeniden Diriliş tartışmalarında müsamaha ettiğimizden daha fazla bir güvenle söz etmek isteyenlerimiz için korkutucu bir beden-dil ilişkisi söz konusudur burada. Kendimizin ve geri kalan herkesin dünyaya dair bilgi sahibi olmak için geçmesi gereken zengin ve her zaman tarihsel özgüllük taşıyan dolayımlara ne kadar yer tanırsak tanıyalım, gerçek dünyalara yaptığımız göndermelerin, siniklikten ümitsiz bir kaçma teşebbüsünden ve herhangi bir mezhebinki gibi bir inanç edimin-den öte bir şey olduğunu düşünmek isteriz.

Gördüğünüz gibi, insan bilimlerindeki eleştirel söylemin yakıcı araçlarıyla kol kola girmiş radikal toplumsal inşacı programı ve postmodernizmin belirli bir versiyonunu betimlemekte ne kadar ileri gidersem nevrotikliğim o kadar artıyor. Bütün nevrozlar gibi benimki de metafor sorununda, yani bedenler ile dilin ilişkisi sorununda yatmaktadır. Örneğin, bütünüyle metinselleştirilmiş ve kodlanmış bir dünya içindeki hamleleri bir kuvvet alanı olarak imgelemek, postmodern öznenin toplumsal olarak müzakere edilmiş

---

estetiğiyle" postmodernizm durur. Postmodern bir çerçeve dahilinde "nesnellik", sorunlu olmayan nesnelere dair bir şey olamaz; özgül proteze ve tercümeye dair bir şey olmalıdır. Kökeninde *karşılaştırmalı* bilgi (nesnelerin istikrarlı olacak ve birbirlerine benzeyecek şekilde nasıl adlandırılacağı bilgisi) oluşturmaya dair bir şey olan nesnellik, masumiyetsiz konuşmalar ve bağlantılar kurmak için sınırları yeniden çizmenin politikasına dair bir şey olup çıkar. Modernizm ve postmodernizmle ilgili tartışmalarda ihtilaf konusu olan şey, bedenler/cisimler ile diller arasındaki ve dahilindeki ilişkilerin örüntüsüdür.

* Göstergelerin, bunların göndergeleri olan nesnelerin ve yorumlayıcıların her üçünün birden dahil olduğu, dinamik ve unsurlarına indirgenemeyecek ölçüde karmaşık anlam etkinlikleri ya da süreçleri. Terimi ilk kez Haraway'in bir hayli etkilendiğini söylediği Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce kullanmıştır. –*ç.n.*

gerçekliği üzerine ortaya atılan pek çok savın matrisini oluşturur. Bu kod-olarak-dünya, her şeyden önce, ileri teknolojili bir askeri alan, oyuncu denen ışık sinyallerinin, bilgi ve iktidar oyununda kalmak için birbirlerini parçalarına ayırdığı (ne metafor ama!) bir tür otomatikleştirilmiş akademik savaş alanıdır. Teknobilim ile bilimkurgu, gerçek(siz)liklerinin [*(ir)reality*] ışıltılı güneşine –savaşa– göçer.[5] Feminist kuramın buradaki düşmanın farkına varması için on yılların geçmesi gerekmemeli. Nancy Hartsock'un (1983a) soyut erkeklik kavramında her şey gün gibi meydanda zaten.

Ben, ama yalnız ben değil, bir sürü başka kimse de, bilimsel ve teknolojik inşaların *her* katmanının radikal bir tarihsel özgüllük taşıdığını, dolayısıyla tartışmaya açık olduğunu göstererek hasmımız olan bilimin doğruluk iddialarını yapıbozuma uğratmada kullanacağımız güçlü bir araç isteyerek yola koyulduk ama sonumuz, kamusal doğruları tartışma oyununda masaya yüksek bahisler sürmemizi sağlamak şöyle dursun, bizzat kendimizin sebep olduğu bir çoklu kişilik bozukluğuyla bizi o masaya sere serpe yatıran bir tür epistemolojik elektroşok terapisi oldu. Bizi, bilimdeki yanlılığı ifşa etmenin (ki bunun pek de zor bir iş olmadığı ortaya çıktı) ve iyi bilimin ak koyununu yanlılığın ve suistimalin kara koyunlarından ayırmanın ötesine geçirecek bir yol aradık. Bunu, mümkün en kuvvetli inşacı savla, meseleyi yanlılıkla nesnellik, istimalle suistimal, bilimle sahte bilim karşıtlığına indirgememize mahal vermeyecek bir savla yapmak gerektiğini düşündük. Yeni yeni filizlenen kolektif tarihsel öznelliğimizi, failliğimizi ve "bedenli" hakikat anlatılarımızı tehdit ettikleri için nesnellik öğretilerinin maskesini düşürdük düşürmesine ama sonunda topu topu Newton sonrası fiziği öğrenmemek için yeni bir bahanemiz ve artık eskimiş görünen feminist kendi kendine yetme pratiklerinden kurtulup kendi arabamızı tamir etmeye çalışmayı bırakmak için bir nedenimiz daha olup çıktı. Ne de olsa hepsi önünde sonunda metin değil miydi; bırakalım

5. Zoe Sofoulis (1988), teknobilimi, bilimkurgu kültürünün psikanalizini ve dünyadışılık metaforlarını kuramsal anlamda baş döndürücü (bu metafor için beni bağışlayacaktır) bir şekilde ele almakla kalmamış, Batılı bilim ve teknoloji mitlerindeki ışık, aydınlanma ve keşif ideolojileri ve felsefeleri üzerinde de harika bir şekilde durmuştur. Makalemi, Sofoulis'in doktora tezindeki savları ve metaforlarıyla diyaloğa girerek yeniden elden geçirdim.

oğlanların olsunlardı! Ayrıca bu metinselleşmiş postmodern dünyalar korkutucudur ve biz bilimkurgumuzun, belki *Zamanın Kıyısındaki Kadın* veya hatta *Wanderground* gibi, birazcık daha ütopik olmasını tercih ederiz.

Bazımız da parça parça olmuş bu aldatıcı zamanlarda, feminist bir nesnellik versiyonuna tutunarak aklı başında kalmaya çalışmıştır. İkiyüzlü nesnellik sorununun öteki baştan çıkarıcı yüzüdür bu – buradaki motivasyon da aynı politik arzulardan gelir esasen. Hümanist Marksizm, kendi kendini kuran insanoğlunun doğa üzerindeki tahakkümüne dair yapılandırıcı ontolojik kuramı ve bununla çok alakalı olarak, kadınların ücretlendirilmeyen etkinliklerini tarihselleştirmedeki iktidarsızlığı yüzünden daha kaynağında kirlenmiştir. Ancak Marksizm, kendi nesnel görü öğretilerimizi bulmaya çalışan epistemolojik feminist zihinsel hijyen suretinde hâlâ umut vaat eden bir kaynaktı. Marksist hareket noktaları, bizim kendi bakış açısı kuramlarımıza, ısrarlı bedenliliğe, güçten düşürücü pozitivizmlerden ve göreciliklerden uzak duran zengin bir hegemonya eleştirisi geleneğine ve incelikli dolayım kuramlarına ulaşmamızı sağlayan araçlar sunmuştur bize. Bir dönem ABD sosyalist feminizmi için bırakın Althusser'in ya da ideoloji ve bilim konusunda veliahtlık iddiasında olan takipçilerinin, Marx'ın yahut Engels'in dahi kaleminden çıkanlardan çok daha fazlasını yapmış olan nesne ilişkileri kuramı başta olmak üzere psikanalizin bazı versiyonlarının da bu yaklaşıma muazzam katkıları olmuştur.[6]

Bir diğer yaklaşım, "feminist ampirizm" de, nesnelliğin meşru anlamları üzerinde ısrar eden ve göstergebilim ve anlatıbilimle el ele vermiş bir radikal inşacılık karşısında temkinli (Harding 1986: 24-6, 161-2) bir bilim kuramı elde etmek üzere Marksist kaynakları feminist doğrultuda kullanır. Radikal tarihsel olumsallığı ve her şeyin inşa kipini göstermek yeterli değildir; feministlerin daha iyi bir dünya izahı üzerinde ısrar etmeleri gerekir. Bu noktada, feminist olan bizler kendimizi, son tahlilde inşaları ve savları *aracılığıyla* şeyleri betimleyip keşfettiklerini düşünen pek çok aktif bilimcinin

6. Bu tartışma açısından çok önemli olan çalışmalar şunlardır: Flax (1983, 1987); Haraway (1985); Harding (1986); Hartsock (1983a, 1983b); Keller (1985); Keller ve Grontkowski (1983); Petchesky (1987) ve Rose (1986).

söylemiyle sapkın şekilde kol kola girmiş buluruz. Evelyn Keller, bu temel mesele üzerinde ısrarla durmuş, Harding de bu yaklaşımların hedefini "ardıl bilim" olarak adlandırmıştır. Gerek başkalarının tahakküm pratikleri kadar kendi tahakküm pratiklerimizle gerekse ayrıcalığın ve baskının bütün konumları oluşturan eşitsiz bölüşümüyle eleştirel, düşünümsel bir ilişki içine girerek daha iyi bir şekilde yaşamamız için daha yeterli, daha zengin ve daha iyi bir dünya izahı öneren bir ardıl bilim projesinden feministler çok şey kazanabilirler. Geleneksel felsefi kategorilere göre ifade edersek, mesele belki epistemolojiden çok etik ve politika ile alakalıdır.

Anlayacağınız, bence benim sorunum ve "bizim" sorunumuz, *aynı anda hem* bütün bilgi iddialarının ve bilgi öznelerinin radikal tarihsel olumsallığının izahını, anlamlar yaratmaya yarayan kendi "göstergesel teknolojilerimizi" tanımaya yarayan eleştirel bir pratik olacak bir izahını verip, *hem de* "gerçek" bir dünyanın, kısmen de olsa paylaşılabilecek, gezegen çapında girişilecek sonlu özgürlük, yeterli maddi bolluk, acının makul düzeye ineceği sınırlı mutluluk projelerine uygun bir dünyanın aslına sadık izahına kendimizi sağlam bir şekilde nasıl adayacağımızdır. Harding, bu zorunlu ve çoklu arzunun, bir ardıl bilim projesine duyulan ihtiyacın ve indirgenemez fark ile yerel bilgilerin radikal çokluğu üzerindeki postmodern ısrarın diğer bir adı olduğunu düşünüyor. Bu arzunun *bütün* bileşenleri paradoksal ve tehlikelidir; birleşimleriyse hem çelişkili hem zorunludur. Feministlerin aşkınlık vaat eden bir nesnellik öğretisine, tam da birinin bir şeyden sorumlu tutulabileceği bir anda kendi dolayımlarının izini kaybeden bir öyküye ve sınırsız araçsal iktidara ihtiyacı yoktur. Hem dilin hem bedenlerin organik ortakyaşamın saadetine kapıldıkları bir dünyayı temsil edecek bir masum güçler kuramı istemiyoruz. Ayrıca, dünyayı Küresel Sistemler'in terimleriyle kuramsallaştırmayı, hele hele bu terimler uyarınca harekete geçmeyi hiç istemiyoruz; ama yerküre geneline yayılmış bir bağlantı ağına, çok farklı iktidar yapılarındaki cemaatler arasında kısmen de olsa bilgi tercümesi yapabilecek bir ağa çok ihtiyacımız var. Anlamların ve bedenlerin nasıl yapıldığına dair modern eleştirel kuramların kudretine, anlamı ve bedenleri inkâr etmek için değil, gelecek şansları olan anlamlar ve bedenler dahilinde yaşayabilmek için ihtiyacımız vardır.

Doğa, toplum ve insan bilimleri her daim bu tür umutlarla içli dışlı olmuştur zaten. Bilim, tercümeyle, dönüştürülebilirlikle, anlamların hareketliliğiyle ve evrensellikle ilgili bir şey olagelmiştir – ki bir dil (bilin bakalım kimin dili) bütün tercümeler ve dönüştürmeler için standart olarak dayatıldığı zaman buna indirgemecilik diyorum ben. Paranın kapitalizmin mübadele düzeninde yaptığını, indirgemecilik küresel bilimlerin muktedir zihinsel düzeninde yapmaktadır: Her şey bir tek denkleme indirgenir. Feministlerin ve başkalarının, neyin bilgi sayılacağının hiyerarşik ve pozitivist düzenlemelerinin hizmetindeki kimi nesnellik öğretilerinde saptadıkları ölümcül fantazidir bu. Nesnellikle ilgili tartışmaların, metaforik olarak ya da değil, bize dert olmasının nedenlerinden biri de budur. Ölümsüzlük ve kadir-i mutlaklık bizim hedeflerimiz değil. Bununla birlikte, iktidar hamlelerine ve çatışmacı, yüksek bahisli retorik oyunlarına ya da bilimci, pozitivist küstahlığa indirgenebilir olmayan uygulanabilir, güvenilir izahlar işimize yarayabilir. İster genlerden, ister toplumsal sınıflardan, temel parçacıklardan, toplumsal cinsiyetlerden, ırklardan ya da metinlerden bahsedelim, bu durum geçerliliğini koruyacaktır; *nesnellik* ve *bilim* sözcüklerinin, söylem alanında salındıkça karşımıza çıkan kaygan muğlaklıklarına rağmen pozitif bilimler ve doğa, toplum ve insan bilimleri için de geçerlidir. Kullanışlı bir nesnellik öğretisine çıkan kaygan direğe tırmanma çabalarımızda, ben ve nesnellik tartışmalarında yer alan pek çok başka feminist, sırayla, hatta aynı anda, ikiliğin her iki ucuna, Harding'in ardıl bilim projelerine karşı postmodern farklılık izahları diye betimlediği, benimse bu yazıda radikal inşacılığa karşı eleştirel feminist ampirizm şeklinde taslağını çıkardığım iki uca da tutunmaya çalıştık. Tabii ki her iki uca da, sırayla ya da aynı anda, tutunurken tırmanmak epey güçtür. O yüzden, metaforlarımızı değiştirsek yeridir.

GÖRME ISRARI[7]

Yoluma, feminist söylemde epey kötülenmiş bir duyu sistemine, görmeye, metaforik açıdan sırtımı vererek devam etmek istiyorum. Görme, ikili karşıtlıklardan sakınmaya yarayabilir. Görmenin her türlüsünün doğası itibariyle bedenli olduğunda ısrar etmek ve böylece imli bedenden yola çıkıp, hiçbir yerden her yeri fetheden bakışa yapılan sıçramayı belirtmek için kullanılmış olan bu duyu sistemini ıslah ederek yeniden kullanmak istiyorum. Sözünü ettiğim fethedici bakış, bütün imli bedenleri mitik olarak hakkeden, imsiz kategorinin görülmeden görme ve temsilden kaçarak temsil etme iktidarını elde etmesini sağlayan bakıştır. Bu bakış, imsiz konumlar olan İnsanoğlu ve Beyaz konumlarına işaret eder ki bu konumlarda, *nesnellik* sözcüğünün, bilimsel ve teknolojik, geç endüstriyel, militarize, ırkçı ve erkek egemen toplumlardaki, yani burada, canavarın tam karnında, 1980'lerin sonunda ABD'deki feministlerin kulaklarını tırmalayan pek çok tonundan biri duyulabilir. Paradoksal ve eleştirel feminist bilim projelerini bünyesinde barındıran bir bedenli nesnellik öğretimiz olsun isterim: Feminist nesnellik, basitçe, *konumlu bilgiler* demektir.

7. John Varley'in "Görme Israrı" adlı bilimkurgu öyküsü bu metnin ilham kaynaklarından biridir. Varley öyküde kör ve sağır insanlarca tasarlanan ve hayata geçirilen ütopik bir topluluk kurar. Daha sonra bu insanların iletişim teknolojilerini ve görebilen çocuklar ve ziyaretçilerle olan ilişkilerini inceler (Varley, 1978). "Mavi Şampanya"daysa Varley (1986a) konuyu değiştirir ve ancak protez aygıtı "altın çingene" sayesinde hareket edebilen belden aşağısı felçli genç bir kadın açısından mahremiyet ve teknoloji politikalarına eğilir. Bir hayli pahalı olan aygıt, kadının da bir medya yıldızı olarak çalıştığı galaksilerarası bir iletişim ve eğlence imparatorluğunun mülkü olduğu için, kadın öteki, teknolojik, mahrem, yaşamı kolaylaştıran benliğine ancak bütün deneyimin metalaşmasına suçortaklığı ederek sahip olabilir. Satılık deneyimin yeniden icadına nereye kadar tahammül edecektir? Kişisel olan, simülasyon kisvesi altında politikanın aldığı hal midir? Varley'in son kertede her zaman sonlu olan bedenlenmeleri, farklı kabiliyetlere sahip varlıkları, protez teknolojilerini ve siborg karşılaşmalarını tekrar tekrar inceliyor olmasını okumanın bir yolu burada, tekno-biyopolitika devri olan yirminci yüzyıl sonlarının tarihsel mitik zamanında kişisel olanın ve politik olanın bir alegorisini görmektir. Protez, en mahrem benliklerimizi anlamaya yarayan temel bir kategori olmuştur. Protez, semiyosistir, anlamın ve bedenlerin yapılmasıdır, aşkınlık için değil, iktidar ilişkileriyle yüklü konuşmalar için.

Gözler –militarizme, kapitalizme, sömürgeciliğe ve erkek egemenliğine göbekten bağlı olan bilim tarihi boyunca kusursuz olmaya bilenmiş– sapkın bir kapasiteye, bilen özneyi dizginlenmemiş iktidarın çıkarları doğrultusunda herkesten ve her şeyden uzak tutma kapasitesine işaret etmek için kullanılmıştır. Çokulusçu, postmodernist kültürün görselleştirme araçları, beden-sizliğin bu anlamlarını daha da şiddetlendirmiştir. Görselleştirme teknolojilerinin ucu bucağı yok gibidir; bizim gibi sıradan bir primatın gözleri sınırsız bir şekilde geliştirilebilir: sonografi sistemleriyle, manyetik rezonans görüntülemeyle, yapay zekâ bağlantılı grafik işleme sistemleriyle, tarayıcı elektron mikroskoplarıyla, bilgisayarlı tomografiyle, renk çeşitlendirme teknikleriyle, uydu gözetim sistemleriyle, ev ve ofis video görüntü terminalleriyle ve kıta plakaları arasındaki faylardan çıkan sıcak gazlarda yaşayan deniz solucanlarının bağırsak boşluğunu çevreleyen mukoza zarını filme almaktan güneş sisteminin herhangi bir yerindeki bir gezegenin yarımkürelerinin haritasını çıkarmaya kadar her amaç için kullanılabilen kameralar ile... Bu teknolojik şölende görme, denetimsiz oburluktur; her türlü perspektif yerini, artık sadece mitik şekilde tanrıya özgü olan, her şeyi hiçbir yerden görme hilesiyle ilgili olmakla kalmayıp bu miti gündelik pratik haline getirmiş olan sonsuz hareketlilikteki bir görüye bırakır. Ve tanrılık hilesi gibi bu göz de tekno-ucubeler yaratmak için dünyayı düzer. Zoe Sofoulis (1988) buna, erkeğin dışkısal yeniden doğumu için giriştiği dünya dışı projelerin yamyam-gözü adını verir.

National Geographic Society'nin yüzüncü yılını kutlayan sayısı, bu doğrudan, doymak bilmez, sınır tanımaz, üretken görme ideolojisine saygı duruşunda bulunurken teknolojik dolayımlarını aynı anda hem göklere çıkarır hem de tümüyle saydam olarak sunar; derginin hayret verici fotoğraflarla bezenmiş macera literatürü dosyası yan yana yerleştirilmiş iki bölümle tamamlanır. İlki "Uzay" üzerinedir ve şu epigrafla açılır: "Ya evreni seçeriz – ya da hiçbir şeyi" (Bryan 1987: 352). Ne demezsiniz. Bu bölümde uzay yarışının olağanüstü başarıları yâd edilir ve bakanlar "nesne"nin doğrudan görülüşündeki keşif ânını "deneyimleyebilsin" diye uzayın derinliklerine gönderilen dijitalleştirilmiş sinyallerin yeniden bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, renkleri canlandırılmış "şipşak gezegen fo-

toğrafları" sergilenir.[8] Bu harikulade nesneler bize aynı anda hem öylece orada olanın şüphe götürmez kayıtları hem de teknobilimsel üretimin kahramanlıkları olarak ulaşırlar. Sonraki bölüm ise dış uzayın ikizi, yani "İç Uzay" üzerinedir ve şu epigrafla açılır: "Yıldızların esası hayat buldu" (Bryan 1987: 454). Burada okur, "normalde" insansı primatlar tarafından algılanan dalga boylarının dışındaki ışınımla, yani lazer ışınlarıyla ve tarayıcı elektron mikroskoplarıyla, nesneleştirilen sonsuz küçüklüklerin diyarına buyur edilir; bu aygıtların sinyalleri savunmadaki T hücreleriyle işgalci virüslerin harikulade renkli şipşak fotoğraflarına dönüştürülür.

Ama tabii ki bu sınırsız görüş anlayışı bir yanılsamadan, bir tanrılık hilesinden ibarettir. Görmenin her türlüsünün tikelliği ve bedenliliği üzerinde metaforik olarak ısrar etmenin (ama illaki organik olarak bedenli olmak ve teknolojik olarak dolayımlanmış olmak şart değil) ve görmeyi bedensizliğe ve yeniden doğuma çıkan bir yol olarak sunan baştan çıkarıcı mitlere kapılmamanın, nasıl kullanışlı ama masum olmayan bir nesnellik öğretisi inşa etmemizin yolunu açtığını belirtmek isterim. Metaforik olarak görme üzerine tekrar vurgu yapan bir feminist beden yazısı istiyorum, çünkü nesnellik tartışmalarını dönüştürmüş olan modern bilim ve teknolojilerin bütün o görselleştirme hileleri ve kudretleri arasında yolumuzu bulmak için görme duyusunu ıslah ederek yeniden kullanmak durumundayız. Nesnel olanı, kuramsal ve politik tarayıcılarımıza nasıl iliştireceğimizi, primat renkleriyle ve stereoskopik görme yeteneğiyle donanmış bedenlerimiz dahilinde öğrenmemiz gerekiyor; nasıl adlandıracağımızı pek de bilmediğimiz zihinsel ve fiziksel mekânın boyutlarında nerede olup nerede olmadığımızı tayin edebilmek için bu şart. Böylece, hiç de sanıldığı gibi sapkınlaşmadan, nesnelliğin tikel ve özgül bedenlilikle ilgili bir şey olduğu ortaya çıkar, bütün sınırları ve sorumluluğu aşmayı vaat eden sahte görüyle değil. Tüm bunlardan çıkarılacak ders gayet basit: Sadece kısmi perspektif nesnel görü vaat eder. Tüm görsel pratiklerin üretkenliğinden sorumlu olma meselesini kapatan değil açan bir nesnel gö-

8. Bu fotoğrafların davet ettiği deneyimle ilgili yorumlarımı, okur üzerindeki "Kara göründü!" etkisini saptayan, Santa Cruz Üniversitesi'nden Jim Clifford'a borçluyum.

rüdür bu. Kısmi perspektiften, hem umut vaat eden ucubeleri için hem de yıkıcı olan ucubeleri için hesap sorulabilir. Nesnellik hakkında Batı kültüründen çıkan bütün anlatılar, zihin ile beden, mesafe ile sorumluluk dediğimiz şeylerin, feminizmdeki bilim meselesinin de içine yerleşmiş ilişkilerine dair ideolojilerin alegorileridir. Feminist nesnellik, aşkınlıkla ve özne-nesne ayrımıyla ilgili değil, sınırlı konum ve konumlu bilgiyle ilgili bir şeydir. Bu yolla, neyi nasıl görmeyi öğrendiğimizin hesabını verebilecek hale geliriz.

Köpeklerimle yürüyüşe çıktığımda, fovyasız retinasında renkleri görmeye yarayan azıcık hücresi olmasına karşın koku almak için zengin bir sinir ağma ve duyu alanına sahip bir yaratığa dünyanın nasıl göründüğünü merak etmişliğim ve bu meraktan dersler çıkarmışlığım vardır. Bir böceğin bileşik gözlerinden veyahut bir casus uydusunun kamera gözünden dünyanın nasıl göründüğünü yansıtan fotoğraflardan ya da Jüpiter "yakınlarında" uzay sondasınca algılanan farklılıkların dijital olarak iletilen ve kahve masalarını süsleyen renkli fotoğraflara dönüştürülen sinyallerinden çıkarılabilecek bir derstir bu. Modern teknolojik bilimlerin mümkün kıldığı "gözler", her türlü edilgin görme fikrini un ufak eder; bu protez cihazlar, kendi organik gözlerimiz de dahil olmak üzere bütün gözlerin, tercümeler ve özgül görme *biçimleri*, yani, yaşam biçimleri kuran etkin algı sistemleri olduğunu gözler önüne serer. Bedenleri ve makineleri anlatan bilimsel izahlarda dolayımsız fotoğraflar ya da edilgin bir *camera obscura* yoktur; her biri dünyalar örgütlemenin harikulade şekilde teferruatlı, etkin, kısmi bir biçimiyle gelen epey özgül görsel imkânlar vardır sadece. Bütün bu dünya resimleri, sonsuz hareketliliğin ve birbirinin yerine geçebilmenin alegorileri değil, ayrıntılı özgüllüğün, farkın ve insanların –karşımızdaki makinemiz dahi olsa– başkasının bakış açısından sadakatle nasıl bakılacağını öğrenirken göstereceği sevgi dolu ihtimamın alegorileri olmalıdır. Yabancılaştırıcı mesafe değildir burada söz konusu olan; feminist nesnellik versiyonları için *olanaklı* bir alegoridir bu. Bu görsel sistemlerin, teknik, toplumsal ve ruhsal olarak nasıl iş gördüklerini anlamak, feminist nesnelliğe beden kazandırmanın yollarından biri olmalıdır.

Feminizm içindeki pek çok akım, ezilmişlerin bakış açılarına, "avantajlı konumlarına" özellikle güvenmenin gerekçelerini kuramsallaştırma çabasındadır; görüşün, muktedirlerin göz alıcı uzay

platformlarının aşağısından bakıldığında daha iyi olduğuna inanmak için iyi nedenlerimiz var gerçekten (Hartsock 1983b; Sandoval, t.y.; Harding 1986; Anzaldúa 1987). Bu kuşkuya bağlı kalan elinizdeki metin de konumlu ve bedenli bilgilerin lehinde; konumlanamaz, dolayısıyla da sorumluluk kabul etmeyen bilgi iddialarının ise aleyhinde bir sav ortaya koymaktadır. Sorumluluk kabul etmemek, hesap sorulabilir olmamaktır. Kenarlardan ve diplerden görme kabiliyeti kazanmak kazançlı bir yatırım olacaktır. Ama bu noktada, daha az muktedir olanların konumlarından görme iddiası taşırken onların görüşünü romantize etme ve/veya sahiplenme tehlikesi söz konusudur. Aşağıdan görmek, "biz" bastırılmış bilgilerin yeraltındaki engin diyarını "doğal olarak" mesken tuttuğumuzda bile, kolay öğrenilen ya da sorunsuz bir şey değildir. Ezilmişlerin konumlan(dırıl)maları, eleştirel incelemeden, çözümlemeden, yapıbozumdan ve yorumdan, yani, eleştirel soruşturmanın göstergebilimsel ve yorumbilgisel biçimlerinden muaf değildir. Ezilmişlerin bakış açıları, "masum" konumlar değildir. Bilakis, tercih ediliyorlarsa bunun nedeni her türlü bilginin eleştirel ve yorumsal çekirdeğinin inkârına diğer konumlardan daha az meyilli olmalarıdır. Bastırma, unutma ve kaybolma numaraları yoluyla inkâr biçimlerine –kapsamlı bir görüşe sahip olduğunu iddia ederken hiçbir yerde olmama biçimlerine– karşı uyanıktırlar. Ezilmişlerin, bütün baş döndürücü –ve dolayısıyla kör edici– parıltılarıyla tanrılık hilesinin yakasına yapışma şansları epey yüksektir. "Ezilmiş" bakış açıları, dünyaya dair daha uygun, devamlılığı olan, nesnel, dönüştürücü izahlar vaat eder göründükleri için tercih edilirler. Fakat *nasıl* aşağıdan görüleceği, en az "yüksek" teknobilimsel görselleştirmeler kadar bedenler ve dil bakımından, görmenin dolayımları bakımından da becerikli olmayı gerektiren bir sorundur.

Tercih ettiğimiz bu konumlanma, en bariz bütünselleştirici bilimsel otorite iddiaları kadar göreciliğin çeşitli biçimlerini de düşman bilir. Ancak göreciliğin alternatifi, bütünselleştirme ve tekli görü değildir asla; bunlar neticede iktidarı sistematik bir daraltmaya ve bulandırmaya dayanan imsiz kategoriden başka bir şeye çıkmaz. Göreciliğin alternatifi, kısmi, konumlanabilir, eleştirel bilgilerdir; politikada dayanışma, epistemolojide ortak konuşmalar denen bağlantı ağlarının imkânını canlı tutan bilgiler. Görecilik, eşit şekilde

her yerde olduğunu iddia ederken hiçbir yerde olmamaktır. Konumlanmanın "eşitliği", sorumluluğun ve eleştirel soruşturmanın inkârı anlamına gelir. Nesnellik ideolojilerindeki bütünselleştirmenin aynadaki kusursuz aksidir görecilik; her ikisi de konumda, bedenlilikte ve kısmi perspektifte kayda değer hiçbir şey görmez; her ikisi de iyi görmeyi imkânsız hale getirir. Görecilik ve bütünselleştirmenin ikisi de her yerden ve hiçbir yerden eşit ve tastamam bir görü vaat eden tanrılık hileleridir, Bilim'i kuşatan retoriğin yaygın mitleridir. Oysa devamlılığı olan, akılcı, nesnel araştırmanın imkânı tam da kısmi perspektiflerin politikasında ve epistemolojisinde yatar.

Anlayacağınız, pek çok başka feministle birlikte ben de, ihtilafı, yapıbozumunu, tutkulu inşayı, ağlarla örülmüş bağlantıları öne çıkaran bir nesnellik öğretisi ve pratiği önermek istiyorum, ve bilgi sistemleriyle görme biçimlerini dönüştürmeyi umuyorum. Ama herhangi bir kısmi perspektif de işimizi görmeyecektir; parçaları toplayıp kapsayarak kurulan kolay görecilikleri ve holizmleri hasmımız bilmeliyiz. "Tutkulu yansızlık" ["*passionate detachment*"] (Kuhn 1982) için kısmiliği teslim etmek ve eleştirmek yetmiyor. Asla peşinen bilinemeyecek, olağandışı bir şeyler, yani, tahakküm eksenleri etrafında daha az dönen dünyalar inşa etmeye kadir bilgiler vaat eden perspektiflerden bakmaya da çalışmalıyız. Böylesi bir perspektiften bakıldığında imsiz kategori *gerçekten* kaybolacaktır – ki bu da bir kaybolma numarasını basitçe tekrar etmekten çok farklı bir şeydir. İmgesel/hayali olanla akılcı olan –düşsel/hayalci görü ile nesnel görü– birbirlerine çok yakın durur. Bence Harding'in ardıl bir bilim ve postmodern duyarlılıklar için yaptığı çağrı, şöyle okunmalıdır: Nefes kesici inkârlar ve bastırmalarla dolu olmayan, inanılır bir nesnellik ya da akılcılık iddiasına birlikte zemin hazırlayacak, dönüştürücü bilgiye dair o fantastik umut, aralıksız eleştirel soruşturmanın sıkı denetimi ve teşvikiyle yakın temas içinde olmalıdır. Hatta bilimsel devrimlerin sicilini de bu feminist akılcılık ve nesnellik öğretisi ışığında okuyabiliriz. Bilim en başından beri ütopik ve ileri görüşlü olmuştur; "bizim" ona ihtiyaç duymamızın bir sebebi de budur.

Hareketli konumlanmaya ve tutkulu yansızlığa adanma, iyi görebilmek için ezilmişlerin bakış açılarından bakma stratejileri olarak masum "kimlik" politikalarının ve epistemolojilerinin imkânsızlığı-

na bağlıdır. Eğer görmek ve bu konumlardan eleştirel olarak görmek istiyorsanız bir hücre ya da molekül –ya da bir kadın, sömürgeleştirilmiş bir kişi, emekçi, vb.– "olamazsınız". "Olmak" çok daha sorunlu ve olumsaldır. Ayrıca, hareketinizin hesabını vermeden her istediğiniz bakış açısına yeniden kurulamazsınız. Görme *her zaman* görme kudretine –ve belki de görselleştirme pratiklerimizdeki örtük şiddete– dair bir mesele olmuştur. Gözlerim kimin kanından dokundu? Bütün bunlar, kişinin "kendi" konumundan yaptığı tanıklıklar için de geçerlidir. Kendimizin dolaysız şekilde huzurunda değiliz. Kendi kendini bilmek, anlamlarla bedenleri birbirine bağlayan göstergesel-maddi bir teknoloji gerektirir. Kendi kendine özdeşlik, kötü bir görsel sistemdir. Kaynaşım da kötü bir konumlanma stratejisidir. İnsan bilimlerindeki oğlanlar, öz-mevcudiyetle ilgili bu şüpheye "öznenin ölümü" dediler, iradenin ve bilincin o tek örgütlenme noktası olan öznenin. Bu hüküm bana biraz garip geliyor. Bu üretken şüpheyi –efendi öznenin o tepegözü andıran, kendi kendini doyuran gözünün bakış açısından hayal dahi edilemeyecek– eşbiçimli olmayan öznelerin, faillerin ve öykü alanlarının açılması olarak görmeyi tercih ediyorum. Batılı göz, esasen başıboş bir göz, seyyah bir mercek olagelmiştir. Bu seyahatler genellikle –ama her zaman değil– şiddet dolu olmuş ve fethedici benliğin aynalarından vazgeçilmemiştir. Batılı feministlere, efendilerin görüşlerine karşı gezegeni dönüştürecek meydan okumalarla baş aşağı edilen dünyaları yeniden görselleştirme işine katılmayı öğrenme konusunda bir miktar beceri de *miras* kalmıştır. Her şeye sıfırdan başlanacak değildir.

Bölünmüş ve çelişkili benlik, konumlan(dır)maları sorguya çekebilir ve hesap verebilir, tarihi değiştirecek akılcı konuşmalar ve fantastik tahayyüller inşa edip bunlara katılabilir.[9] Bilimsel bilgilerin feminist epistemolojileri için ayrıcalıklı imge "olma/varlık" de-

9. Joan Scott, Teresa de Lauretis'in (1986a: 14-5) bu noktayı şöyle ifade etmiş olduğunu hatırlattı:

"Kadınlar arasındaki farklılıklar, kadınlar dahilindeki farklar olarak daha iyi anlaşılabilir... Ancak bir kere kurucu güçleri içinde anlaşıldılar mı –yani, bu farklılıkların sadece her kadının bilincini ve öznel sınırlarını kurmayıp özgüllüğü, bünyevi ve en azından şu an için uzlaştırılamaz çelişkisi içinde *feminizmin dişi öznesini* tanımladıkları bir kere anlaşıldı mı– bunlar artık sabit bir kimliğe, bütün kadınların Kadın olarak aynılığına ya da tutarlı ve kullanışlı bir imge olarak Feminizmin bir temsiline indirgenemez."

ğil, bölünmedir. Bu bağlamda "bölünme", aynı anda hem zorunlu olan hem de eşbiçimli yivlere ya da birikimli listelere sıkıştırılamayan heterojen çokluklarla ilgilidir. Bu geometri, öznelerin içinde ve özneler arasında kendini gösterir. Öznelliğin topoğrafyası çok boyutludur; haliyle görmeninki de. Hangi surette gelirse gelsin bilen benlik kısmidir, hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış, öylece mevcut ve kökensel değildir; parçaları her daim kusurlu bir şekilde tutturulmuştur ve tam da *bu yüzden* başkasıyla bir araya gelebilir, o başkası olduğunu iddia etmeden onunla beraber görebilir. Nesnelliğin vaadi buradadır işte: Bilimsel bilgi öznesi konumu, kimlik konumu değil, nesnellik, yani kısmi bağlantı konumudur. Toplumsal cinsiyet, ırk, ulus ya da sınıf tarafından yapılanan ayrıcalıklı (ezilmiş) konumların hepsinde birden, yahut birinde tamamen "olmak" mümkün değildir, ki eleştirel konumlara dair kısa bir listedir bu. "Tam" ve bütünsel bir konum aramak, muhalif tarihin, feminist kuramda kimi zaman özselleştirilmiş Üçüncü Dünya Kadını olarak karşımıza çıkan, fetişleştirilmiş mükemmel öznesini aramaktır (Mohanty 1984). Ezilme, ontolojiye temel teşkil edemez; ancak görsel bir ipucu olabilir. Görmek için görme araçları gerekir; optik de bir konumlama politikasıdır. Görme araçları bakış açılarını dolayımlar; ezilmişlerin bakış açıları da doğrudan görüş sağlamaz. Kimlik, öz-kimlik de dahil olmak üzere, bilim üretmez; ama eleştirel konumlanma, yani nesnellik, üretir. Sadece tahakküm konumlarını işgal edenler kendi kendileriyle özdeş, imsiz, bedensiz, dolayımsız ve saydamdırlar; sadece onlar yeniden doğmuşlardır. Ne yazık ki ezilmişler de bu özne konumu için yanıp tutuşabilir ve hatta bu konuma kapılabilirler – ve böylelikle gözden yitebilirler. İmsiz olanın bakış açısından edinilen bilgi hakikaten fantastiktir ve tahrifata uğramıştır, dolayısıyla da akıldışıdır. Nesnelliğin uygulanmasının ve el üstünde tutulmasının mümkün olmadığı tek konum efendinin, İnsanoğlu'nun, Göz'ü bütün farklılıkları üreten, temellük eden ve düzenleyen Tek Tanrı'mn konumudur. Tektanrılı dinlerin Tanrısı nesnel olduğu için suçlanmamıştır; sadece kayıtsız olduğu için suçlanmıştır. Tanrılık hilesi kendisiyle özdeştir ki bunu yaratıcılık ve bilgiyle, hatta kadir-i mutlaklıkla karıştırıp durmuşuzdur.

Konumlanma, dolayısıyla, Batılı pek çok bilimsel ve felsefi söylem gibi, görme imgesi etrafında örgütlenen bilgiye temel teşkil

eden kilit pratiktir. Konumlanma, etkinleştirici pratiklerimiz için sorumluluk duymamızı gerektirir. Dolayısıyla neyin akılcı bilgi sayılacağı üzerindeki tartışmaları temellendiren, politika ve etiktir. Diyeceğim, kabul edelim ya da etmeyelim, politika ve etik, pozitif bilimler ve doğa, toplum ve insan bilimleri alanlarındaki bilgi projeleri üzerine verilen mücadelelere temel teşkil eder. Yoksa, akılcılık hepten imkânsız olur, hiçbir yerden her yeri kapsayacak şekilde yansıtılan bir göz yanılsaması olup çıkardı. Bilim tarihleri, etkileyici bir biçimde teknolojilerin tarihleri olarak anlatılabilirler. Bu teknolojiler yaşam biçimleridir, toplumsal düzenler, görselleştirme pratikleridir. Teknolojiler beceri gerektiren pratiklerdir. Nasıl görülür? Nereden görülür? Görmenin sınırları nelerdir? Ne için görülür? Kiminle görülür? Kimin payına birden çok bakış açısı düşer? Kimin gözleri bağlanır? Kim at gözlükleri takar? Görsel alanı kim yorumlar? Görmenin yanında hangi duyusal yetilerimizi geliştirmek isteriz? Görme imgeleminde ve teknolojilerindeki akılcı söylem için paradigma ahlaki ve politik söylem olmalıdır. Sandra Harding'in bilimdeki gelişmelere en büyük katkıyı toplumsal devrim hareketlerinin yaptığı iddiasını ya da gözlemini, yeni konumlanma teknolojilerinin bilgi açısından doğurduğu sonuçlarla ilgili bir iddia olarak okumak mümkün. Ama keşke Harding toplumsal ve bilimsel devrimlerin, ileri görüşlü olsalar dahi her zaman özgürleştirici olmadıklarını daha sık hatırlasaydı. Bu noktayı başka bir ifadeyle de ortaya koymak mümkündür belki: askeriyedeki bilim meselesi. Nelerin dünyanın rasyonel izahları sayılacağı üzerine verilen mücadeleler, *nasıl* görmek gerektiği üzerine verilen mücadelelerdir. Görmenin koşulları: sömürgecilikte bilim meselesi; imhacılıkta bilim meselesi (Sofoulis 1988); feminizmde bilim meselesi.

Ampirizmlerin çeşitli türlerine, indirgemeciliklere ya da bilimsel otoritenin diğer versiyonlarına karşı yapılacak politik saldırılardaki mesele görecilik değil konum olmalıdır. Bu noktayı ikili karşıtlıklar üzerinden ifade eden bir çizelge şuna benzeyebilirdi:

evrensel akılcılık	etnofelsefeler
ortak dil	heteroglossia / çokdillilik
yeni felsefe sistemi (organon)	yapıbozum
birleşik alan kuramı	muhalif konumlanma

dünya sistemi	yerel bilgiler
ana kuram	ağ bağlantılı izahlar

Ancak ikili karşıtlıklara dayanan bir çizelge, taslağını çizmeye çalıştığım bedenli nesnellik konumlarını çok can alıcı bir şekilde yanlış temsil eder. En başta gelen tahrif, karşılıklı konumları önce birbirlerinin alternatifi sonra da sanki birbirlerini dışlar gösteren çizelgenin ikili karşıtlığından çıkan simetri yanılsamasıdır. Gerilimli bir ikili karşıtlığın sabit uçları arasındaki gerginliklerin ve tınlamaların haritasını çıkararak, bedenli ve dolayısıyla hesap verebilir nesnelliğin kudretli politikalarını ve epistemolojilerini daha iyi temsil edebiliriz. Örneğin, yerel bilgilerin de bilgi ve iktidar ağları dahilinde –hem maddi hem göstergesel anlamda– eşitsiz tercümeler ve mübadeleler dayatan üretken yapılanmalarla gerilimli bir ilişki içinde olması gerekir. Ağlar da sistematik *olabilir*, hatta dünya tarihinin boyutları olan zaman, mekân ve bilince sıkı sıkıya bağlı, merkezi bir yapılanma arz eden küresel sistemler halini alabilirler. Feminist sorumluluk, ikili karşıtlığa değil, tınlamaya ayarlanmış bir bilgi gerektirir. Toplumsal cinsiyet, içinde had safhadaki yerelleşmenin, en mahrem şekilde kişisel ve bireyselleşmiş bedenin tonlarının yüksek gerilimli küresel emisyonlarla aynı alanda titreştiği yapılanmış ve yapılandıran bir farklılık alanıdır. O yüzden feminist bedenlilik, dişi olsun ya da olmasın, şeyleşmiş bir bedendeki sabit bir konumla ilgili değil, alanlardaki düğüm noktalarıyla, yönelimlerdeki sapmalarla ve maddi-göstergesel anlam alanlarındaki farklılıklar için sorumluluk almayla ilgili bir şeydir. Bedenlilik, anlamlı protezdir; neyin nesne sayılacağının tam da dünya tarihinin etrafında döndüğü mesele olduğu ortaya çıktığında, nesnelliğin sabit görüye bağlanması olacak şey değildir.

Bu gerilimler, tınlamalar, dönüşümler, direnişler ve suçortaklıklarının ortasındayken görebilmek için nasıl konumlanmış olmak gerekir? Burada, primat görüsü, bilince, çoktan işlenmiş ve nesnelleştirilmiş alanlar, konumu çoktan uzaklarda sabitlenmiş şeyler sunar göründüğünden, feminist politik-epistemolojik netleştirme için ilk elden çok da kuvvetli bir metafor ya da teknoloji değildir. Ancak görsel metafor, son ürün olmaktan ibaret sabit görüntülerin ötesine gitmeyi mümkün kılar. Bu metafor bizi, biyolojik gözlerimizle ve

beyinlerimizle arayüzlenmiş protez teknolojiler de dahil olmak üzere çok çeşitli görsel üretim aracını araştırmaya çağırır. Ve tam bu noktada, elektromanyetik tayfın belirli bölgelerini işlemden geçirip kendi dünya resimlerimizi oluşturmaya yarayan epey özelleşmiş makinelerle karşılaşırız. Dünyadaki nesneleştirme örüntülerini, yani, sorumlu tutulmak durumda olduğumuz gerçeklik örüntülerini anlamaya ve bunlara müdahale etmeye yarayacak metaforları ve araçları, içine gömülü olduğumuz bu karmaşık görselleştirme teknolojileri dahilinde bulacağız. Bu metaforlarda, bilimsel bilgi dediğimiz şeyin aynı anda *hem* somut, "gerçek" veçhesini *hem de* göstergesel ve üretimsel veçhesini görebiliriz.

Benim ortaya koyduğum, akılcı bilgi iddialarına kulak vermenin koşulunun evrensellik değil kısmilik olduğu konum ve konumlandırma politikaları ve epistemolojileri lehinde bir sav. İnsanların yaşamları üzerin(d)e iddialardır bunlar; yukarıdan, hiçbir yerden, öylece bakmaya karşı bir bedenden, her zaman karmaşık, çelişkili, yapılandıran ve yapılanan bir bedenden bakıldığı iddiası. Bir tek tanrılık hilesi yasaktır. Militarizmdeki bilim meselesi, o mükemmel dil, mükemmel iletişim, nihai düzen rüyasını taşıyan bilim/teknoloji hakkında karar vermek için bir ölçüt bulabiliriz burada.

Feminizm başka bir bilime sevdalıdır: yorum, tercüme, kekeleme ve kısmi anlamaların bilim ve politikalarına. Feminizm, (en az) ikili gören çoklu öznenin bilimleriyle ilgili bir şeydir. Feminizm, homojen olmayan, cinsiyetli toplumsal mekânda eleştirel konumlanmaya dayalı eleştirel bakış açısıyla ilgili bir şeydir.[10] Tercüme

10. Harding (1986: 18) toplumsal cinsiyetin, her biri tarihsel özgüllük taşıyan üç boyutu olduğunu iddia eder: toplumsal cinsiyet sembolizmi, toplumsal-cinsel işbölümü ve toplumsal cinsiyetli bireysel kimlik inşa süreçleri. Bu üç boyutun, en azından doğrudan olarak, birbirine göre değişiklik göstereceğini ya da birbirini belirleyeceğini ummak için bir neden olmadığını söyleyerek Harding'in savını geliştirmek isterim. Diyeceğim, toplumsal cinsiyet sembolizminde birbiriyle çelişen terimler arasındaki uçurumla sert bir toplumsal-cinsel işbölümü ya da toplumsal iktidar arasında bir korelasyon bulunmayıp, keskin ırksal katmanlaşmayla ya da başka bir şeyle korelasyon görülebilir pekâlâ. Benzer şekilde, incelenen belirli bir tarihsel duruma ait cinsel işbölümüyle ya da toplumsal cinsiyet sembolizmiyle ilgili bilgi sahibi olmak, toplumsal cinsiyetli özne oluşum süreçlerine ışık tutmayabilir. Ancak öte yandan, boyutlar arasında dolayımlı ilişkiler olacağını beklemek gerekir. Dolayımlar simgelerin, pratiğin ve kimliğin, ırk gibi, oldukça

her zaman yoruma dayalıdır, her zaman eleştirel ve kısmidir. İşte burada karşılık konuşma, akılcılık ve nesnellik için –ki bu da çoğulcu olmayıp iktidara duyarlı olan "konuşma"dır– bir zeminimiz olur. Bilimsel bilginin feminist paradigmaya uygun modelleri için düşman öteki, –bilim karşıtı ideolojinin kesin, hiper-basit bilgiler olarak yanlış resmettiği– fizik ve matematiğin mitik karikatürleri değil, yüksek teknolojili, sürekli olarak militarize edilen bilimsel üre-

---

farklı toplumsal örgütlenme eksenlerinden hareket edebilir. Bilimin de, tıpkı toplumsal cinsiyet ve ırk gibi, sembolizm, toplumsal pratik ve özne konumundan oluşan çok parçalı bir şemaya ayrılabileceğini belirtmek isterim. Paraleller çizildiğinde üç boyuttan daha fazlası ortaya çıkar. Örneğin toplumsal cinsiyetin, ırkm ve bilimin farklı boyutları, paralel bir çizelgede farklı boyutlar arasındaki ilişkileri dolayımlayabilirler. Yani, ırksal işbölümü, bilim ya da toplumsal cinsiyet çizelgesindeki simgesel bağlantılar ile bireysel özne konumlarının oluşumu arasındaki bağlantı örüntülerini dolayımlayabilir. Ya da toplumsal cinsiyetli ya da ırksal öznellik oluşumu, bilimsel toplumsal işbölümü ile bilimsel simgesel örüntüler arasındaki ilişkileri dolayımlayabilir.

Aşağıdaki çizelge, işe paralel teşrih yoluyla analiz üzerinden başlar. Çizelgede (ve gerçeklikte?), toplumsal cinsiyet de bilim de analitik olarak asimetriktir; yani, her terim yapılandırıcı hiyerarşik bir ikilik, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ve doğa/bilim, taşır ve gizler. Her ikilik, sessiz terimi bir temellük mantığıyla, ürünün kaynağı, kültürün doğası, fiili olanın potansiyeli gibi, düzenler. İkiliğin her iki kutbu da diyalektik olarak inşa edilmiş olup bir diğerini diyalektik olarak yapılandırır. Dile gelen ya da belirtilmiş her terim dahilinde, toplumsal cinsiyette erilden dişiye, bilimde "sıkı" doğa bilimlerinden "yumuşak" toplumsal bilimlere giden başka asimetrik yarılmalar da ortaya çıkartılabilir. Belirli bir analitik aracın, ihtiyari ya da gayri ihtiyari nasıl iş gördüğünü hatırlatan bir hususdur bu. Çizelge, bilim ve toplumsal cinsiyet söylemlerinin ortak ideolojik veçhelerini yansıtır ve analitik bir araç olarak Bilim ya da Kadın gibi mistifiye edilmiş birimleri kırıp açmaya yarayabilir.

Toplumsal Cinsiyet	Bilim
simgesel sistem	simgesel sistem
toplumsal işbölümü (cinsiyet, ırk, vb. uyarınca)	toplumsal işbölümü (zanaat mantığı ya da endüstriyel veya post-endüstriyel mantık uyarınca)
bireysel kimlik/özne konumu (arzulayan/arzulanan; özerk/ilişkisel)	bireysel kimlik/özne konumu (bilen/bilinen; bilimci/öteki)
maddi kültür (toplumsal cinsiyet teçhizatı ve diğer gündelik cinsiyet teknolojileri: cinsel farkın üzerinde gittiği dar raylar)	maddi kültür (laboratuvarlar: olguların üzerinde gittiği dar raylar)
inşa ve keşif diyalektiği	inşa ve keşif diyalektiği

tim ve konumlandırmadaki "mükemmelen bilinen" hayalleridir, akılcı bilginin Yıldız Savaşları paradigmasındaki tanrılık hilesidir. O halde konum(luluk) incinebilirlikle ilgili bir şeydir; konum(luluk), kapanım ve nihailik politikalarına direnir, ya da, Althusser'in bir terimini ödünç alarak diyebileceğimiz gibi, feminist nesnellik "son kertede basitleştirmeye" direnir. Bunun nedeni feminist bedenliliğin sabitlenmeye direnmesi ve farklılığa dayalı konumlanma ağlarına karşı doymak bilmez bir merak beslemesidir. Sadece tek bir feminist bakış açısı yoktur çünkü haritalarımız, bu metaforun görüşlerimize zemin teşkil edebileceğinden çok daha fazla boyut gerektirir. Ama feminist bakış açısı kuramcılarının angaje, hesap verebilir konumlanmaya dayalı bir epistemoloji ve politika hedefleri kudretini korur. Hedef, dünya hakkında daha iyi izah ve anlatılardır, yani, "bilim"dir.

Her şeyden önce, akılcı bilgi angajmansız olduğu numarasını yapmaz: her yerde ve haliyle hiçbir yerde olduğu, yorumdan, temsil edilmekten muaf olduğu, kendi kendini kapsadığı ya da tamamen biçimselleştirilebilir olduğu numarasını. Akılcı bilgi, yorumcu ve kod çözücülerin "alanları" arasında süregiden bir eleştirel yorumlama sürecidir. Akılcı bilgi, iktidara duyarlı karşılıklı konuşmadır (King 1987a):

Bilgi:cemaat::bilgi:iktidar
Yorumbilgisi:göstergebilim::eleştirel yorum:kodlar

Kod çözme ve kod çevrimi [*transcoding*] artı tercüme ve eleştiri; bunların hepsi gereklidir. Dolayısıyla bilim, kapanımın değil, tartışılabilir olanın ve tartışılanın paradigmatik modeli olup çıkar. Bilim, mücadele dışı bir diyarda insan failliğinden ve sorumluluktan kaçmanın değil, ezilmişlerin bilgilerini karakterize eden kakofonik görüler ve öngörülü sesleri birbirine bağlayan tercümeler ve dayanışmalar için sorumluluk almanın ve hesap verebilir olmanın miti olup çıkar. Rasyonel olanın temeli için metaforumuz açık ve seçik fikirlerden ziyade duyuların bölünmesi, sesle görmenin birbirine karışması olur. Fallogosantrizmin (tek doğru Söz'ün mevcudiyetine duyulan nostaljinin) ve bedensiz görünün değil, kısmi görüşün ve sınırlı sesin hükmünün geçtiği bilgilerin peşindeyiz. Kısmiliği, kendi yüzü suyu hürmetine değil, konumlu bilgilerin olanaklı

kıldığı bağlantılar ve beklenmedik açılımları için isteriz. Daha geniş bir görüşe/vizyona sahip olmanın tek yolu belirli bir yerde olmaktan geçer. Feminizmdeki bilim meselesi, konumlanmış akılcılık olarak nesnellik ile ilgili bir şeydir. İmgeleri, sınırlardan kaçmanın ve sınırları aşmanın, yani yukarıdan bakmanın sonucunda ortaya çıkmazlar; kısmi görüşlerin ve müstereddit seslerin –süregiden sonlu bedenliliğin araçlarına, sınırlar ve çelişkiler dahilinde yaşamaya, yani, belirli bir yerden bakmaya dair bir vizyon vaat eden– kolektif bir özne konumunda birleşmesiyle meydana gelirler.

AKTÖR OLARAK NESNELER: BEDENSEL ÜRETİM AYGITLARI

Buraya kadar "nesnellik" üzerine düşünürken, muazzam sayıdaki bağlamlarını birbirinden ayırmadan bilimden söz etmenin beraberinde getirdiği muğlaklıkları çözmeye hiç girişmedim. Israrla süren muğlaklığa rağmen pozitif bilimleri, fizik, doğa, toplum, siyaset, biyoloji ve insan bilimlerini birbirine bağlayan bir ortaklıklar alanını ön plana çıkardım; ve akademik (ve, yayımcılığı, silah ticaretini ve ilaç endüstrisini düşündüğümüzde, endüstriyel) anlamda kurumsallaşmış bilgi üretiminin bu heterojen alanını, bilimin ideolojik mücadelelerdeki kudreti üzerinde ısrar eden bir anlayışa bağladım. Ancak, bilim söylemindeki anlamların özgüllüklerini ve epey geçirgen sınırlarını da işin içine katabilmek için, muğlaklıklardan birine bir çözüm önermek isterim. Bilimi oluşturan anlamlar alanında karşımıza çıkan ortaklıklardan biri, herhangi bir bilgi nesnesinin statüsü ve buna bağlı olarak bizim izahlarımızın, "gerçek dünya"ya –bu dünyalar bizim için ne kadar dolayımlı, ne kadar karmaşık ve çelişkili olsa da– uygunluğu hususundaki iddialarımızın statüsüyle ilgilidir. Feministlerin yanı sıra, bilimleri ve bilimlerin iddialarını ya da onlara ilişkin ideolojileri en etkin şekilde eleştiren başkaları, bilimsel nesnellik öğretilerine, kısmen bilgi "nesne"sinin edilgin ve atıl bir şey olduğu kuşkusundan ötürü çekinceyle yaklaşmışlardır. Bu nesnelerle ilgili izahlar, ya yıkıcı Batı toplumlarının araçsalcı projelerine kaynak olmaya indirgenerek, sabitlenmiş ve belirlenmiş bir dünyanın temellük edilmesi gibi görünür ya da çıkarlara, çoğu

zaman da tahakküm edenin çıkarlarına geçirilen kılıflar olarak görülür.

Örneğin, biyolojik bilgi nesnesi olarak "cinsiyet" sıklıkla biyolojik belirlenimcilik kisvesi altında görünür ve toplumsal, tarihsel ve göstergesel olarak konumlandırılmış fark olarak toplumsal cinsiyete dair feminist kavramların var ettiği, etkin ve dönüştürücü müdahale imkânları getiren toplumsal inşacılığın ve eleştirel kuramın kırılgan alanını tehdit eder. Bununla birlikte, –ikili karşıtlıktaki eşi toplumsal cinsiyetle üretken gerilimler ortaya koyan– cinsiyete dair güvenilir biyolojik izahları kaybedersek çok şey kaybetmiş gibi hissederiz; sadece belirli bir Batı geleneği içindeki analitik gücümüzü değil, toplumsal olarak yazılmayı bekleyen (ki bu yazılıma biyolojik söylem de dahildir) boş bir sayfa olmanın ötesine geçen bedeni de kaybetmiş gibi oluruz. Aynı kayıp sorunu, fiziğin ya da diğer bilimlerin nesnelerinin, radikal şekilde, söylemsel üretimin ve toplumsal inşanın uçuculuğuna "indirgenmesi"nde de karşımıza çıkar.[11]

Ama burada bir güçlükle karşılaşmak ya da bir şeyler kaybetmek zorunda değiliz. Sorun, kısmen, her şeyi temellük edilecek bir kaynağa dönüştüren; bütün bilgi nesnelerinin içinde bilgi öznesinin üretici/dölleyici iktidarı için, edimi için malzemeye döndüğü; Aristoteles'e ve "Beyaz Kapitalist Ataerkilliğin" (bu kepaze Şeyi başka nasıl adlandırabiliriz ki?) dönüştürücü tarihine çok şey borçlu olan analitik gelenekten kaynaklanmaktadır. Burada, nesne, bilenin iktidarını hem güvence altına alır hem de tazeler ama bilgi üretiminde *fail* statüsü, nesnelerden esirgenmelidir. Dünya, kısacası, bir fail olarak değil, şey olarak nesneleştirilmelidir; bilgi üretimindeki tek toplumsal varlık olan bilen insanın kendi kendini oluşturmasında kullanacağı malzeme olarak kalmalıdır. Zoe Sofoulis (1988), teknobilimdeki bu bilme tarzının yapısının "özkaynaklama" –İnsanoğlu'nun, bütün dünyayı kendi sapkın projeleri için bir kaynak haline getirip homojenleştirerek yeniden doğması– olduğunu teşhis etmiş-

11. Evelyn Keller (1987), bir tarafta cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki, diğer taraftaysa doğa ile bilim arasındaki ayrımların kesişimiyle açılan önemli imkânlar üzerinde ısrarla durur. "Cinsiyet" ve "doğa"da –ki bunlar benim "beden" ve "dünya" dediğim şeylere denk geliyordur belki de– söylemsel olmayan bir temel bulunması gerektiğine de vurgu yapar.

tir. Doğa sadece kültürün hammaddesidir, temellük edilir, korunur, boyunduruk altına alınır, göklere çıkarılır ya da kapitalist sömürgecilik mantığı uyarınca kültürün tasarrufunda başka bir şekilde esnekleştirilir. Benzer şekilde cinsiyet de toplumsal cinsiyetin edimi için malzemedir sadece; Batılı ikili karşıtlıklar geleneğinde bu üretimci mantıktan kaçış yok gibidir. Bu analitik ve tarihsel anlatı mantığı, feminist kuramın yakın tarihindeki cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımıyla ilgili tedirginliğimi açıklayabilir. Cinsiyet, "bizim" kontrol edebileceğimiz toplumsal cinsiyetin temsili/yeniden sunuluşu için "özkaynak" alınır. Doğa/kültür ikili karşıtlığına ve bu karşıtlığın, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının da mensubu olduğu üretken sülalesine içkin olan bir temellük edici tahakküm mantığının tuzağına düşmemek pek de mümkün görünmüyor.

Bu metinde taslağı çizilen türden feminist nesnellik ve bedenlilik izahlarının, yani dünyaya dair izahların, devralınan Batılı analitik gelenekler dahilinde aldatıcı ölçüde basit bir manevra gerektirdiği açıktır; bu manevra diyalektikle başlamış ama gerekli düzenlemeler yapılmadan yarıda kesilmiştir. Konumlu bilgiler, bilgi nesnesinin, bir perde, zemin ya da kaynak olarak değil bir aktör ve fail olarak resmedilmesini gerektirir; kendi eşsiz failliğinde ve "nesnel" bilgiyi yazmaklığında diyalektiği sonlandıran efendiye asla köle kılınmamalıdır. Bu gereklilik, üzerinde çalışma yapılan insanların failliğinin toplumsal kuram üretme projesini tamamen değiştirdiği toplum ve insan bilimlerine getirilen eleştirel yaklaşımlarda paradigmatik bir netlik kazanır. Gerçekten de üzerinde çalışılan "nesneler"in failliğini kabullenmek, bu bilimlerde büyük hatalardan ve yanlış bilgilerden sakınmanın belki de tek yoludur. Ancak bu durum, bilim adı verilen öteki bilgi projeleri için de geçerli kılınmalıdır. Etiğin ve politikanın, sadece toplum bilimleri için değil, heterojen bir bütün olarak bütün bilimlerdeki nesnellik için açık ya da örtük biçimde temel sağlaması gerektiği üzerinde ısrar etmenin doğal bir sonucu, dünyadaki "nesneler"e fail/aktör statüsü bahşetmektir. Aktörler, çok çeşitli ve harikulade suretlerle karşımıza çıkarlar. "Gerçek" bir dünya ile ilgili izahlar, o halde, bir "keşif" mantığına değil, iktidar ilişkilerinden nasibini almış bir toplumsal ilişki olarak "konuşma"ya dayanır. Dünya ne kendi başına konuşur ne de bir ana kod çözücünün ellerinde ortadan kaybolur. Dünyanın kodları, öyle-

ce okunmayı beklemez. Dünya, insansılaştırmada kullanılacak bir hammadde değildir; "öznenin ölümü" söyleminin bir başka kanadı olan hümanizmaya yapılan güçlü saldırılar bu noktayı tüm açıklığıyla ortaya koymuştur. İyice hantallaşmış olan faillik ya da toplumsal olan kategorilerinin kabaca ima ettiği eleştirel bir anlamda, bilgi projelerinde karşımıza çıkan dünya etkin bir varlıktır. Bilimsel bir izah, bilgi nesnesi olarak dünyayla bu açıdan ilişkilendiği ölçüde dünyaya sadık bir bilgi hayal etme şansına kavuşur ve bizim üzerimizde hak iddia edebilir. Ancak hiçbir özgül temsil, kod kırma ya da keşif öğretisi herhangi bir şeyi garanti etmez. Salık verdiğim yaklaşım, dünyanın etkin failliğine angaje olmanın oldukça zayıf bir biçimi olduğunu gördüğümüz "realizm"in bir versiyonu değildir.

Benim basit, belki de safdilane manevramın Batı felsefesi geleneği içinde yeni olmadığı açıksa da feminizmdeki bilim meselesiyle ve konumlu farklılık olarak toplumsal cinsiyet ve dişi bedenlilik meseleleriyle ilişkili olarak keskin bir feminist damarının da olduğunu görmek gerek. Burjuva, Marksist ya da erkekçil projelerdeki gibi haritası çıkarılacak ve temellük edilecek bir kaynak olarak değil de, etkin özne olarak dünya fikrinin kimi versiyonları üzerinde en çok ısrar edenler belki de ekofeministler olmuşlardır. Bilgi söz konusu olduğunda dünyanın failliğini teslim etmek, dünyanın kendi bağımsız mizah anlayışını açığa çıkarabilecek birtakım düzen bozucu imkânlar için de yer açar. Bu tür bir mizah anlayışı, hümanistlerin ve kaynak olarak dünya fikrine bağlı olan kimselerin rahatını kaçırır. Dünyayı nüktedan fail olarak görselleştirecek feministler için zengin hareket ve çağrışım imkânları sunan figürler mevcuttur. Kaynak olmaya direnen ilksel bir anneye başvurma hatasına düşmek zorunda değiliz. Güneybatı Amerikalı Kızılderililerin anlatılarında cisimlenen Çakal ya da Hilebaz, hâkimiyet/efendilik peşinde koşmayı bırakıp oyuna geleceğimizi bile bile sadakati aradığımızda varacağımız yeri gösterir bize. Müttefikimiz olabilecek bilimciler için, bence, yararlı mitlerdir bunlar. Feminist nesnellik, tüm bilgi üretiminin tam kalbinde sürprizler ve ironiler için bir yer açar; tüm dünyanın yükü bizim omuzlarımızda değildir. Biz sadece burada yaşıyor ve görselleştirme teknolojilerimizin de aralarında olduğu protez aygıtlarımız aracılığıyla masumiyetsiz muhabbetler açmaya çalışıyoruz. Bilimkurgunun, yakın tarihli feminist kuram açısından

bu denli zengin bir yazı pratiği olmasına şaşmamalı. Feminist kuramı, dünyayla ilgili çok çeşitli heterojen izahlar vermek için etkinleştirici kaynaklara dönmeye mecbur olan, yeniden icat edilmiş bir çakal söylemi olarak görmek isterim.

Geçen yirmi yıl zarfında bilimdeki bir başka zengin feminist pratik de evvelden edilgin olan bilgi nesnesi kategorilerinin nasıl "etkinleştirildiğini" gözler önüne sermekte özellikle başarılıdır. Bu etkinleştirme, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi ikili ayrımları, stratejik faydalarını ortadan kaldırmadan sürekli olarak sorunsallaştırır. Primatolojideki, özellikle primatolog, evrimsel biyolog ve davranışsal ekolojist olan kadınların, ama sadece onların değil başkalarının da pratikleri sayesinde, bilimsel izahlarda neyin cinsiyet, özellikle de dişi cinsiyet sayılacağının yeniden inşa edilmesi var aklımda (Haraway 1989a). Biyolojik söylemin nesnesi olan *bedenin* kendisi çok meşgul edici bir şey olup çıkmıştır. Biyolojik belirlenimcilik iddiaları artık hiçbir zaman eskisi gibi olamayacak. Dişi "cinsiyet", pratikte "zihin"den ayırt edilemeyecek hale gelene değin baştan aşağı yeniden kuramsallaştırılıp görselleştirildiğinde biyoloji kategorilerinin başına çok esaslı bir şey gelmiş demektir. Halihazırdaki biyolojik davranışsal izahları dolduran biyolojik dişinin edilgin tek bir özelliği dahi kalmamıştır. Her açıdan yapılandırıcı ve etkindir; "beden" de bir kaynak değil, bir faildir. Farklılıksa *biyolojik açıdan*, genden yiyecek toplama yollarına kadar her düzeyde, içsel olarak değil, konumsal olarak kuramsallaştırılır ve böylelikle bedenin biyolojik politikasını temelinden değiştirir. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilerin bu bilgi çerçeveleri dahilinde yeniden elden geçirilmesi gerekir. Biyolojideki açıklayıcı stratejilerdeki bu eğilimi, feminist nesnellik projelerine sadık kalacak müdahaleler için bir alegori olarak önermek isterim. Maksadım, biyolojik dişiye dair bu yeni resmin basitçe doğru olduğunu ya da tartışmaya ve konuşmaya kapalı olduğunu söylemek değil. Bilakis. Ancak bu resimlerde, her eklemlenme düzeyinde konumlu konuşma olarak bilginin öne çıkarıldığını da belirtmeliyim. Makine ile organizma arasındaki sınırlarla beraber hayvan ile insan arasındaki sınır da bu alegoride tartışma konusu olmuştur.

Bu münasebetle, konumlu bilgilere dair feminist kurama yararlı olacak son bir kategori ile bu metni sonlandırmak istiyorum: beden-

sel üretim aygıtı. Edebi değere sahip bir nesne olarak şiirin üretimiyle ilgili olarak yaptığı analizde Katie King, feministler arasındaki nesnellik tartışmalarını aydınlatacak araçlar önerir. King, sanatın, iş dünyasının ve teknolojinin kesişiminde edebiyat olarak vücut bulan şeyin doğuşuna dikkat çekmek için "edebi üretim aygıtı" terimini ortaya atar. Edebi üretim aygıtı, "edebiyat"ın içinden doğduğu bir matristir/rahimdir. Kudretli bir değer nesnesi olan "şiir"e odaklanan King, analitik çerçevesini kadınlarla yazı teknolojileri arasındaki ilişkiye uygular (King 1987b). Bense King'in çalışmasını, bilimsel bilgi projelerindeki bedenlerin ve diğer değer nesnelerinin nasıl meydana getirildiğini –fiilen nasıl üretildiklerini ve yeniden üretildiklerini– anlamak için uyarlamak isterim. İlk bakışta, King'in şemasını uygulamanın, biyolojik söylemde olup da edebi söylemde ve onun bilgi iddialarında olmayan "olgusallığa" içkin bir sınırı olduğu düşünülebilir. Biyolojik bedenler hiç, şiirlerin üretildiğini söylediğimizdeki gibi kuvvetli bir anlamda "üretilir" ya da "oluşturulurlar" mı? On sekizinci yüzyılın sonlarında Romantizmin ilk kıpırtılarından itibaren pek çok şair ve biyolog, şiirle organizmaların kardeş olduklarına inanmıştır. *Frankenstein*'ı bu önerme üzerine yapılmış bir tefekkür olarak okumak mümkündür. Bu kudretli önermeye inanmaya devam ediyorum ben de, ama Romantik değil postmodern bir şekilde. "Olgusallığm" ve "organik olanın" ideolojik boyutlarını, "maddi-göstergesel aktör" adını verdiğim hantal bir varlığa tercüme etmeyi isterim. Bu kullanışsız terimin, bedensel üretim aygıtının etkin, anlam üreten ekseni olarak bilgi nesnesine dikkat çekmesi amaçlanıyor, ama *asla* bu nesnelerin doğrudan mevcut olduklarını ya da, –ki bu da aynı şeydir– belirli bir tarihsel kavşakta neyin nesnel bilgi sayılacağını nihai ya da biricik şekilde belirlediklerini ima etmeden. King'in "şiir" adını taşıyan ve içinde dilin de niyetlerden ve yazarlardan bağımsız bir aktör olduğu edebi üretim mahalleri olan nesneleri gibi, bilgi nesneleri olarak bedenler de maddi-göstergesel üretim düğümleridir. *Sınırları*, toplumsal etkileşimle maddileşir. Sınırlar, haritacılık pratikleri sonucunda çizilir; "nesneler", "nesne" olarak önceden var olmazlar. Nesneler, sınır projeleridir. Ancak sınırlar içeriden kaydırılırlar; sınırlar epey hilekârdır. Sınırların dahilinde geçici de olsa neyin kaldığı, anlamların ve bedenlerin meydana gelmesinde, üretilmesinde epey etkilidir. Sı-

nırların yerleştirilmesi (görülmesi) epey riskli bir pratiktir.

Nesnellik, angajmansızlıkla değil, karşılıklı *ve* çoğu zaman eşitsiz yapılan(dır)mayla, "bizim" sürekli olarak ölümlü olduğumuz, yani, hiçbir zaman "nihai olarak" kontrolü elimizde tutmadığımız bir dünyada risk almakla ilgili bir şeydir. Nihayet, açık ve seçik tek bir fikrimiz bile kalmamıştır. Birbiriyle çekişen muhtelif biyolojik bedenler, biyolojik araştırma ve yazımın, tıp ve diğer ticari pratiklerin ve bu metinde metafor olarak kaydedilen görselleştirme teknolojileri gibi teknolojilerin kesişiminde ortaya çıkarlar. Ancak bu kesişim düğümünde, edebi değerin üretiminde etkin olarak iç içe giren canlı dillere benzeyen bir misafir daha vardır: çakal, ve nüktedan aktör ve fail olarak dünyanın çok yönlü ve sürekli değişebilen cisimlenmeleri. Belki de dünya, ana/madde [*mother/matter/mutter*] değil de –anlamla bedenlerin her daim sorunlu, her daim kudretli bağının figürü olan– çakal olduğu için, bir kaynak olarak görülmeye direnmektedir. Feminist bedenlilikle kısmilik, nesnellik ve konumlu bilgilere duyulan feminist umutlar, olanaklı bedenlerle anlamlar alanında yer alan bu kudretli düğümdeki konuşmalara ve kodlara bağlıdır. İşte tam bu noktada bilim, bilimfantazi ve bilimkurgu, feminizmdeki nesnellik meselesi dahilinde birbirlerine yakınsar. Belki de hesap sorulabilirlik, politika ve ekofeminizm umutlarımız, dünyayı, kendisiyle nasıl konuşulacağını öğrenmemiz gereken kodlayıcı hilebaz olarak görebilmemize bağlıdır.

—

Ucubelerin Vaatleri: Uygunsuz/laşmış Ötekiler İçin Bir Yenilenme* Politikası

> Eğer primatların espri anlayışları varsa, entelektüellerin bundan nasiplenmemesi için hiçbir neden yok.
>
> PLANK (1989)

I. BİR YAPAY ÜREME BİYOPOLİTİKASI

"Ucubelerin Vaatleri", belirli yerel/küresel mücadeleler dahilinde doğa sayılan şeyin haritasını çıkarmaya çalışan, zihinsel ve mekânsal manzaralarla süslü bir seyahat rehberi olacaktır. Söz konusu mücadeleler, acayip, allokronik bir zamanda –ikinci Hıristiyan binyılının son on yılında, benim ve okurlarım zamanında– ve yabancı, allotopik bir mekânda –okuduğumuz ve yazdığımız yerde, burada, gebe bir canavarın rahminde– konumlanmıştır. Bu gezintinin gayesi, kuram yazmaktır; yani, imkânsız ama gene de fazlasıyla gerçek bir şimdinin topografisinde, namevcut olsa da bir ihtimal mümkün olan, başka bir şimdi bulabilmek için nasıl hareket edip neden korkulacağına dair düzenli bir görüş üretmektir. Dopdolu bir mevcudiyet değil aradığım; bunu bulamayacağımı biliyorum ne yazık ki. Ancak *Hac Yolunda*'daki Christian gibi ben de kendimi, daha sıhhi

* Metnin özgün başlığında da geçen "regeneration" sözcüğünü "yenilenme" olarak çevirdik. Bir organizmanın hasar gören ya da kaybedilen dokusunun ya da uzvunun yeniden çıkıp eski işlevini kazanması anlamına gelen yenilenmeyi Haraway, içindeki öngörülemezlik itibariyle uygunsuz/laşmış ötekiler için yeniden doğumdan farklı bir "üreme" stratejisi olarak sahipleniyor. Siborg bağlamında benzer bir yaklaşım için bkz. s. 89-90. –*ç.n.*

ortamlara ulaşabilmek için "hiçbir yer"in ümitsizlik batağının, asalaklarca istila edilmiş bataklıklarının etrafından dolanmaya adamış bulunuyorum.[1] Kuramdan beklediğimiz, doğayı doğrudan görmeyi ve yerleştirmeyi [*si(gh)ting*] yasaklayan amansız bir yapaycılığın* içinden hareket ederek, bizi adını basitçe "başkayer" [*elsewhere*] koyabileceğimiz bilimkurgusal, spekülatif olgusal bir BK mekânına yöneltmesi, en kabasından da olsa bir yolculuk planı çıkartabilmesidir. Yapaycılığın haricinde "doğa", en azından bu yazının muhatabı kişiler için, "başkayer"den ziyade "hiçbir yer"dir ki bu da tamamen ayrı bir meseledir. Gerçekten de, düşünümsel bir yapaycılık, politik ve analitik açıdan çok ümit vericidir. Bu makale kuramsal anlamda mütevazıdır. Sistematik bir genel bakış sunmaz, başka bir sürü hünerli aletin arasında ufak bir yerleştirme aygıtıdır. Bu tür görme aygıtlarının, müptelaları –ve aleyhtarları– için dünyayı yeniden konumlandırdığı bilinegelmiştir. Optik araçlar özneleri yerlerinden ederler. Tanrıça şahidim, yirminci yüzyılın sonlarında özne amansızca değişimden geçirilmekte.

Benim bu minnacık kuramımın optik özellikleri, uzaklık etkileri üretmeye değil, burada görüp kurmayı öğrenmemiz gereken hayali bir başkayer için bağlantı, bedenlilik ve sorumluluk etkileri yaratmaya ayarlanmıştır. Görmeyi teknopornoculardan, görme duyusunun fallokratların fantazilerini gerçekleştirmek amacıyla yaratılmış olduğu üzerinde etkili şekilde –yani, pratikte– ısrarla duran o zihin, beden ve gezegen kuramcılarından kurtarıp ıslah etmek için

* Burada "yapaycılık" olarak çevirdiğimiz sözcüğün aslı "artifactualism"dir. İngilizcede "artifact", insan elinden çıkma şey anlamına gelir – bu kitap boyunca, içinde imal, üretim tınısı olan "mamul" ile karşılamaya çalıştığımız bir anlamdır bu. (Bu anlam, Türkçede "olgu" sözcüğü ile karşılanan "fact"e de miras kalır.) Burada genelde "artificial"ın karşılığı olarak geçen "yapay"ı kullanırken sözcüğün "yap-" kökünden devraldığı anlamları özellikle duymak gerekiyor. "Sanat", "sanayi", "zanaat" ile aynı Arapça kökten gelen "suni" de pekâlâ işimizi görebilirdi – dillerin bu bağlamdaki içgörülerinin birbirine bu kadar benzemesi dikkat çekicidir. –*ç.n.*

1. "Bir hayli Kirli bir Bataklığa yaklaştılar... bu Bataklığın adı Ümitsizlik idi" ["*They drew near to a very Miry Slough... The name of this Slow was Dispond*"] (John Bunyan, *Hac Yolunda*, 1678; Oxford İngilizce Sözlüğü'nden alıntılanmıştır). Burada yazımın standartlaştırılmamış olması, "Ucubelerin Vaatleri"nin daha başında, yazının düzenleyici teknolojilerinin kıyısında sözcüklerin ne kadar çok manaya gebe olduğunu bize hatırlatmalı.

çok nedenim var.[2] Bana öyle geliyor ki görme, dünyayı kırmızı, yeşil ve morötesi renk özlerinden –yani halen mümkün bir sosyalizm, feminist ve ırkçılık karşıtı bir çevrecilik ve insanlık için olan bir bilim açısından– gösterecek politik süzgeçler teçhiz etmekle meşgul aktivistler ve yandaşlar için elden geçirilebilir. "Bilim kültürdür"ü apaçık bir öncül olarak alıyorum.[3] Kökleri o öncüle uzanan bu makale, heterojen ve epey canlı bir çağdaş söylem olan, kültürel çalışmalar *olarak* bilim çalışmaları söylemine bir katkı olarak okunabilir. Tabii ki, bilimin, kültürün ya da doğanın –ve bunlarla ilgili "çalışmaların"– ne anlama geldiği o kadar açık değildir.

Doğa benim için ve, bana öyle geliyor ki, ölümcül sanayiciliğin amniyotik atığında yatan gezegensel ceninler olan birçoğumuz için,[4] Gayatri Spivak'ın arzulamayabilemeyeceğimiz [*that which we cannot not desire*] olarak nitelendirdiği o imkânsız şeylerden biridir. Çeşitli sömürgecilik, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı ve sınıf tahakkümü tarihlerinde doğanın söylemsel olarak "öteki" diye inşa edildiğinin acı verici şekilde farkında olan bizler için, bu sorunlu, etnik özgüllük taşıyan, uzun ömürlü ve hareketli kavramda yine de, hiçbir zaman "sahip olamayacak" olsak da onsuz yapamayacağımız bir şey var. Doğayla, şeyleştirmeden ve sahiplikten başka bir ilişki içine girebilmemiz gerekiyor. Muhtemelen esas gerçekliğinden

2. Ölümünden hemen önce yazdığı bir makalede Sally Hacker (1989a), yapay bedenlerdeki sapkın iktidar ilişkilerinin bedenliliğine atıfta bulunmak için "pornoteknik" terimini önerir. Hacker, pornotekniğin kalbinin, bilime, teknolojiye ve erotizme uzanan derin kökleriyle bir kurum olarak askeriyede attığı konusunda ısrar eder. "Teknik coşku" son derece erotiktir; tasarımcının inceliği, cinsellikle iktidarı bir araya getirmektir. Teknik ve erotik, beceri ve arzu alanlarını taramaya yarayan odaklama aygıtlarının ince odaklarıdır. Ayrıca bkz. Hacker (1989b). Hacker'in savlarından hareketle ben de teknik üzerindeki kontrolün, sınıfsal, cinsel ve ırksal üstünlüğü mümkün kılan bir pratik olduğuna inanıyorum. Teknik olan ile erotik olanın birlikteliğinin yeniden düzenlenmesi meselesi, ırkçılık karşıtı feminist pratiğin tam kalbinde yer almalıdır. (krş. Haraway 1989b; Cohn 1987).

3. Bkz. *Radical Science Journal*'ın (Radikal Bilim Dergisi) yerine geçen kışkırtıcı yayın *Science as Culture* (Kültür Olarak Bilim, Free Association Books, Londra, İngiltere).

4. Gezegensel ceninler olarak içinde olduğumuz bu kuluçka dönemi, post-endüstriyel, post-modern ve diğer "post"lu konumlardaki hamilelik ve üreme politikalarıyla aynı şey değilse de, aradaki benzerlikler metnin ilerleyen noktalarında daha belirgin olacaktır. Sonuçlar üzerine verilen mücadeleler birbirine bağlıdır.

emin olabilmek için doğayı istikrarlı hale getirip maddileştirmek ve sınırlarının bekçiliğini yapmak için muazzam kaynaklar seferber edilmiştir. Bu tür harcamaların sonuçları hayal kırıcı olmuştur. "Doğa"nın içlerine seyahat etme çabaları, yolcuya bu türden yer değiştirmelerin bedelini hatırlatan turistik gezintiler olup çıkarlar – ne de olsa, insanın kendi yansımasını "güldüren aynalar"da görmesinin bir bedeli vardır. "Doğa"yı parklarda koruma çabası da, evvelden orada, cennet bahçesindeki günahsızlar olarak değil de en dikkat çekici kategorileri doğa ve kültür olmayan bir halk olarak yaşayanların kovuluşunun izi silinemeden kaldığı için kaçınılmaz şekilde sorunlu kalıyor. "Doğa"nın çeşitliliğini toparlamak ve bunları depolayacak bankalar kurmak için girişilen pahalı projelerden, ayarı bozulmuş sikkeler, verimsiz tohumlar ve tozlu kalıntılar çıkıyor gibi. Bu bankalar haddinden fazla irileşince, bu depoları besleyen doğa "ortadan kaybolur". Dünya Bankası'nın çevre yıkımıyla ilgili kayıtları bu bakımdan numuneliktir. Son olarak, insan "doğası"nı temsil etme ve dayatma projeleri de, en son İnsan Genomu Projesi'nde yeniden cisimlendiği gibi, emperyalist özleriyle ünlüdür.

Yani, doğa ne gidilebilecek fiziksel bir yer, ne etrafı çitle çevrilecek ya da depolanacak bir hazine, ne de korunabilecek ya da tahrip edilebilecek bir özdür. Doğa gizlenmiş değildir ve bu yüzden peçesinin kaldırılmasına ihtiyaç duymaz. Doğa, matematik ve biyotıp kodlarınca okunacak bir metin değildir. Köken, ikmal ve hizmet sağlayan "öteki" de değildir. Ne annedir doğa, ne bakıcı, ne de köle; insanoğlunun üremesinin/kendini yeniden üretmesinin matrisi/rahmi, kaynağı ya da aracı da değildir.

Gelgelelim doğa, genel/ortak temaları gözetmek için sözbilimcinin açtığı yerler ya da konu başlıkları [*topic*] anlamında bir *topos*' tur, bir yerdir; doğa, tam tamına, bir basmakalıptır, ortak yerdir [*commonplace*]. Bu konu başlığına, bu yere söylemimizi düzenlemek, hafızamızı oluşturmak için döneriz. Bu anlamdaki bir başlık, bir yer olarak doğa bize aynı zamanda on yedinci yüzyıl İngilizcesinde "*topick gods*"ın, yerel tanrılar, belirli yerlerin ve halkların tanrıları anlamına geldiğini hatırlatır. Bu ruhlara ihtiyacımız var, başka türlü sahip olamıyorsak hiç değilse retorik anlamda. Onlara, tam da *ortak* yerleri [*common* places] –müşterek, kaçınılmaz surette yerel, dünyevi, canlı, yani yöresel [*topical*] konumları– yeniden mesken

tutabilmek için ihtiyacımız var. Bu anlamda doğa, ortak, kamu kültürünün yeniden inşa edileceği yerdir.[5] Doğa aynı zamanda bir *trópos*'tur, bir mecazdır [*trope*]. Figürdür, inşadır, mamuldür, hareket-tir, yer değiştirmedir doğa. İnşasından önce var olmaz. Bu inşa, belirli bir tür hamleye –bir *trópos*'a ya da "dönüş"e– dayalıdır. Yunancasına sadık kaldığımızda *trópos* olarak doğanın dönmekle ilgili bir şey olduğu görülecektir. Mecazen, doğaya, sanki dünyaya/toprağa, asal maddeye –geotropik (yerdoğrulumlu), fizyotropik olarak– döner gibi döneriz. Konum(um)uz itibariyle dünyaya, bu ortak yere, doğru yola koyuluruz. Doğa hakkında konuşurken Platon'dan ve helyotropik (güneşdoğrulumlu) evlatlarının kör edici yıldızından başka bir şeye, başka tür bir figüre döneriz. Görmekten dönüyor değilim ama bilim çalışmalarını kültürel çalışmalar olarak görerek aydınlanmadan başka bir şeyin peşine düşüyorum. Doğa, dünya da dahil pek çok şeyin üzerinde döndüğü bir kamusal/ortak konuşma konusu ve mahallidir.

Bu makalenin başkayere yaptığı seyahatte, doğayı amansız bir yapaycılıkla mecazileştirip yolundan döndürme vaadinde bulundum; iyi de "yapaycılık" burada ne anlama gelmektedir? İlkin, bizim için doğanın, hem kurgu hem olgu olarak, *yapılmış*, *yaratılmış* olduğu anlamına gelir. Eğer organizmalara doğal nesneler diyeceksek organizmaların doğmadıklarını da hatırlamamız gerekecek; belirli yerlerde ve zamanlarda belirli kolektif aktörlerin dünyayı değiştiren teknobilimsel pratikleri dahilinde yaratılırlar. Genellikle postmodern dünya denen,[6] içinde benim de yattığım o yerel/küresel

5. *Public Culture* dergisinin (Ulusaşırı Kültürel Çalışmalar Merkezi Bülteni, Üniversite Müzesi, Pennsylvania Üniversitesi, Philadelphia) harikulade projesinden alıntı yapıyorum burada. Bu derginin kültürel çalışmaların en iyi içgörülerini taşıdığını düşünüyorum.

6. Bruno Latour'un, şayet "modern"le kastedilen, nesnel –yani "doğal"– dünyanın, mümkünse matematiksel denklem cinsinden ifade edilmiş, uygun temsillerine nesnel bir yöntem kullanarak ilerleyen akılcı, aydınlanmış bir zihniyet (özne, zihin, vb.) ise, bilimin inşa edilmiş olduğu tarihsel alanlar dahilinde "modern"in hiç var olmadığı yönündeki savına ikna olduğumdan, "postmodern" etiketiyle ilgili çekincelerim var. Latour, bizi modern olduğumuza inandıranın, Kant'ın Kendinde-Şeyler ile Aşkın Ben'i birbirinden olabildiğince ayıran *Eleştiri*'si olduğunu iddia eder – Batılı akademisyenlerin "doğa" ve "toplum"a dair ellerindeki açıklama olanakları repertuvarı açısından vahim ve gittikçe önemi artan sonuçları olmuştur bu durumun Latour'a göre. İki aşkınlığın, nesne kutbu ve özne kutbu ola-

ucubenin karnında, görüldüğü kadarıylaküresel teknoloji her şeyin *doğallığını bozar*, her şeyi stratejik kararların, seyyar üretimin ve yeniden üretim/üreme süreçlerinin işlenmeye müsait materyali haline getirir (Hayles 1990). Bir şeyi teknolojik olarak bağlamından

---

rak ayrılması, "Hakikatin politik Kuruluşu'nu yapılandırır. Modernliği, şeylerin temsilinin (bilim ve teknoloji) insanların temsillerinden (politika ve adalet) tamamen ayrılması olarak tanımladığımdan, buna 'modern' diyorum ben" (Latour 1993).

Böylesi bir bilimsel etkinlik tablosu bilimi zayıflatır görünse de tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerindeki araştırmaya, büyük bir pedagojik ve koruyucu enerjiye sahip bilime, kültürü bilimin ötekisi olarak gösterecek biçimde rehberlik etmiştir. Bir tek bilim, doğanın ele avuca sığmaz cisimlenmelerinin peçesini kaldırıp onları kontrol altında tutarak doğanın ürünlerine el koyabilirdi. Dolayısıyla, "modern" bilimsel pratiğin öğretici nesnesine odaklanmış olan bilim çalışmaları, kültürel çalışmaların kirletici etkisine karşı bağışıklık kazanmış gibi durabilmiştir – ama durum artık böyle değildir elbette. Akılcılığa ve aydınlanmaya karşı isyan etmek ya da bunlara inancını yitirmek, ki bunlar sırasıyla modernistler ile postmodernistlerin kâfirlikleridir, akılcılığın çıplak bir kral olduğunu, yani hiç var olmadığını ve haliyle ötekisinin de hiç var olmadığını göstermekle aynı şey değildir. (Burada modernlik, modern olan ve modernizm arasında terminolojik bir karışıklık olması işten bile değil. Modernizm benim için, modernliğin öncüllerine başkaldırmış olan bir kültürel harekete atıfta bulunurken postmodernizm, isyandan çok inanç yitimine atıfta bulunur, karşısında isyan edilecek hiçbir şey bırakmayan bir inanç yitimine.) Latour kendi pozisyonunu *a*modern olarak nitelendirir ve bilim pratiğinin amodern olageldiğini savunur; meseleye böyle bakıldığında gerçek bilim (Batı'nın bilimi) ile etnobilim ve diğer kültürel ifadeler (yani kalan her şey) arasındaki ayrım çizgisi de kaybolur. Fark tekrar ortaya çıkar çıkmasına da artık farklı bir geometrisi vardır; akılcı bilim ile etnobilim arasındaki sınır üzerinden değil, ölçekler ve hacimler, yani, insanlardan ve insan olmayan varlıklardan oluşan "kolektif" varlıklar arasındaki ebat farkları üzerinden tanımlanan bir geometridir bu.

Bu mütevazı dönüş ya da mecaz değişimi, bilimsel pratiği çalışmayı kültürel çalışmaların ve politik müdahalelerin gündeminden çıkarmaz, bilakis bunu listeye kesin olarak yerleştirir. En iyisi de, böylelikle odağın net olarak eşitsizlik üzerinde sabitlenmesidir – bilim çalışmalarında tam da burada olmalıdır zaten. Dahası, bilimin kültürel çalışmalara eklenmesi, kültür, toplum ve siyaset nosyonlarını da etkiler. Özellikle, bilimi ve bilimin doğa inşalarını, kültüre ya da topluma inanmaya devam ederek eleştirmenin mümkün olmadığını belirtmek gerek. Bu inanç, toplumsal inşacılık suretinde, solcu, feminist ve ırkçılık karşıtı bilim radikallerinin ana stratejisine zemin teşkil etmiştir. Ancak bu stratejiye bağlı kalmak, aydınlanmanın ideolojisinin göz kamaştırıcılığı karşısında şaşkına dönmekle aynı kapıya çıkar. Bilime, sanki kültür ve toplum, doğadan ya da nesneden daha aşkın kategorilermiş gibi, kültürel ya da toplumsal inşa olarak yaklaşmak işimizi görmeyecektir. Aydınlanmanın –yani, modern olanın– öncülleri dışında, kültür ile doğa,

soyutlama, yüzlerce milyon insanın, hatta belki de milyarlarca insanın ve diğer organizmaların gündelik deneyimidir. Ben bunun *doğallığı bozmaktan* çok doğanın *belirli bir şekilde üretimi* olduğunu öne süreceğim. Pek çok dar görüşlü Batı söylem ve pratiğini karakterize etmiş üretimcilik kaygısı, anormal bir büyümeyle harikulade bir şeye dönüşmüş gibi duruyor: Bütün dünya, meta üretimi suretinde yeniden yaratılıyor.[7]

Peki bu mucize karşısında doğayı yapaylığı, yapılmışlığı içinde ele almanın *muhalif*, ya da daha yerinde bir ifadeyle, *farklılığa dayalı/farklılaştırıcı* [*differential*] bir yer(leştirme) olduğunda nasıl ciddi ciddi ısrarcı olabilirim?[8] Doğanın *yapay* olduğu ısrarı, bizim teknosever medeniyetimizin küstah tahribatının dışında kalan ve farklı olan bir doğaya yöneltilen tecavüzün aşırılığına kanıt teşkil etmez mi – bize öğretildiğine göre, optik teknolojiyle odaklanan kör edici ışığıyla doğaya hükmetmeye çalışan aydınlanma projelerinin helyotropizmiyle başlamış olan tecavüzün?[9] Ekofeministlerle

---

bilim ile toplum, teknik ile toplumsal gibi ikilikler karşılıklı olarak birbirlerini kurma, zıtlaşma niteliğini kaybederler. Hiçbiri bir diğerini açıklayamaz. "Ancak, açıklama sağlamak yerine Doğa ve Toplum artık kolektif şeylerin hareketinin tarihsel sonuçları olarak izah edilirler. Tüm ilgili çekici gerçeklikler iki uç tarafından yakalanabilir değildir artık; eyleyicilerin ehliyetlerini kaydırdıkları ikamelerde, çaprazlamalarda ve tercümelerde bulunabilirler" (Latour 1990: 170). Modern olana sofuca inançtan kurtulunca, ikili çiftlerin her üyesi bir kara delik tarafından yutulmuşçasına birbirine doğru çöker. Ancak, kara delikte başlarına ne geldiği, tanım gereği, modernliğin, modernizmin ya da postmodernizmin müşterek alanından görülemez. İlgi çekici yeni seyir noktaları bulmak için bizi başkayere götürecek ışıktan hızlı bir BK yolculuğuna çıkmamız gerekecektir. Latour'la temelde hemfikir olduğum nokta, aşkınlar olarak Doğa ve Toplum'un içinde kaybolduğu o çekim kuyusunda, pek çok türden harikulade aktörler/eyleyiciler bulunacağıdır. Aralarındaki ilişkiler, taslağını çıkarmaya çalıştığım yapaycılığı oluşturur.

7. Batılı pek çok politik ve ekonomik (ve feminist) kuram içinde kutsal bir emanetmiş gibi muhafaza edilen "üretim" ve "üreme/yeniden üretim" anlayışından epey farklı bir anlayış için bkz. Marilyn Strathern (1988: 290-308).

8. Muhalif bilinçle farklılaştırıcı bilinç arasındaki ayrımları Chela Sandoval, doktora tezinde (1984) geliştirir. Ayrıca bkz. Sandoval (1990).

9. Bu paragraflarda, Luce Irigaray'ın yaptığı (1974) harika mağara alegorisi eleştirisine çok şey borçluyum. Ne yazık ki, "Batı"nın, Sami ve Afrika kökleri, aktarımları, alıntıları ve sömürgeleriyle lekelenmemiş klasik bir Yunan'dan kökenlendiği mitinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren genel kabul görmesinden sonra neredeyse bütün beyaz Avrupalılar ve Amerikalıların yaptığı gibi Irigaray da Platon'un felsefenin, aydınlanmanın ve akılsallığın babası olmaktan

diğer çokkültürlü ve kültürlerarası radikaller, bizi tam da doğanın, tüm dünyayı düpedüz Aynı'nın ölümcül suretinde yeniden üretmekle tehdit eden Avrupa-merkezci üretimcilik ve insanmerkezcilik kisvesi altında görül*memesi* gerektiğine ikna etmeye başlamamışlar mıydı?

Bu ciddi politik ve analitik soruların yanıtının birbiriyle ilişkili iki hamlede yattığını düşünüyorum: (1) bilim ve teknoloji tarihinden akılcılığın paradigması olarak söz eden güneşe tapar öykülerden gözlerimizi almak; ve (2) etnik özgüllük taşıyan doğa *ve* kültür kategorilerini inşa eden aktörleri yeniden biçimlendirmek. Bu aktörler, sadece "biz" değildir. Dünya bizim için "doğa" olarak var ola-

---

gelen "kökensel" statüsünü hiç sorgulamamıştır. Eğer Avrupa ilk olarak Afrikalılar tarafından sömürgeleştirilmişse, bu tarihsel anlatısal öğenin Batı felsefesinin ve biliminin doğuşuyla ilgili öyküyü değiştirmesi gerekirdi. Martin Bernal'ın olağandışı önem taşıyan kitabı, *Kara Athena* (1987), Batı kültürünün biricikliği ve kendi kendini meydana getirişiyle ilgili mitin temel öncüllerinin, kesin surette İnsanoğlu'nun kendi kendini doğurmasının şahikaları olan felsefe ve bilim de dahil olmak üzere, yeniden değerlendirilmesi hususunda çığır açan bir çalışmadır. Bernal'ınki, Batı akılsallığının öyküsünün imal edilmesinde ırkçılığın ve Romantizmin oynadığı belirleyici rolle ilgili bir izahtır. Martin Bernal'ın; dört ciltlik *Science in History* (Tarihte Bilim) adlı çalışmasında etkileyici şekilde kapitalizmin zincirlerinden kurtulmuş bir bilimin üstün akılsallığını savunan, İkinci Dünya Savaşı öncesinin önde gelen Britanyalı biyokimyacısı ve Marksisti olan J. D. Bernal'ın oğlu olması ironik olarak değerlendirilebilir. Bilim, özgürlük ve sosyalizm, sonuçta, Batı'nın mirası olacaktı. Bütün iticiliğine rağmen bunun Reagan'ın ve Thatcher'in versiyonundan daha iyi olacağına şüphe yok! Bkz. Gary Wersky (1978).

Kendi kuşağında tutkulu heteroseksüel ilişkileriyle ün salmış olan J. D. Bernal, *The Word, The Flesh, and The Devil*'da (Söz, Ten ve Şeytan) kendi gelecek görüsünü, Irigaray'ın çok alaycı bir şekilde ifşa ettiği aydınlanmış ikinci doğum suretinde, insanların evrimleşerek bedensiz zekâlara dönüştüğü bilim tabanlı bir spekülasyon olarak kaleme almıştır. "Bilimden Üç Renkte Söz Etmek: Bernal ve Toplumsal Bilim Çalışmalarında Toplumsal Cinsiyet Politikaları" başlıklı elyazmasında (1990) Hilary Rose, bu fantaziyi ve "bilim, politika ve sessizlikler" açısından önemini tartışır. J. D. Bernal, bağımsız bilim kadınlarını aktif olarak destekliyordu. Rosalind Franklin; 1950'lerin ve 60'ların ölümsüz, ışıltılı *Çifte Sarmal*'ına ve onun 1980'ler ve 90'lardaki kopyası olan İnsan Genomu Projesi'ne giden yola çıkmış olan ve caka satarcasına cinsiyet ayrımcılığı yapıp kahramanlık taslayan James Watson tarafından nükleik asit kristalografik çalışması çalınınca Bernal'ın laboratuvarına taşınmıştır. DNA'nın *öyküsü*, kör edici modern aydınlanmanın ve dizginlenmemiş, bedensiz, kendi başına ve kendi içinden gelişen kökenlerin arketipik bir masalı olagelmiştir. Bkz. Ann Sayre (1975), Mary Jacobus (1982), Evelyn Fox Keller (1990a).

bilmişse doğa burada, hepsi insan olmayan, hepsi organik olmayan, hepsi teknolojik olmayan pek çok aktör arasındaki bir tür ilişki, bir kazanım anlamına gelir.[10] Bilimsel olarak vücuda geldiğinde de başka biçimlerinde de doğa yaratılan bir şeydir, ama sadece insanlar tarafından değil; insanlarla insan olmayanlar arasındaki bir ortak inşadır. Dünyanın doğallığının tümden bozulduğunu ve imgelerde yeniden üretildiği ya da kopyalandığını belirten postmodern gözlemden epey farklı bir vizyondur bu. Bir hiper-üretimcilik biçiminde fiilen bütün gezegende uygulanan şiddetli ve indirgemeci yapaycılığın o özgül türünü, kuramda ve diğer praksis türlerinde, canlanan aşkın doğalcılığa düşmeden *tartışma konusu* yapmak mümkündür. Hiper-üretimcilik, Bir'i dışında bütün aktörlerin nüktedan failliğini reddeder, ki bu da tehlikeli bir stratejidir – herkes için. Ancak aşkın doğalcılık da kakofonik failliklerle dolu bir dünyayı reddeder ve farklı olduğunu iddia ederken aynılığın yansımasına razı olup çıkar. Benim aradığım "ortakyer" doğanın, ortak kültürün, dünyayı yeniden biçimlendirebilecek pek çok sakini olan pek çok evi vardır. Belki de bu diğer, insan olmayan aktörler/eyleyiciler, bizim, organik ya da inorganik, "yerel" tanrılarımızdır.[11]

Güçlükle tanınabilen, ama doğanın da bir parçası olduğu kolektif hayat anlatılarına kabul etmemiz gereken bu tuhaf failleri ve aktörleri tanımak sayesinde, bir taraftan doğa ve kültüre dair, toplumsal olan ve teknik olana dair, bilim ve topluma dair, aydınlanmadan türemiş olan modern ve postmodern öncüllere kesinkes sırtımızı dönerken diğer bir taraftan da üretimciliğin ölümcül bakış açısından

10. Doğanın *toplumsal* bir aktör olduğu savı için bkz. Elizabeth Bird (1987).

11. Eyleyiciler, aktörlerden farklıdır. Terence Hawkes'un (1977: 89) Greimas hakkında yazdığı giriş metninde belirttiği gibi eyleyiciler, karakter düzeyinde değil, işlev düzeyinde faaliyet gösterir. Bir anlatıdaki birkaç karakterden tek bir eyleyici çıkabilir. "Doğa"nın ne tür bir varlık olduğunu ele alırken, dünyanın, derin yapısı şaşırtıcı olabilecek, hatta basbayağı hilekâr olacak, çakalı hatırlatan bir tarihsel gramerini arıyorum. İnsan olmayan varlıklar, insanların olduğu biçimlerde "aktör" olmayabilirler ama bir eyleyiciyi oluşturan işlevsel kolektifin parçasıdırlar. Eylem, ontolojik bir sorun olmaktan çok göstergesel bir sorundur. Bu durum muhtemelen insan olmayanlar kadar insanlar için de geçerlidir, ne de olsa söz konusu olan, şeylere, kimlerin liberal faillik kuramlarına göre fail ve aktör olduklarına odaklanıp duran yöntembilimsel bireycilikten kaçış noktaları sağlayabilecek bir biçimde bakabilmektir.

kendimizi kurtarabiliriz. Üretimcilik ve onun doğal sonucu olan hümanizm öyküsünün olay örgüsü şuna çıkıyor: "insanoğlu, projesine ve etkin failliğine kaynak ve potansiyel sağlamaktan ibaret olan dünyadan, kendisi de dahil olmak üzere, her şeyi yaratır."[12] Bu üretimcilik, en yüce teknik üretimi kendisi olan, araç yapan ve kullanan insanla ilgilidir; fallogosantrizmin olay örgüsü de budur. İnsan, kendini özne olarak kurarak ve kendini öteleyip yararak dile, ışığa ve yasaya girer ve böylece bu harikulade teknolojiye erişebilir. Güneşten gözleri kör olmuş, babanın esaretinde, aynının kutsal suretinde yeniden üretilmiş insanoğlunun ödülü, yeniden doğmak, kendi varlık amacını kendinde taşıyan bir kopya olmaktır. Aydınlanma aşkınlığının mitosu budur.

Kısa süreliğine, organizmaların doğmayıp yaratıldığı önermesine geri dönelim. Simone de Beauvoir'ın kadın olarak doğulmadığı gözleminden mecazi olarak hareket etmesinin yanında bu ifadenin, amansız bir farklılaştırıcı/muhalif yapaycılık ortaya koymaya çalışan bu makalede işi nedir? Organizmaların, özgül yer ve zamanlarda, belirli ve her daim kolektif aktörlerce dünyayı değiştiren bilimsel söylem pratiklerinde bilgi nesneleri olarak yaratıldıklarını yazdım. Bedensel üretim aygıtı nosyonunun yardımı ile bu iddiaya daha yakından bakalım şimdi.[13] Organizmalar, *biyolojik* cisimleşmelerdir; doğal-teknik varlıklar olduklarından, sınırları çoktan belirlenmiş ve fark edilmek için doğru araçları bekleyen bitkiler, hayvanlar, tekhücreliler, vs. olarak önceden var olmazlar. Organizmalar, söylemsel bir süreç içinden ortaya çıkarlar. Biyoloji bir söylemdir, yaşayan dünyanın kendisi değil. Ancak bilimsel söylemlerin

12. Bu üretimci öyküde bebekleri kadınlar yapar ancak gerçek yeniden üreme eyleminin –optiğin gebelik teknolojisini gerektiren, kendi kendini doğurarak ikinci kez doğmanın– zayıf ama yine de zaruri bir ikamesidir bu. Kişinin fallusla ilişkisi, kendi kendini mi doğuracağını (ki bu oldukça masraflı bir şeydir), yoksa kendi kendini doğurmanın ışığına girecek olanlar için bir mecra ya da geçit mi olacağını (ki bu daha da masraflı bir şeydir) belirler. Kadınların her yerde bebek doğurmadıklarına dair ferahlatıcı bir kanıt için bkz. Marilyn Strathern (1988: 314-8).

13. Burada, Katie King'in, içinde şiirin iş dünyası, sanat ve teknolojinin kesişiminde katılaştığı edebi üretim aygıtı nosyonunu ödünç alıyorum. Bkz. King (1990). Ayrıca bkz. Donna Haraway (1991), 8, 9 ve 10. bölümler; bu kitapta bkz. s. 45-90 ve 91-119.

varlıklarının inşasındaki tek aktör, insan değildir; makineler (beklenmedik şeyler ortaya koyabilen vekiller) ve diğer ortaklar ("söylem öncesi ya da söylem dışı nesneler" değil, ortaklar), doğal bilimsel nesnelerin etkin inşacılarıdır. Diğer bilimsel cisimler/bedenler gibi, organizmalar da *ideolojik* inşalar değildir. Söylemsel inşa ile ilgili bütün mesele, ideolojiyle ilgili bir şey *olmamasında* yatar. Her zaman radikal şekilde tarihsel özgüllük gösteren, her zaman canlı olan bu cisimlerin farklı bir tür özgüllükleri ve etkileyicilikleri vardır; dolayısıyla da farklı bir tür angajmana ve müdahaleye davet ederler.

Başka bir yerde, bilgi nesnesinin bedensel üretim aygıtındaki etkin rolüne dikkat çekmek için "maddi-göstergesel aktör" terimini kullanmıştım, ancak bu türden nesnelerin dolaysız mevcudiyetini, ya da, ki bu da aynı kapıya çıkar, belirli bir tarihsel kavşakta neyin biyolojik bir bedenin nesnel bilgisi sayılacağını nihai ya da biricik şekilde belirlediklerini *hiç ama hiç* kastetmeden. Katie King'in "şiir" dediği, dilin de bir aktör olduğu edebi üretim mahalleri olan nesneler gibi, bilgi nesneleri olarak bedenler de maddi-göstergesel üretici düğümlerdir. Bu bedenlerin sınırları, insanlarla, –can alıcı arayüzlerde alışverişi dolayımlayan ve diğer aktörlerin işlevlerine ve niyetlerine vekalet edebilen makineler ve diğer aletler de dahil– insan olmayan varlıklar arasındaki toplumsal etkileşimde maddileşir. Cisimler/bedenler gibi "nesneler" de "nesne" olarak önceden var olmazlar. Benzer şekilde, "doğa" da öylece önceden var olamaz ama varlığının ideolojik olduğu anlamına gelmez bu. Doğa, insan olan ve olmayan maddi-göstergesel aktörler arasındaki etkileşimde ortaya çıkan bir ortakyer ve kudretli bir söylemsel inşadır. Bu varlıkların yerleştirilmesi/görülmesi, angajmansız bir keşif değildir, karşılıklı ve çoğu zaman da eşit olmayan yapılanmayla, risk almakla, ehliyetlerin vekaleten devredilmesiyle ilgili bir şeydir.[14]

14. Latour, bilim yapan insanların kendi aralarındaki ve çok çeşitli şekillerde "vekil" olarak hareket eden makineleriyle aralarındaki tercümelere ve mübadelelere atıfta bulunmak için vekalet kavramını geliştirmiştir. Marx, makineleri "ölü emek" olarak görüyordu, ancak bu nosyon, dayatılmış ve şeyleşmiş vekaletin bazı can alıcı veçheleri açısından hâlâ gerekli olsa da, makinelerin, "eyleyicilerin ehliyetlerini değiştirdiği" (Latour 1990: 170) *toplumsal* ilişkilere dahil olma biçimlerini anlamak için çok donuktur. Ayrıca bkz. Bruno Latour (1994). Gelgelelim Latour, toplumsal bilim çalışmaları alanında isim yapmış pek çok akademis-

Birbiriyle çarpışan bu biyolojik bedenler/cisimler biyolojik araştırma, yazım ve yayımın pek çok kesişiminde ortaya çıkar: ayrıca tıbbi ve diğer ticari pratiklerin; kullanışlı metaforlar ve anlatılar dahil her türden kültürel üretimin; ve renklendirilmiş katil T hücrelerini ve gelişmekte olan ceninin mahrem fotoğraflarını bilimsel raporlara ve parlak baskılı sanat kitaplarına taşıyan teknolojilerin kesişiminde. Bu kesişim noktasının bir başka misafiri de edebi değerin üretiminde etkin olarak birbiri içine geçen canlı dillerin analoğu

---

yen gibi, sadece çok dar bir zaman ve mekân çerçevesinde ele alınan makinelerden ve bilimcilerden oluşan çok dar bir "kolektif" nosyonu kullanır. Ancak becerilerin tedavülünde daha garip dönüşler olduğu görülecektir. İlkin, kendi alanında primatların anlayışlı toplumsal aktörler olarak tanınması için yoğun çaba göstermiş olan primatolog Shirley Strum ile işbirliği içinde yazdığı metinleri ve verdiği dersleri saymazsak, Latour'un, etkileşimlerdeki makine olmayan aktörlere, insan olmayan *öteki* varlıklara pek dikkat etmediği görülecektir. Bkz. Strum (1987).

Benim bakış açımdan her biçiminde "doğa"nın bir örneği olduğu "kolektif", her zaman bir mamuldür, her zaman toplumsaldır – bunun altında da bilimi açıklayan bir aşkın Toplumşal değil, kolektifin heterojen eyleyicileri/aktörleri vardır. Bütün bu aktörlerin/eyleyicilerin hepsi insan değildir tabii ki; bir makineler sosyolojisi *olduğuna* ben de katılıyorum. Ama bu yeterli değil; çünkü bu öteki aktörlerin/eyleyicilerin hepsi *insan elinden çıkmış* da değildir. Yapay "kolektif", benim zaman zaman çakal dediğim zeki ve nüktedan bir aktörü de içerir. "Kolektif"i oluşturan arayüzler, sahici bir *toplumsal* manzara oluşturacak şekilde, insanlar ile araç ve makine biçimindeki mamuller arasındaki arayüzleri de kapsamalıdır. Ancak insanlarla *makine olmayan* insan olmayan varlıklar arasındaki ve makinelerle *diğer* insan olmayan varlıklar arasındaki arayüzlerin de işin içine katılması gerekir. Hayvanların aktörlüğü nispeten net bir meseledir ve makinelerle ve insanlarla olan arayüzlerini kabullenmek ve kuramsallaştırmak daha kolaydır. Bkz. Donna Haraway (1989a); Barbara Noske (1989). Paradoksal şekilde, taslağını çıkarmaya çalıştığım yapaycılığın perspektifinden bakıldığında hayvanlar, Batı felsefesinin ve pratiğinin önemli bir kısmında onları şeylere indirgeyen *nesne* statülerini kaybederler. Ne (nesne olarak) doğayı ne de (insanların vekilleri olarak) kültürü mesken tutarlar; daha ziyade, başkayer denen bir yeri mesken bilirler. Noske'nin ifadesiyle (s. xi), bunlar, "öteki-dünyalılıkları sıradanlaştırılarak bizim ölçülerimize uydurulmayıp, olduğu haliyle saygı duyulması gereken [öteki] dünyalar"dır. Ne var ki hayvanlar, makine olmayan insan olmayan varlıkların çakal dünyasının tamamını oluşturmazlar. Makinelerle makine olmayan insan olmayan varlıkların (ben onlara insan-dışı varlıklar diyorum) diyarı, doğa denen yapay kolektifin inşasında insanları bir araya getirir. Bu eyleyicilerin hiçbirini basitçe kaynak, zemin, matris, nesne, malzeme, araç, donmuş emek olarak görmek mümkün değildir; hepsi de bundan çok daha tedirgin edicidir. Belki de benim burada yaptığım öneriler, Avrupa merkezci olmayan bir Batı geleneği dahilinde, dünyanın etkin niteliğinde ve maddenin "canlı"lığında ısrarcı olan Mısır Hermetizmine çok

olan, çakal ve nüktedan fail ve aktör olarak dünyanın çok yönlü ve sürekli değişebilen cisimleşmeleridir. Belki de canavarın karnında teknobiyopolitikadan hesap sorabilme umudumuz, dünyayı kendisiyle konuşmayı öğrenmemiz gereken hilekâr olarak yeniden görebilmemize bakıyordur. Yani, yirminci yüzyıl sonu bağışıklık sistemi, örneğin, teferruatlı bir bedensel üretim aygıtının ürünüyken, ne bağışıklık sistemi ne de biyolojinin –virüs ya da ekosistem gibi– diğer dünya değiştiren bedenleri hayaletvari birer fantazidir. Çakal, hayalet değildir, sadece çok yüzlü bir hilekârdır.

Doğanın yapaylığı ve bedensel üretim aygıtıyla ilgili bu taslak, bir diğer önemli meseleye yaklaşmamıza yardım ediyor: kuramın cismaniliği. Kuram, bunaltıcı şekilde, bedenseldir, düzanlamlıdır. Kuram, yaşanan bedenden uzak meseleler hakkında değildir; bilakis. Kuram, *her şeysiz* olur, bedensiz olmaz. Geç kapitalizmde doğanın tarihsel biçimi olarak radikal bağlamsızlaştırma hakkındaki en havalı ifadeler, deneyimin bu özgül tarzda bedenli hale gelmesi-

---

şey borçlu olan kadim bir seçeneği yeniden keşfetmekten ibarettir. Bkz. Martin Bernal (1987: 121-60); Frances Yates (1964). Aynı anda dünyevi ve canlı olan çakal doğa, içinde heterojen eyleyicilerin olduğu öykülerde dokunmuş olan kolektif, kozmopolit bir mamuldür.

Ancak ikinci bir açıdan daha Latour'un ve bilim çalışmalarındaki diğer önemli isimlerin zayıf bir "kolektif"le çalıştıkları görülebilir. İkili karşıtlığı havaya uçurarak "teknik" pratiğe "toplumsal" bir açıklama getirmeye haklı olarak direnmeye çalışan bu akademisyenlerin, ikilinin tek bir terimine –"teknik" olana– tapınarak bu ikiliği örtük olarak yeniden sunmak gibi bir eğilimleri vardır. Bu kimseler için özellikle, erkek üstünlüğü, ırkçılık, emperyalizm ya da sınıf yapısı gibi meselelerin *herhangi bir şekilde* ele alınması kabul edilir değildir çünkü eylem halindeki bilimin gerçek açıklamasını tıkayan eski "toplumsal" hayaletlerdir bunlar. Bkz. Latour (1987). Latour'un belirttiği gibi, bir bilimin toplumsal bir açıklaması olmadığı, sadece teknik içeriğin toplumsal olarak açıklanabileceği savının en radikal destekçisi Michael Lynch'tir – yalnız burada kullanıldığı anlamıyla teknik içerik, insanların laboratuvarda birbirleriyle ve makineleriyle girdikleri etkileşimleri kapsarken, eski kutuplardan birine tapınmadan bu ikilikten kaçmak istiyorsak bilimin "teknik" içeriği arasında sayılması gerektiğini düşündüğüm pek çok şeyi dışarıda bırakır. Lynch (1985), Latour (1990: 169n). Pratiğin kendi bağlamını yarattığı hususunda Latour'a ve Lynch'e katılıyorum ama "pratik" sayılan şeyin etrafına şaibeli bir hat çiziyorlar. Erkek egemenliğinin ya da pek çok başka yapılanmış eşitsizlik sisteminin *pratiklerinin*, işleyen makinelerin içine ve onlar yoluyla nasıl *inşa* edildiğini *hiç* sormuyorlar. "Ehliyetlerin/kabiliyetlerin" aktarımlarının nasıl ve hangi istikamette iş gördüğünün üzerinde ciddi ciddi durmak gerekir. Sömürü sistemleri, bilimin "teknik içeriği"nin can alıcı bir parçası olabilir. Oysa top-

nin, üretilmesinin ve düzanlamına çekilmesinin metaforlarıdır. Bir düşünüm ya da tekabül etme meselesi değildir bu; toplumsal olan ile teknik olanın birbiri içine göçtüğü bir teknoloji meselesidir. Deneyim, göstergesel bir süreçtir – bir *semiyosis*'tir (de Lauretis 1984). Yaşamlar inşa edilir; dolayısıyla, öyküdeki diğer dünyevi eyleyicilerle birlikte iyi zanaatkârlar olmamızda yarar var. Yapılması gereken yığınla yeniden inşa işi var, en başta da kırmızı, yeşil ve morötesi filtreleri olan uygun optik araçların yardımıyla ortalığı biraz kolaçan etmek.

Bu makale ısrarla, hamilelik ve karında olma/taşıma [*gestation*] figürleri üzerinde dönüyor. Zoe Sofia (1984), her teknolojinin bir üreme/yeniden üretim teknolojisi olduğunu bana öğretmiştir. İkimiz de düzanlamıyla kastediyorduk bunu; bilim kültüründe yaşam biçimleridir ortada olan. Yine de, üreme/yeniden üretim [*reproduction*] terminolojisini üretim/meydana getirme [*generation*] terminolojisiyle değiştirmek istiyorum. Nadiren bir şey gerçekten *yeni-*

---

lumsal bilim çalışması yapanlar, radikallerin bilimin basitçe toplumsal ilişkileri "yansıttığını" düşündükleri kötü eski günlere bizi geri götüreceğinden korktuklarından bu tür sorular sormayı bırakma eğilimindeler. Ancak bence, bu türden ehliyet aktarımlarının ya da vekaletlerin, toplumsal örgütlenmenin ya da kozmolojilerin "modern bilim" gibi yansımaları ya da uyumlarıyla bir ilgisi yoktur. İncelenmemiş, tutarlı ve savunmaya yönelik önyargıları, Latour'un (1990: 164-9) Sharon Traweek'in (1988) can alıcı hamlelerinden birkaçını bu kadar çarpıcı şekilde yanlış okumasının nedenlerinden biriymiş gibi durur. Ayrıca bkz. Hilary Rose (1990).

Aynı kör nokta, Latour'un başka bağlamlarda, örneğin modern ve postmodern ile ilgili güçlü eleştirilerinde, nasıl kaçılacağım *gerçekten* bildiği eski fallogosantrik helyotropizminden kaynaklanan o retina yırtığı, örgütlü bir söylem olarak toplumsal bilim çalışmalarının, son yirmi yılın feminist soruşturmasını dikkate almakta gösterdiği rezil başarısızlıktan da kısmen sorumlu görünür. Eylem halindeki bilimde, neyin "teknik", neyin "pratik" sayılacağı çok açık görülmemeli. Bütün olağanüstü yaratıcılıklarına rağmen toplumsal bilim çalışmalarıyla uğraşanların çoğunun şu ana kadarki haritaları, dünyevi eşitsizlik pratiklerinin kıyılarını dövdüğü, ırmak ağızlarına sızdığı ve bilimsel pratiğin, mamullerin ve bilginin yeniden üretiminin parametrelerini belirlediği dehşetengiz denizlere gelindiğinde kesilivermiştir. Toplumsal ilişkilerle bilimsel inşalar arasındaki yansımalarla ilgili bir mesele olsaydı "politik" soruşturmayı bilime yöneltmek ne kolay olurdu! Belki de bu akademisyenlerin direngen önyargısı, geçmiş kuşakların radikal bilim eleştirisinin akılcılığına kaynak teşkil eden ve bugün de hâlâ çok yaygın olan o aydınlanma aşkınının, toplumsal olanın cezasıdır. Yerel tanrılar bizi hem şeyleşmiş teknikten hem de aşkın toplumsaldan korusun!

den üretilir; olup biten genelde çok daha karmaşıktır. Tabii ki insanlar, klonlanmadıkları sürece, kendilerini yeniden üreterek üremezler – böylesi hem çok sıkıcı olurdu, hem de çok pahalı ve riskli. Teknobilimler, kapanımın değil, itiraz edilebilir olanın ve itiraz edilenin paradigmatik modeli haline getirilmelidir. Bunun için dünyanın faillerinin ve eyleyicilerinin nasıl iş gördüğünü bilmek gerek; onların/bizim/onun dünyaya nasıl geldiğini ve nasıl yeniden biçimleneceğini bilmek. Bilim, karmaşanın dışındaki bir diyarda hesap vermekten ve sorumluluk almaktan kaçmanın değil; tarihin imli bedenlerinin bilgisini nitelendiren kakofonik görüleri ve öngörülü sesleri birbirine bağlayan tercümeler ve dayanışmalar için hesap verebilir olmanın ve sorumluluk almanın miti olur böylece. Aktörler de eyleyiciler de çok sayıda ve harika biçimlerde çıkagelirler. Ve en iyisi, "üreme/yeniden üretim"i –ya da daha az sakıncalı bir ifadeyle, yeni biçimlerin üretimini– hominidlerin hantal ikilikleri üzerinden tahayyül etmek zorunda kalınmaz.[15]

Eğer hiper-üretimcilik ve aydınlanma öyküleri, aynının, tek hakiki kopyanın kutsal imgesinin, zorunlu heteroseksüelliğin ve erkeğin kendi kendini doğurmasının ışıltılı teknolojilerinin dolayımıyla yeniden üretilmesine dairse, tasavvur etmeye çalıştığım farklılaştırıcı yapaycılık bundan başka bir şeyin ortaya çıkmasına vesile olabilir. Yapaycılık, üretimciliğin yamulmuşudur; benim optik aygıtımdan çıkan ışınlar yansıtmaz, kırınırlar. Kırınan ışınlar, yansıyan imgeler değil, *girişim* örüntüleri ortaya koyarlar. Bu üretim teknoloji-

15. Bkz. Lynn Margulis ve Dorian Sagan (1986). Bu harika kitap, bir dizi uygunsuz/laşmış öteki için hücre biyolojisi ve evrimi yapar. İthaf kısmında metin, "bizi kendimizden dışarı çıkaran ve yalnızken olduğumuzdan daha fazlası yapan cinsel ve cinsellik ötesi birleşimler"i olumlar (s. v). Kültürel çalışmalar olarak bilim çalışmalarının yapması gereken budur; doğaltoplumsal (tek sözcük) yaşamı oluşturan, insanlardan ve insan olmayan varlıklardan oluşan ilginç kolektifleri nasıl hayal edeceğimizi göstermek. Bu üretken, dağınık ve katmanlı kolektiflerdeki bütün aktörlerin insan biçimine ve işlevine sahip olmadığını –ve insan biçimine sokulması gerekmediğini– vurgulamak için, Margulis'in ilişkili olduğu Gaia varsayımının canlı bir varlık olarak gezegenin dokusuyla ilgili bir şey olduğunu hatırlayın; metabolizması ve genetik alışverişi prokaryot ağları üzerinden hayata geçen Gaia bir toplumdur; Gaia doğadır; Gaia *Saf Aklın Eleştirisi*'ni okumamıştır. Muhtemelen John Varley de okumamıştır. Onun Gaia varsayımı için bkz. BK kitabı *Titan* (1979). Titan, kendisi bir dünya olan bir uzaylıdır.

sinin "döl"ü, bu ucube[16] hamileliğin semeresi, Vietnamlı-Amerikalı sinemacı ve feminist kuramcı Trinh Minh-ha'nın "uygunsuz/laşmış ötekiler"inin akrabası olabilir.[17] İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ortaya çıkan çokkültürlü, etnik, ırksal, ulusal ve cinsel aktörlerin ağlarına işaret eden bu ifade, kimliğe ve politikaya dair baskın, modern Batı anlatılarının sunduğu "benlik" ya da "öteki" maskelerine kendilerini uyduramayanların tarihsel konumlanışlarına atıfta bulunur. "Uygunsuz/laşmış" olmak, "ilişki içinde olmamak" –yani, allokronik ve allotopik bir masumiyet halinde, sahici ve el değmemiş statüsüyle özel bir muhafazada olmak– demek değildir. "Uygunsuz/laşmış bir öteki" olmak –tahakkümün sınırlarını aşan kudretli bir bağlantının aracı olarak– eleştirel, yapıbozumcu bir ilişkisellik içinde olmak, yansıtan değil kıran bir akılcılıkta olmak demektir. Uygunsuz/laşmış olmak, kategorik sınıflandırmaya uymamak, aktör ve anlatı türlerini belirleyen hazır haritalardan kopmak, farklılık tarafından kökeninde sabitlenmemek demektir. Uygunsuz/laşmış olmak, ne modern ne postmodern olup *a*modernlikte ısrarcı olmaktır. Trinh, "farklılığı" "dahili eleştirel farklılık"ta arıyordu, farklılığı ayrımcılık olarak temelleyecek özel sınıflayıcı işaretlerde değil. Trinh, halklar hakkında yazıyordu; aynı gözlemlerin, insanlara ve organik ya da teknolojik bakımdan insan olmayan varlıklara da uygulanıp uygulanamayacağını merak ediyorum.

"Uygunsuz/laşmış ötekiler" terimi bizi, toplumsal ilişkiselliği yapay doğa –ki bu da 1990'larda küresel doğadır– dahilinde düşünmeye itebilir. Trinh Minh-ha'nın metaforları, halklar arasındaki ve insanlar, diğer organizmalar ve makineler arasındaki farklılık ilişkilerini, hiyerarşik tahakkümden, parçaların bütünde birleşmesinden, paternalist ve sömürgeci himayeden, ortakyaşamsal kaynaşmadan, uzlaşmaz karşıtlıktan ya da araçsal üretimden farklı bir şekilde görmeye yarayacak başka bir geometri ve optik önerirler. Minh-ha'nın metaforları aynı zamanda, bu yeni geometrilerin gerektireceği zorlu düşünsel, kültürel ve politik işi de belli ederler. Eğer Batılı ataerkil anlatılar, fiziksel beden ilk doğumda oluşmuşken insanoğlunun

16. *Monsters*'ın [ucubeler], *to demonstrate* [belirtmek, göstermek] ile eşköklü olduğunu anımsayın, ucubeler belirtir.

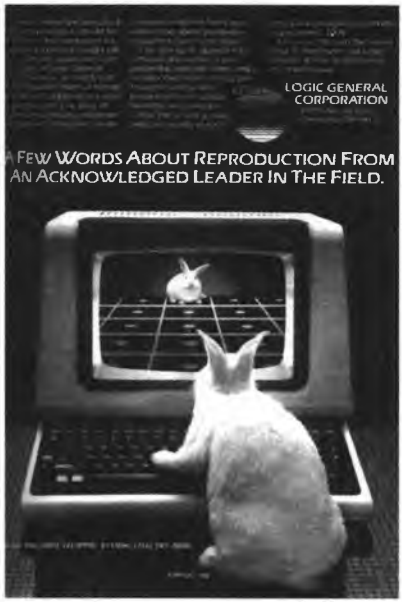
17. Trinh T. Minh-ha (1986/7 ve 1989).

heliotropik ikinci doğumun ürünü olduğunu anlatmışlarsa, bir ihtimal, farklılaştırıcı, kırınıma uğramış bir feminist alegori de, "uygunsuz/laşmış ötekiler"in başkayer denen bir BK dünyasında –ki girişim örüntülerinin oluşturduğu bir yerdir burası– bir üçüncü doğum ile ortaya çıkmalarını sağlayabilir. Kırınım, yansımadan ve kırılmadan farklı olarak, "aynı"yı yer değiştirmiş olarak yeniden üretmez. Kırınım, girişimin, iç içe geçişin haritasını çıkarır, replikasyonun, yansımanın ya da yeniden üretimin değil. Bir kırınım örüntüsü, farklılıkların görünür olduğu yerlerin değil, farklılıkların *etkilerinin* görünür olduğu yerlerin haritasını çıkarır. Mecazen, bunlardan ilki, ucubelerin vaatleri açısından özsel, sabit konum yanılsamasına davetiye çıkarırken ikincisi daha incelikli bir görüye hazırlar bizi. Bir tür olarak bilimkurgu sorunlu benliklerle beklenmedik ötekiler arasındaki sınırların yorumlanmasıyla ve ulusaşırı teknobilimle yapılanmış bir bağlamda olanaklı dünyaları keşfe çıkmakla ilgilidir. "Uygunsuz/laşmış ötekiler" adı altında ortaya çıkan toplumsal özneler, böylesi dünyaları mesken tutarlar. BK –bilimkurgu, spekülatif gelecekler, bilim fantazisi, spekülatif kurmaca*– aynının kutsal imgesinden başka bir şeyin, uygunsuz [*inappropriate*], yersiz ve bu nedenle, belki de, uygunsuzlaşmış, sahipsiz [*inappropriated*] bir şeyin ortaya çıkmasına vesile olabilecek bir üreme teknolojisi olarak yapayı araştırmamıza rehberlik etmek için özellikle yerinde bir işarettir.

Canavarın karnında, uygunsuz/laşmış ötekiler dahi, siborg özne konumu demeyi öğrendiğim bir yere –kesintiye uğratılarak– çağrılırlar.[18] Bu seyahat rehberine ve yapaycılık araştırmasına, siborgla-

* Burada Haraway baş harfleri, normalde bilimkurgunun kısaltmasında kullanılan *S* ve *F* olan bir dizi ifadeye atıfta bulunur: *science fiction, speculative futures, science fantasy, speculative fiction.* –*ç.n.*

18. Çağırmak [*Interpellate*]: Burada Althusser'in, öznenin ideolojik üretimini oluşturan çağrıyla [*call*] ilgili izahı üzerinde oynama yapıyorum. Althusser de hem Lacan'ın, hem de Tanrı'nın hizmetçisi olan İnsanoğlu'nu varlığa çağırışı üzerinde oynama yapar. Siborg olmak bizim için ilahi bir çağrı [*vocation*] mıdır? Çağırmak: *Interpellatus*, "konuşması kesilmiş" anlamındaki bir geçmiş zaman sıfatfiili – Saul'u Paul'a dönüştürmek gibi şeyler yapan bir fiil. Çağırma, en basit ifadeyle, özel bir tür kesintidir. Kilit anlamı, parlamentoda hükümet üyesi bir konuşmacıyı bir yasa ya da politika hakkında açıklama yapmaya çağırmaya yarayan ve genelde güven oylamasına kadar giden bir prosedürdür. Buradaki reklamlar bizi



Resim 1

rın doğası üzerine, Amerikan Biliminin Geliştirilmesi Derneği'nin dergisi *Science*'daki yakın tarihli reklamlarda görüldüğü haliyle siborgların doğası üzerine bir konferans ile devam etmeme izin verin. Bu reklam figürleri bizlere, kuramın cismaniliğini, dünyevi maddiyatını ve düzanlamlılığını hatırlatıyor. Bu ticari siborg figürleri bize teknobilim dünyalarında neyin doğa sayılabileceğini anlatıyor. Her şeyden önce, teknik olanın, metinsel olanın, organik olanın, mitik olanın ve politik olanın, eylem halindeki bilimin çekim kuyularında birbirlerinin içine göçtüğünü gösteriyor. Bu figürler, bu makaledeki seyahat rehberinin *Hac Yolunda*'ki yoldaş ucubeleridir.

Resim 1'e bir bakın: "Alanın Tanınmış Liderinden Üremeyle İlgili Birkaç Söz", Logic General Şirketi'nin yazılım çoğaltma siste-

---

kesintiye uğratırlar. Bir güven oyununda açıklama için diretirler; ehliyet aktarımlarının nasıl yapıldığını gözümüze sokarlar. Siborg özne konumları, kesintinin, kırınımın, yeniden icadın sonucunda ortaya çıkar ve bizi bunlara götürürler. Tehlikelidirler, ve ucubelerin vaatleriyle doludurlar.

miyle ilgili reklam sloganı. İlk görsel ve sözel etki, reklamın ve bu reklamın içinde anlamlı olduğu dünyanın göstergesel dokusundaki teknik, organik, mitik, metinsel ve politik iplikleri ayırmanın saçmalığına vurgu yapıyor. Logic General'in cansız, turuncudan sarıya gökkuşağı renkleriyle bezeli dünya-güneş logosu altında, cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti bu üreme sisteminde o kadar yerli yerine oturmamış olan biyolojik bir beyaz tavşan sırtını bize dönmüş. Patileri de klavye denen, eski moda daktilodan kalma, bize bilgisayarlarımızı doğamıza uygun, kullanıcı dostuymuş gibi hissettiren o atıl kalıntının üzerinde.[19] Ancak klayve yanıltıcıdır; hiçbir harfin, mekanik bir tuşla beklemekte olan katı bir yüzeye aktarıldığı yoktur. Bilgisayar-kullanıcı arayüzü daha farklı çalışır. Önünde uzanan klavyeden neler çıkacağını anlamasa da beyaz tavşan, doğal yuvasındadır; kelimenin en düzanlamıyla baştan aşağı bir mamuldür, yapaydır. Meyve sinekleri, maya, transgenik fareler ve mütevazı nematot kurdu, *Caenorhabditis elegans*[20] gibi, bu tavşanın evrim

19. *Kral Süleyman'ın Yüzüğü*'nde Konrad Lorenz, demiryolu aracının, bu yeni teknolojinin, farklı işlevsel gerekliliklerine ve imkânlarına rağmen, nasıl at arabasının görüntüsünü koruduğuna dikkat çeker. Biyolojik evrimin de benzer bir muhafazakârlık gösterdiğini, yeni amaçlar doğrultusunda yeniden yoğurulan eski, bildik biçimlere neredeyse nostalji duyduğunu göstermek istemiştir. Gaia ilk ciddi *bricoleuse*'dü.

20. Bir araştırma pratiği evreni için esnek model sistemleri olarak belli organizmaların imalatıyla ilgili bir görüş için bkz. Barbara R. Jasny ve Daniel Koshland, Jr., (haz., 1990). Kitabın reklamında dendiği gibi, "Sunulan bilgi, halen kullanımda olan biyolojik sistemlerin artılarını ve eksilerini öğrenmeye meraklı lisansüstü öğrencilerine ve araştırmacılara özellikle faydalı olacaktır", *Science* 248 (1990). Laboratuvar dışında toplanıp teknobilimsel bir mahale getirilen her protoplazma formu gibi organik tavşanın (ve tabii ki simüle edilmiş tavşanın) ve dokularının da meta olup çıkacağını tahmin etmek güç değildir. Bu türden evrimsel ürünlere kim "sahip" olmalıdır? Eğer tohum protoplazması Peru'daki tarlalardan toplanıyor ve sonra bir "Birinci Dünya" laboratuvarında ticari anlamda değerli tohumlar döllemekte kullanılıyorsa, bir çiftçi kooperatifinin ya da Peru devletinin kâr üstünde hakkı olabilir mi? "Doğa"daki mülkiyet çıkarlarıyla ilişkili bir başka sorun da, biyoteknoloji endüstrisinin, örneğin, kanser cerrahisi sonucunda alınan insan dokusundan türetilen hücre hatlarını ve diğer ürünleri geliştirmesi etrafında döner. Kaliforniya Yüksek Mahkemesi yakın zamanda, kanserli iliği, onu geliştiren bilimadamına 3 milyon dolarlık bir şirkette tahvil kazandıran bir ürüne (Koloni Uyarıcı Faktör'e) kaynak teşkil eden bir hastanın bu kazançtan pay almaya hakkı olmadığına karar vererek biyoteknoloji endüstrisinin yüreğine su serpmiştir. Liberal varoluşun hayat damarı olan benlik üzerindeki mülkiyet, anlaşılan kişinin

öyküsü de laboratuvarda ortaya çıkar; laboratuvar ona en uygun yerdir, onun hakiki habitatıdır. Doğurganlığın ölçüsü için hem maddi sistem hem de simge olan bu tavşan türü, replikasyon pratiklerinin önde gelen sahnesi olan laboratuvardan başka bir doğada ortaya çıkmaz.

Logic General söz konusu olduğunda, açık ki, biyolojik bir laboratuvarda değiliz. Organik tavşan, imgesine bakıyor bakmasına ama imge onun yansıması değil, hatta *özellikle* onun yansıması değil. Lacan'm aynalar dünyası değildir bu; birincil özdeşleşme ve olgunlaştırıcı metaforik ikame başka tekniklerle, başka yazı teknolojileriyle üretilecektir.[21] Beyaz tavşan tercüme edilecek, potansiyelleri ve kabiliyetleri baştan aşağı yeniden konumlanacak. Bilgisayarın içinden, kendi kendilerini doğuran biçimsiz yansımalardan farklı türden bir görsel ürün çıkar. Simüle edilmiş tavşancık doğrudan bize bakmaktadır. Bakışını bizimkine kilitleyen odur. Onun patileri de dörtgenlere bölünmüş bir düzlem üzerindedir; bu düzlem daktiloyu artık çok uzaktan anımsatsa da teknobilimin daha eski bir ikonunu daha çok anımsatır – dünyayı akılcı modernliğin hayali uzamına yerleştiren Kartezyen koordinat sistemini. Sanal tavşan, doğal habitatmda, dünyayı satranç tahtasını andıran bir yerde oynanan bir oyun olarak gösteren bir düzlem üzerindedir. Bu tavşan, en iyi oyuncunun artık İnsanoğlu olmayacağı –ama İnsanın, at arabalarının demiryolu araçlarına biçim vermesi ya da daktilonun bilgisayar arayüzlerine göz boyayıcı şeklini ödünç vermesi gibi bir süre daha izini hissettireceği– sanal bir dünyada, hakikaten akılcı olan oyuncuların kendilerini çoğaltacağı hususunda ısrarcıdır. Bu sistemin işlevsel anlamda ayrıcalıklı göstereni, erkek primatın idrar çıkaran ve üremeye yarayan uzuvlarıyla öyle pek de kolay karıştırılamayacaktır. Metaforik ikame ve epey maddi olan simgesel alandaki diğer dolaşımlar, işinin ehli bir fare tarafından hayata geçirilecek gibi.

---

bedeni ya da bedeninin –cenin ya da mahkemenin üzerinde düzenleme yapmaya girişti̇ği diğer hücre hatları gibi– ürünleri üzerindeki mülkiyet hakkıyla aynı şey değil. Bkz. Marcia Barinaga (1990: 239).

21. Bu noktada ve tüm makale boyunca, Katie King'in Jacques Derrida'nın *Of Grammatology*'si (1976) üzerinde yaptığı oyun üzerinde oynama yapacağım. Bkz. King (1990) ve ayrıca King'in (Maryland Üniversitesi'ndeki internet sayfasında bulunabilecek olan) elyazması "Feminizm ve Yazma Teknolojileri".



Resim 2

Tavşanların ikisinin de şaibeli şekilde dişi olması, İnsanoğlu dışındaki oyuncuların kadın olacağının garantisini pek tabii ki vermez. Bu ayna-olmayan evresinde dünyaya çağrılan tavşanın, özne kuruluşunun bu kırınım ânında, çok farklı bir toplumsal cinsiyet gramerinde okunur olması daha muhtemeldir. Buradaki *her iki* tavşan da siborgdur –bir organizma, teknik, mit, metin ve politika bileşimi– ve bizi, içinde şekillenmek istemeyeceğimiz ama başkayere varmak için "çamurlu bataklığından" geçmek zorunda kalabileceğimiz bir dünyaya çağırırlar. Logic General, çok özel bir tür *écriture*'e çıkar. Bu metinde, üremeyle ilgili olarak ortaya atılanlar, insanlar ve insan olmayan varlıklar için gelecek yaşam formları ve yaşam tarzlarıdır. "Alanın tanınmış liderinden üremeyle ilgili birkaç söz duymak" için "ücretsiz hattımızı arayın".

Ortho-mune*™'un monoklonal antikorları, bir siborg öznenin, bir yazılım [*inscription*] teknolojisi olan laboratuvarla olan ilişkisine dair daha çok şey anlatır bize (Resim 2). Sadece iki yıl içinde bu



Resim 3

hoş monoklonaller, yüzden fazla makale üretti – ki bu da benim ya da insan bilimlerindeki herhangi bir meslektaşımın yazınsal üretiminin hızından fazladır. Ama bu endişe verici yayım hızına 1982'de ulaşılmıştı ve o günden bu yana, edebi replikasyonun yeni nesil biyotek dolayımlayıcıları bunu kat kat aşmıştır. Kuram hiçbir zaman bu kadar düzanlamlı, bu kadar cismani, teknik açıdan bu kadar hünerli olmamıştır. Mitik olan, organik olan, teknik olan, politik olan ve metinsel olan arasındaki "modern" ayrımların, aydınlanmanın yasları tutulmamış aşkınları olan Doğa ve Toplum'un da içine çekilip kaybolduğu çekim kuyusuna çöküşü hiç bu kadar aşikâr olmamıştır.

LKB Elektroforez Bölümü ise bir evrim öyküsü anlatmak ister; fiziksel antropologların, paleontologların ya da doğa bilimcilerin, laboratuvar dışındaki dünyada mekânı yapılandıran varlıklar/aktörler/eyleyiciler hakkında anlatagelmiş oldukları öykülerden daha iyi, daha tamamlanmış bir öyküdür bu: "MacroGene İş İstasyonunda eksik bağlantı yoktur" (Resim 3). Vaatlerle dolu bir halde, her daim yenisi çıkacak olan sınırların ilkinden geçen tarihöncesi canavar *Ichthyostega*, amniyotik okyanustan çıkıp geleceğe, tehlikeli

ama baştan çıkarıcı kuru toprağa doğru sürünmektedir. Balıklıktan çıkmış ama henüz semender olmamış bu yaratığın kimliği bir süre sonra, J. D. Bernal'ın *Dünya, Ten ve Şeytan* kitabında (1929) bedeninden en sonunda kurtulan uzay insanı gibi, tamamen saptanacak ve ayırt edilmiş olacaktır. Ama şimdilik, balıklarla amfibiler arasındaki mıntıkayı mesken tutan *Ichthyostega*, kuramın en iyi ekini verdiği o kudretli yerde, yani kenarda kıyıdadır. O halde bize düşen, bu epey düzanlamlı olan bedensel üretim aygıtında kabiliyetlerin aktarımının –metaforik-maddi ikame zincirinin– izini sürmek için bu yeniden inşa edilmiş, LKB'nin kahraman canavarına katılmaktır. İçinde açığın, "eksik bağlantı"nın olmadığı bir seyahat öyküsüyle, bir *Hac Yolunda* ile karşı karşıyayız. Kökensel-olmayan ilk aktörden –yeniden inşa edilmiş *Ichthyostega*'dan– başlayıp, LKB yazılımı ve reklamın sağ tarafında resimleri görünen ayrım ve yazım makinelerince yürütülen DNA homoloji aramasının nihai çıktısına varasıya metin, fallogosantrizmin tamlığa ve mevcudiyete duyduğu temel arzuyu karşılama vaadinde bulunur. Anlatının Çamurlu Bataklığında sürünen bedenden basılmış koda, tam başarı garantisi verilir – zamanın, "tek bir lazer diskte... bütün GenBank'a" anında ve tam erişime sıkıştırılması. *Hac Yolunda*'daki Christian gibi biz de zamanı ve mekânı, bedendeki hapislikten kurtulup ruhen kemale ererek fethediyoruz – üstelik bütün bunları, Hong Kong, Moskova, Anvers ve Washington şubelerinin numaralarının da verildiği Elektroforez Bölümü'nün gündelik çalışma alanlarında yapıyoruz. Elektroforez: *pherein* – bizi dur durak bilmeden sırtlamak, taşımak.

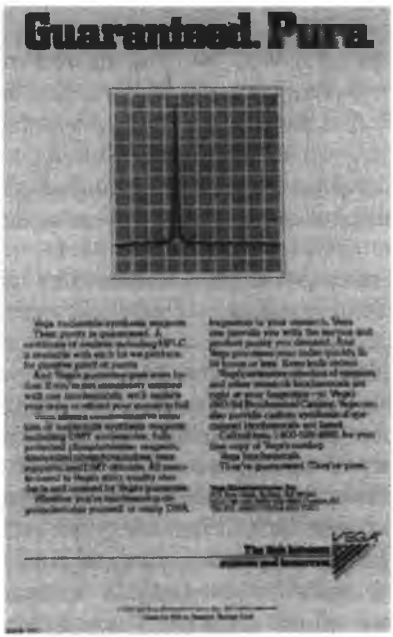
Yaşam kültürünün pek çok alanında yenilikçi bir firma olan Bio-Response (Biyo-Tepki) ise siborgu, Amerikan teknokültürünü istila etmiş, sekülerlikten uzak, evanjelist, Protestan Hıristiyanlığa çağırır: "Hücre dizinizin potansiyelini hayata geçirin" (Resim 4). Bu reklam bize doğrudan hitap eder. Bir selamet anlatısına, tarihe, biyoteknolojiye, hakiki doğamıza çağrılırız: Kendi hücre dizimize, kendimize, kendi başarılı ürünümüz olarak kendimize çağrılırız. Bu kültür sisteminin etkinliğine tanıklık edeceğiz. Sterilize reklam gökkuşağının –ki bu gökkuşağında sanat, bilim ve ticaret kârlı bir letafetle kavis çizer– mavisi, moru ve morötesiyle bezenmiş virüsvari billur şekli, New Age vaatlerinin ışıltılı billurlarını aksettirir. Din, bilim ve mistisizm, modern ve postmodern ticari biyo-tepkinin



Resim 4

her alanında kolaylıkla bir araya gelirler. Aynı anda hem umut vaat eden hem de tehdit eden billur/virüs, Merkezi Dogma'nın dilsel gibi duran ikonunu, her türlü olanaklı bedensel tepkinin, bütün semiyosisin, bütün kültürün altında yatan DNA kod yapılarını açığa çıkarmak için kuyruğunu aralar. Bio-Response'ın, mücevheri andıran, dondurulmuş, sarmal billurları yaşamın kendisini vaat ederler. Çok pahalı bir mücevherdir bu – Hayward, Kaliforniya'daki Üretim Hizmetleri bürosundan temin edilebilir. Katman katman gösterenlerin ve gösterilenlerin üst üste bindirilmesiyle oluşan göstergeler hiyerarşisi, bize bu mitik, organik, metinsel, teknik, politik ikon boyunca rehberlik eder.[22]

22. Burada ve diğer yerlerde Roland Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'i (1972) bana rehberlik etmiştir.



Resim 5

Son olarak, Vega Biotechnologies'den bir reklam, nihai vaadi bize grafiksel olarak gösterir: "bilim ile yarın arasındaki bağ: Garantili. Saf." (Resim 5). Grafik, modern dünyanın imzası ve matrisi, annesi ve babası olan ve her yere yayılmış grid sistemini yineliyor. Keskin zirve de, kesinlik ve mutlak netlik arayışının doruk noktasını temsil ediyor. Ancak ucube bir yapaycılığın kırınım aygıtı, bu küçük aile dramasına müdahale edip modern dünyanın hiçbir zaman var olmadığını ve fantastik garantilerinin içinin boş olduğunu hatırlatabilir. Logic General'in organik tavşanları da bilgisayar tavşanları da bu noktada üretimciliğin bütün edilgen seslerine meydan okumak üzere yeniden sahne alabilir. Tuhaf bir şekilde kopya edilen tavşancıklar, mantıksal çağrıya direnebilir ve uygunsuz/laşmış ötekilerle ilgili olarak, çocuğu aynının kutsal suretinde üretmeyecek bir neonatolojiye işaret edebilir. Şekilleri değişip duran bu siborglar yaptıkları müdahalelerle kırınmış bir aynılık ve farklılık mantığı

dokuyabilir ve üreme hakkında, bilim ile yarın arasındaki bağ hakkında, alanın kolektif aktörlerinin ağzından bir-iki söz söyleyebilir.

II. SİBORG DÖRTGENİ: YAPAYCILIKTAN BAŞKAYERE

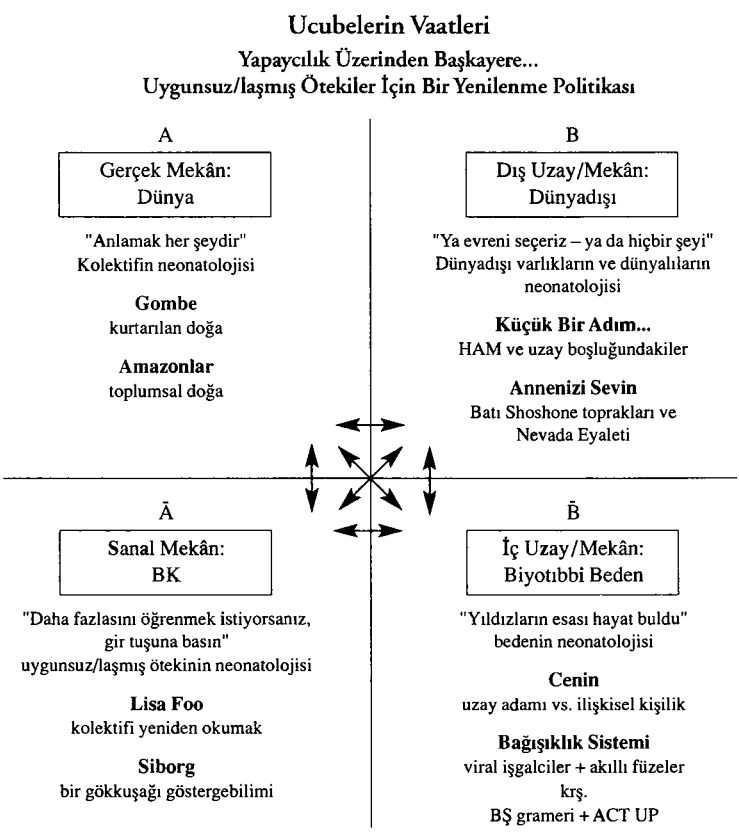
O halde, yerlerinden edilen öznelerin belirli bir kısmıyla, Dünyada Hayatta Kalabilmek İçin Siborglar[23] ile, makalenin başında işaret edilen zihinsel ve mekânsal manzaralara seyahat etmenin vakti gelmiştir. Yapay olandan başkayere varmak için, aynı zamanda harita olarak da iş gören ufak bir seyahat aracı işimize yarayabilir. Dolayısıyla, "Ucubelerin Vaatleri"nin geri kalanı, çok gürültülü şekilde anlam üreten yapay bir aygıta bel bağlayacak: A. J. Greimas'ın kötü şöhretli göstergesel dörtgeni. Bu takırtılı, yapısalcı anlam-üretim makinesinin haritasını çıkardığı alanların, Doğa'nın ya da Toplum'un aşkın diyarlarıyla karıştırılacak bir tarafı yoktur. Bruno Latour'u müttefik alarak yapısalcı motorumu amodern amaçlar için kullanacağım: İlerici politikalarla potansiyel bir ittifak içinde, altta yatan doğanın peçesini sabırla aralayan bilimin akılcı ilerlemesinin öyküsünü anlatmayacağım gibi bütün failliği kesinkes insanlık tarafına atarak bilimin toplumsal olarak inşa edildiğini de gösterecek değilim burada. Postmodernin moderni aştığını ya da onun içine sızdığını da gösterecek değilim çünkü modern denen şeye inanmanın kendisi hatalıdır. Bunların yerine, amodern; başlangıçların, aydınlanmaların ve bitişlerin olmadığında ısrarcı olan ve bilim tarihini kültür olarak gören bir bakış açısına atıfta bulunur: Dünya dediğimiz, her daim şeylerin orta yerinde, ele avuca sığmaz, pratik konuşmalar içinde var olagelmiş, hareketle dolup taşmış ve baş döndürücü miktardaki eyleyici, ağ kurucu ve eşitsiz kolektif tarafından yapılanmıştır. Zaman içindeki gelişimin anlatısını sunamaması çok eleştirilmiş olsa da, benim göstergesel dörtgenimin en büyük erdemi yapısalcı aygıtların artsüremli tarih anlatısı olacaktır. Benim amodern tarihimin farklı bir geometrisi olacak; bir ilerleme geometrisi değil, hem insani hem insani olmayan hayatların ve dünya-

23. Barış eylemcisi ve bilim çalışmaları akademisyeni Elizabeth Bird bu sloganı ortaya atmış ve 1986'da Santa Cruz, Kaliforniya'da politik gündeme yerleştirmiştir.

ların kurulmasına vesile olan daimi ve çok örüntülü bir etkileşim geometrisi. Bu Hac Yolunda karşımıza ucube bir sapak çıkacaktır.

Söylemsel inşalardaki zaptedilmez ortaklarım olan, kendi başlarına işler çevirmeye başlayan vekiller olan analitik teknolojilerimin gürültü patırtı çıkarmasını seviyorum çünkü böylelikle göstergesel gezintilerime karışan ehliyet devreleri, devranılan konuşmalar ve insanlarla insan olmayan aktörler arasındaki koalisyonlar aklımdan çıkmıyor. Fredric Jameson gibi birinin elinde çok incelikli bir hal alan göstergesel dörtgen burada daha katı ve düz bir şekilde kullanılacak (Greimas 1966; Jameson 1972). Ben dörtgenimin, doğanın anlamları ve cisimleşmeleriyle ilgili olarak verilen birtakım yerel/küresel mücadelelerin içlerinde nasıl vuku bulduğunu incelemek üzere dört mekânı farklılaştırıcı, ilişkisel ayrımları içinde tutmasını istiyorum sadece. "Temel anlamlandırma yapıları"yla ("Garantili. Saf.") dalga geçer gibi görünen göstergesel dörtgen bu makalede, ihtilaf konusu yapılabilir kolektif bir dünyanın bizim için fark yapılarından şekillenmesini olanaklı kılar. İçlerinden geçeceğimiz dört alan şunlar: A, Gerçek Mekân ya da Dünya; B, Dış Uzay/Mekân ya da Dünyadışı; B-değil, İç Uzay/Mekân ya da Beden; ve son olarak, A-değil, Sanal Mekân ya da imgesel, simgesel ve gerçek alanlarını çapraz kesen BK dünyası (Resim 6).

Teamülün biraz dışına çıkarak, kültür çalışmaları olarak bilim çalışmaları dahilindeki bu alıştırmayı ne tür figürlerin mesken tuttuğunu görmek için dörtgeni saat yönünde katedeceğiz. Dörtgenin ilk üç çeyreğinin her birine, aynı anda hem zorlayıcı hem dostane görünüp hemencecik derin tahükküm yapılarına delalet ettiği görülecek olan popüler bir bilim ve doğa imgesi ile başlayacağım. Sonra, daha başka bir şey vaat edebilecek farklılaştırıcı/muhalif bir imgeye ve pratiğe geçeceğim. Son çeyrekte, yani yolculuğun sonundaki sanal mekânda, modern ve postmodern suretlerindeki psikanaliz süreçlerinden farklı birtakım göstergesel süreçlerden çıkan ruhsal, tarihsel ve bedensel biçimlenimler hakkında bilgi sağlamayı vaat eden, rahatsız edici bir rehber figürüyle karşılaşacağız. John Varley'in (1986b) aynı adlı öyküsünden hareketle bu tedirgin edici, amodern Beatrice'i takip etmek için bütün yapmamız gereken "Gir Tuşuna Bas"maktır. Onun işi, uygunsuz/laşmış ötekilerin neonatolojisinde bize yol göstermek olacak. Bu yolculuğun amacı, her bir



Resim 6

çeyrekte, ve onları üreten makinenin içinden her geçişte, sahiden ucube olan zamanlarda bir umut ilmi ve politikası için bize neden sunan başkalaşımları ve sınır kaymalarını göstermektir. Burada vaat edilen hazlar, sınır ihlalinin sonsuz gerilemeli uygulamasının özgürlükçü erkekçil fantazmları ve buna eşlik eden biraderliğin heyecanlı *ürpertileri* değil, daha az ölümcül, birbirini çapraz kesen sınır bölgelerindeki yenilenmenin belki hazlarıdır.[24] Temellendirici kö-

24. Bu makale boyunca bir rehber figürüne daha, Gloria Anzaldúa'ya (1987) ve sanal mekânlarda vücuda gelen en azından iki gezgine, Ramona Fernandez'e

kenler olmadan, tarihin aydınlatıcı ve ilerici doğrulumları olmadan, başka yerel tanrılar ve ortak yerlere dair göstergesel imkânların haritasını nasıl çıkarabiliriz?

A. Gerçek Mekân: Dünya

1984'te, National Geographic Society'nin televizyon programlarını finanse edişinin dokuzuncu yılı vesilesiyle Gulf Oil Şirketi "Anlamak Her Şeydir" başlıklı bir reklam yayınladı (Resim 7). Reklam, televizyon tarihinin en çok izlenen programlarından birine atıfta bulunuyordu – Jane Goodall ve Tanzanya'nın Gombe Ulusal Parkı'ndaki vahşi şempanzelerle ilgili özel doğa programları. Maymun ile genç beyaz kadının birbirine nazikçe sarılan elleri ilk bakışta, reklamın ilan ettiği şeyleri –"modern" Batı anlatılarında Doğa ve Toplum'daki insan varoluşunu tanımlamış olan yarıklar üzerinden iletişim, güven, sorumluluk ve anlayış– destekler görünür. "Sabırla geçen yıllar" cinsinden kodlanmış bir bilimsel pratiğin hazır hale getirdiği Goodall, *ilk adımı hayvanın attığı*, "kendiliğinden gerçekleşen bir güven jesti" sonucu, reklamda "Jane"den "Dr. Goodall"a dönüşür. Alın size, bilim düsturunun basmakalıp bir şekilde insanmerkezci ve eril olduğu askeri-endüstriyel-teknobilim kompleksinin araçsal aşırılıklarına karşılık verecek, şüphe götürmez şekilde kadınsı olarak kodlanmış bir doğa bilimi. Reklam izleyiciyi, 1980'de Forbes 500'de sekizinci olan (ama 1980'lerin ulusaşırı kapitalist yeniden yapılanması sırasında Chevron tarafından alınan) Gulf'ın petrol piyasasının yedi devinden biri olduğunu unutmaya davet ediyor. 1970'lerin başında Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü'nün (OPEC) ve dünya genelindeki ekolojik aktivizmin ortaya çıkardığı güçlükler karşısında skandallarla sarsılan dev petrol şirketleri, 1970'lerin sonlarına gelindiğinde, kendilerini dünyanın önde gelen çevrecileri –hatta neredeyse eko-feminizmin membası– olarak göstermelerini

(1990) ve Allucquére R. Stone'a ("Sanal Cemaatleri Takip Etmek", yayımlanmamış makale, Bilinç Tarihi Bölümü, UCSC) çok şey borçluyum. Santa Cruz'da kuluçkadaki feminist kuramın dallı budaklı "sanal anlaşmalı cemaati" (Sandy Stone'un başka bir bağlamda kullandığı bir ifadedir bu), yazdıklarıma derinden sirayet etmektedir.



Resim 7

sağlayan reklam stratejileri geliştirmişlerdi. Doğa ile toplum arasındaki, masumca "meraktan gözleme, öğrenmeye, anlamaya" giden bir zincirde eksiksiz iletişim sağlayan bir bilim tarafından dolayımlanan şifalı teması anlatmak için Jane Goodall ile şempanzelerin öyküsünden daha iyi bir öykü bulunamazdı.[25] İşte size, saadet dolu bir birleşmenin öyküsü.

Reklamda, bastırılmış bir kod dizisi daha vardır: toplumsal cinsiyet ve tür, bilim ve doğa dramalarıyla dolayımlanan ırk ve emperyalizm kodları. National Geographic anlatısında "Jane", 1960'ta, "insanoğlunun" en yakın akrabasını araştırmak, büyük zaman ara-

25. *National Geographic*'in Jane Goodall'la ilgili, *Goodall ve Gombe'deki şempanzelerle ilgili diğer anlatılarla her daim gerilim yaratacak şekilde okunması gereken* öykülerinin daha kapsamlı bir okuması için bkz. Haraway "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar" (1989a: 133-95). Analizimdeki hiçbir şey, primatların korunmasına karşı çıktığım ya da diğer Jane Goodall'lar hakkında iddialarda bulunduğum şeklinde okunmamalıdır; dikkatli ve maddi anlamda özgül şekilde incelenmeyi hak eden karmaşık meselelerdir bunlar. Jeopolitik anlamda farklılaşmış aktörlerin, hayatta kalmayla ilgili çalışmalara yaklaşmakta kullanabilecekleri göstergesel ve politik çerçevelerle ilgili bir şeydir benim söylemeye çalıştığım.

lıkları üzerinden bilgi dolu bir temas kurmak için cennete "yalnız" girmiştir. Doğal ailedir söz konusu olan; PBS'nin özel programı, tür içindeki bir tür aile terapisini belgeler. Hayvanları ilkin ancak izleri ve çığlıklarıyla, sonra kısa süreli görüşlerle, nihayet hayvanın doğrudan davetkâr temasıyla tanıyarak türler arasındaki mesafeyi sabır gerektiren bir disiplin ile kapatan "Jane", "insanlığın" vekili olarak Cennet'e yeniden kabul edilmişti. Toplum ile doğa barış yapmıştı, "modern bilim" ile "doğa" bir arada var olabilirdi. Jane/Dr. Goodall, adlandırma yetkisini Tanrı'nın yaratıcı elinden değil de hayvanın dönüştürücü dokunuşundan alan yeni bir Âdem gibi temsil ediliyordu neredeyse. Tanzanya halkı, oyuncularının, başından sonuna modern kutsal seküler bir dramaya dahil olmuş insansı maymunlarla Britanyalı genç beyaz bir kadının olduğu bu öyküde ortadan kaybolur. Şempanzeler de Goodall da tehlike ve selamete erme öykülerinin ağına düşerler. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kuyruksuz maymunlar, soylarının tükenme tehlikesi ile karşı karşıya kalırlar; gezegen, nükleer ve ekolojik imha tehlikesiyle karşı karşıyadır; ve Batı da eski sömürgeci varlığından olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. İletişim bir kurulsa, yıkımdan da kaçılabilirdi. Gulf Oil'in üzerinde ısrarla durduğu gibi, "Hedefimiz dünya ve dünyanın doğal düzeninin kırılganlığı hakkında merak uyandırmak; bu merakı gözlem ve bilgi ile doyurmak; insanoğlunun ekolojik yapı içindeki yeri ve sorumluluğuna dair bir anlayış yaratmaktır – altta yatan basit varsayımımız ise düşünen hiçbir insanın, değerini anladığı bir şeyin yıkımında rol oynamayacağıdır". İlerleme, akılsallık ve doğa, bir düzine eli kulağındaki kıyametle hepten tehdit altındaki büyük modernlik mitinde bir araya gelir. Türler arası bir aile romansı, tehdit oluşturan yıkımdan paçayı kurtarma vaadinde bulunur.

Gulf ve National Geographic versiyonlarında işitilemese de, iletişim ve anlayış, Jane/Dr. Goodall ve kendiliğinden ona güven duyan şempanze arasındaki komünyonda, tam da onlarca Afrika ulusunun bağımsızlığını kazandığı (sadece Goodall'ın Gombe'ye yollandığı 1960'ta 15 tane) tarihsel anda ortaya çıkacaktır. Aile romansında eksik olansa Tanzanyalılar gibi varlıklardır. Afrika halkları, üzerinde yaşadıkları topraklar üstünde egemenlik kurmaya çalışmaktadırlar; bunu yapabilmek için beyaz sömürgecilerin doğal mevcudiyetine dair öykülerin, genellikle aşırı ölçüde karmaşık ve

tehlikeli milliyetçi öykülerle yerlerinden edilmesi gerekmektedir. Ama "Anlamak Her Şeydir"de, hayvanın elinden insanın eline yapılan metonimik "kendiliğinden gerçekleşen güven jesti", Batı ikonografyasında insanlığı temsil etmeye hiçbir zaman kadir olamamış renkli ırktan insanların görünmez bedenlerini bir kez daha siler. Beyaz el, doğayı kurtarmanın aracı olacaktır – ve süreç içinde de doğadan kopmaktan kurtarılacaktır. Büyük boşlukları kapatan aşkınlar olan doğa ve toplum burada, birbirini yumuşakça kavrarken, dokunuşlarının masumiyeti, asıl dramanın koptuğu "öteki dünya"nın, "Üçüncü Dünya"nm yokluğuna dayanan ellerin metonimik figüründe bir araya geliyor.

Yaşam bilimleri tarihinde, "alt" yaşam formlarından "üst" yaşam formlarına çıkan büyük varlık zinciri, bir bilgi nesnesi olarak ırkın ve canlı bir güç olarak ırkçılığın söylemsel inşasında can alıcı bir rol oynamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ve açık ırkçılığın evrimsel biyolojiden ve fiziksel antropolojiden kısmen de olsa ihracının ardından, ırkçı ve sömürgeci söylemin önemli bir kısmı, "insanoğlunun en yakın akrabaları"na, insansı maymunlara yansıtılmış olarak varlığını sürdürdü.[26] Beyaz bir kadınla Afrikalı bir may-

26. Dosyalarım, altlarında yatan ırkçı ikonografyayı hasır altı edemeyen yakın tarihli türler arası maymun-insan aile romansı imgeleriyle dolup taşmaktadır. En alçakça ırkçı imgeyi bana Paula Treichler gösterdi: 7 Ağustos 1987 tarihli *American Medical News*'de Minneapolis'teki HMO Premed'in doktorlara hitap eden bir reklamı. Beyaz montlu bir adam, boynunda stetoskobu, beyaz gelinlik giymiş, çirkin, simsiyah bir goril kostümü içindeki dişiye alyans takmaktadır. Beyazlar giyinmek, farklı ırklar, türler ve toplumsal cinsiyetler için aynı kapıya çıkmaz! Reklam şunu ilan ediyor: "Şayet HMO ile 'kutsal olmayan bir ittifak' kurmuşsanız, belki bizim yardımımız dokunabilir." Medicaid politikalarıyla ilişkili olarak HMO pazarlama pratikleriyle şehirlerde siyah dişi hastasına (hayvan) bağlanmış olan beyaz erkek doktorun (insan) özgürlüğüne kavuşturulması gerekir. Bu reklamda hiç kadın yoktur; bilimsel tıbbın vampir gelini (tek bir beyaz diş, çirkin gelinin siyah dudakları arasından tehditkâr biçimde parıldar) olarak karşımıza çıkan, dişi maymun kisvesine bürünmüş gizli bir tehdit vardır; siyah kadınların, beyaz kültürde söylemsel anlamda kadın/insan statüsünde olmadıklarının bir göstergesi daha – sanki daha fazla göstergeye ihtiyacımız vardı! "Bütün ülke genelinde, HMO ile iyi bir evlilik yapmayı düşleyen doktorlar, cicim aylarının bittiğinin farkına varmışlardır. Nitelikli sağlık hizmeti ve mali olarak sağlam bir hasta tabanı yerine, düşük ücretle ve yüksek risk altında çalışmayı kabul ediyorlar sonunda." Buradaki kodlar saydamdır. Bilimsel tıp, tongaya düşürülüp vampirleri andıran yoksul siyah dişi hastalarla everilmiştir. Kimin hangi riskler altın-

munun iç içe geçmiş ellerini, biyolojideki ve Avrupa ve Amerika popüler kültüründeki ırkçı ikonografyanın tarihini hatırlamadan resmetmek imkânsızdır. Hayvan eli metonimik olarak tek bir şempanze, tehdit altındaki tür, Üçüncü Dünya, renkli ırktan halklar, Afrika, ekolojik tehlikeyle karşı karşıya olan dünyadır – bunların hepsi de Doğa diyarındadır, hepsi de petrol devlerinin bilime ve doğaya olan bağlılıklarını aydınlatan Gulf güneşi logosu altında kalın ve sert bir elin beyaz bir kız-kadın elini kuşatmasıyla temsil edilir. Tanzanya'nın vahşi doğasında kendiliğinden gelişen dokunma jesti, koca bir temsiliyet öğretisini yetkilendirir. Dr. Goodall olarak Jane' in, şempanzeler adına konuşma yetkisi vardır. Bilim, doğa adına konuşur. Zoraki olmayan bu dokunmayla yetkilenen bu temsiliyet dinamiği, özgürlüğün ve iletişimin saltanatına öncülük ederek dizginleri eline alır. "Modern" dünyanın mitik politik yapıları ve "postmodernizm"in genelinde görülen mitik politik ümitsizlik açısından can alıcı olan ve temsiliyetin yıkılmasıyla ilgili korkularla altı oyulan uzman söyleminin, meselenin politik niteliğini yok eden yapısı böyledir işte.[27] Ne yazık ki temsil, düzmece olsun olmasın, çok esnek bir pratiktir.

Gulf reklamının kavuşan elleri, Resim 5'teki Vega reklamındaki kimyasal yıkama zirvesiyle göstergesel benzerlik gösterir: "Garantili. Saf."; "Anlamak Her Şeydir." Bu bilim ve teknoloji üzerinden iletişim, ilerleme ve selamete erme öykülerinde ara yoktur. Ancak Jane Goodall'ın Gombe'deki öyküsünü, kendi olanaklılık koşulları-

---

da olduğu incelenmeden kalır. Bu reklamda birbirine kavuşan eller, Gulf reklamınınkinden farklı bir yüzey mesajı verir ama iki reklamın mesajlarını iletmesini sağlayan göstergesel yapıların ortak bir sürü noktası vardır.

27. Bu metni "Günümüzde ve Gelecekte Kültürel Çalışmalar" başlıklı konferansta sunduğumda Gloria Watkins/bell hooks, ABD'de halihazırda Afrikalı-Amerikalı erkeklerin nasıl "soyu tehdit altındaki bir tür" olarak görüldüğüne dikkat çekti. Bu korkunç metaforun içinde, hayvanlaştırılmanın ve politik anlamda çocuklaştırılmanın amansız tarihi bulunmaktadır. Diğer "soyları tehdit altındaki türler" gibi, bu insanlar da kendi adlarına konuşamazlar, birilerinin onlar adına konuşması gerekir. Temsil edilmelidirler. "Soyu tehdit altındaki bir tür" olarak Afrikalı-Amerikalı adına kim konuşur? Siyah *erkeklere* uygulanan metaforun, siyah kadınlar hakkındaki retoriğin ve onlarla ilgili politikaların feminizm karşıtı ve kadın düşmanı bir nitelik kazanmasını nasıl haklılaştırdığına da dikkatinizi çekerim. Siyah kadınlar, Afrikalı-Amerikalı erkekler açısından tehlike yaratan esas tehdit unsuru olup çıkarlar.

nı gösterecek şekilde okuyabiliriz; National Geographic özel program çekimlerinde bile genç kadını, Orson Welles'in üst sesi doğaya temas etmek için yalnız başına atıldığı maceradan söz ederken, geceleyin bir tepede domuz eti ve fasulye konservesi yerken görüyoruz – endüstriyel medeniyetin, Afrika'daki sömürgecilik tarihi açısından bu kadar can alıcı başka bir işareti var mıdır? Goodall'ın Gombe'deki ilk günleriyle ilgili olarak yayımlanmış bir yazısından, annesiyle şempanze korusuna doğru yol alırken, tam da tüm Afrika'da *uhuru*, yani özgürlük, sesleri duyulmaya başlamışken, artık Belçika'nın olmayan Kongo tarafında, Kigoma şehrindeki Tanganyika gölü kıyılarında durdurulduklarını öğreniyoruz. Goodall ve annesi "Tanzanya'nın vahşi doğası"na yollanmadan evvel, kaçmakta olan Belçikalılar için konserve jambonlu 2000 sandviç yapmışlar (Goodall 1971: 27). Gombe'nin tarihini, 1970'lerde bir araştırma sahası olması üstünden yeniden kurmak da mümkündür. Böyle bir tarihin dikkat çekici noktalarından biri, bilimsel çalışmanın en çok yoğunlaştığı yıllarda insanların –araştırma ekibindeki Afrikalılar, Avrupalılar, Kuzey Amerikalılar ve ailelerinin– şempanzeleri sayıca epey geçmesidir. Doğa ve Toplum bir öyküde bir araya geliyor; başka bir öyküdeyse, eylemin ve eyleyicilerin yapısı farklı bir şekle bürünüyor.

Gelgelelim, Jane Goodall ile vahşi şempanzelerin öyküsünün, hem kurtarıcı olarak, hem de bilimci tarafından adına konuşulup bir temsiliyet dramasında korunduğu haliyle "doğayı kurtarma"ya dair modern mesajını yayması biraz güçtür. O yüzden bu anlatıyı bırakıp göstergesel dörtgenin Gerçek/Dünya çeyreğindeki bir diğer sömürgeleştirilmiş tropik noktaya –Amazonlara– geçelim. Bütün sömürgeleştirilmiş yerlerin, örtmeceli bir ifadeyle, doğayla özel bir ilişkisi olduğunu hatırlayıp bu öykünün çatısını doğa ve toplum hakkında amodern –ve belki de ağlarla birbirine bağlanmış, insan ve insan olmayan eyleyicilerin hayatta kalmasıyla daha uyumlu– şeyler anlatacak şekilde çatalım. Bu öyküyü anlatmak için doğaya da topluma da itimat etmememiz ve ortak buyrukları olan "öteki"ni temsil etme, yansıtma, aksettirme, onun vantriloğu olma buyruğuna direnmemiz gerekir. Esas mesele, cennet bahçesindeki bütün varlıkları adlandıracak bir Âdem'in –ve Jane'in– olmayacak olmasıdır. Bunun çok basit bir nedeni var: Cennet bahçesi diye bir şey yoktur

ve hiç olmamıştır. Hiçbir ad, hiçbir temas kökensel değildir. Bu kırınmış anlatıya, ufak farklara dayanan bu öyküye, hayat veren soru da basittir: Politik bir eklemlenme göstergeseli ile politik bir temsiliyet göstergeseli arasında sonuca tesir eden bir fark var mıdır?

Discover dergisinin Ağustos 1990 sayısında, "Balta Girmemiş Ormanda Teknoloji" başlıklı bir öykü vardır. Bir Kayapo yerlisinin, üstünde yerel giysileri ve elinde video kamerayla bir buçuk sayfalık renkli fotoğrafı, açılış paragraflarına çarpıcı şekilde eşlik eder. Fotoğrafın altındaki yazıdan, adamın "toprakları üstünde hidroelektrik barajı kurulmasını protesto etmek için Brezilya'nın Altamira kentinde toplanan kabile üyelerini çektiğini" öğreniyoruz (Zimmer 1990). *Discover* makalesindeki işaretler bu resmi, "geleneksel" ile "modern"in karşılaşmasının, bu kategorileri korumanın çıkarlarına olduğu bir izlerkitle için popüler Kuzey Amerikalı bilimsel yayınlarda sahnelenen draması olarak okumaya davet ediyor. Bu izlerkitlenin inançsız mensupları olan bizlerin, ne var ki, farklı bir politik, göstergesel sorumluluğumuz var. Bu sorumluluk başka bir yayınla, Susanna Hecht ve Alexander Cockburn'un *Ormanın Kaderi* (1989; ayrıca bkz. T. Turner 1990) kitabıyla iyice kolaylaşmıştır. Bu kitap üzerinden, Kayapolu adamın, burada yeniden basılmayacak olan *resmini* okumak yerine *film çekme pratiğine* eklemlenip dayanışma içine girme yolları önereceğim.[28]

Aralık 1989'un hediye sezonuna uygun bir formatta ve zamanda paketlenen, basılan ve pazarlanan kitaplarında –ki bütün bunlar küçümsenmeye gelmeyecek mütevazı bir kültürel politik edimin parçasıdır – Hecht ve Cockburn'un gündeminde önemli bir mesele vardır. Tropik yağmur ormanlarının, özellikle de Amazonların, "fanus içindeki Cennet" olarak resmedilişini yapıbozuma uğratmak gerektiği üzerinde ısrarla dururlar. Bunu da, sonucu insanların ve pek çok

28. Bu dipnotta affedilir bir neo-emperyalist günah işleyerek röntgenci ayartıya birazcık bırakıyorum kendimi: *Discover*'da video kamerayla "yerli" arasında, Goodall'ın elleriyle şempanzenin elleri arasında olan ilişkiye simetrik bir ilişki vardır. Her iki resim de, bir selamet/kurtuluş öyküsü, insanın ve doğanın kurtuluşunun öyküsünü anlatmak için, zaman ve mekân üzerinden, ve politika ve tarih üzerinden gerçekleştirilen bir teması temsil eder. Siborg anlatısının bu versiyonunda taşınabilir ileri teknoloji ile "ilkel" insanı kavuşturan temas, hayvan ile "medeni" insanın temasına koşut gider.

diğer türün yaşamları ve yaşam biçimleri açısından belirleyici olacak olan, halihazırdaki koruma mücadelelerindeki sorumluluk ve yetki konumları üzerinde durmak için yaparlar. Özelde, "doğayı koruma" politikasını değil, "toplumsal doğa" politikasını savunurlar; hayatta kalmaya yönelik her ciddi tehdite teknik bir çözümle karşılık veren ulusal parkların ve duvarlarla çevrilmiş koruma alanlarının değil, adalet pratiğinin doğa kavramını yeniden yapılandırdığı, farklı bir toprak ve halk örgütlenmesi politikasıdır bu.

Yazarlar, yüzlerce yıla yayılan ve her köşe başında insanlar, toprak ve diğer organizmalarca oluşturulan ve mesken tutulan, amansız bir "toplumsal doğa" öyküsü anlatıyorlar. Örneğin, ormandaki ağaç türlerinin çeşitliliği ve düzenleri, Hecht ve Cockburn'un mucizevi şekilde romantize etmeden "hünerli çevre bilimcileri" olarak betimledikleri Kayapoların ve diğer grupların uzun vadeye yayılan maksatlı pratiklerinden ayrı açıklanamaz. Hecht ve Cockburn romantikleştirmekten kaçabiliyorlar çünkü modern kategorisini, bilimin özel bir mıntıkası olarak işin içine katmıyorlar. Böylelikle tehlikeli (damak tadınıza göre, söz etmeye bile değmeyen ya da harika olan) "etnobilim" ve (yine damak tadınıza göre, gerçek ya da iğrenç olan) "modern bilim" karşılaştırmalarına bulaşmadan işlerini görebiliyorlar. Ormanı, biyolojik tarihin olduğu kadar insan tarihinin de dinamik sonucu olarak görselleştirmek gerektiğini ısrarla vurguluyorlar. Ancak –1492'de altı ila on iki milyon kadar olduğu tahmin edilen– yoğun yerli nüfusun hastalanması, esir edilmesi, öldürülmesi ya da yerinden edilmesinden sonra Avrupalılar Amazonları, "kültürsüz" olarak, "doğa" olarak ya da daha sonra kullanılan terimlerle, saf "biyolojik" bir varlık olarak temsil edebilmişlerdir.

Ama tabii ki, her ne kadar "doğa" ("insanoğlu" gibi), dünyayı kendi suretine devretmeye yarayan bir teknoloji olarak iş gören söylemsel inşalardan biriyse de, Amazon "boş" değildi ve "boşalmadı". Bir kere, ormanlarda yerliler hâlâ yaşamaktadır ki bunların pek çoğu yakın zamanda kendilerini, yerel/küresel etkileşimlere ya da başka bir ifadeyle insanlardan ve, teknolojik ya da organik olsunlar, insan olmayan varlıklardan yeni ve güçlü kolektifler inşa etmeye hazırlıklı, yerel tabanlı ve dünya-tarihsel bir özne olarak örgütlemişlerdir. Söylemsel inşanın ima ettiği gerçeği yeniden oluşturma gücüne sahip olan yeni bir söylemsel özne/nesne oldular: Kolombi-

ya'dan, Ekvator'dan, Brezilya'dan ve Peru'dan bir milyona yakın kişinin mensubu olduğu ulusal gruplar ve kabilelerden oluşan ve bütün Amerika kıtasının yerli halklarından diğer örgütlü gruplarla da eklemlenen Amazon'un Yerli Halkları. Bunun yanında, ormanlardaki 200.000 kişi, yerli halkla kısmen örtüşen melez soydandır. Yaşamlarını altın, yemiş, kauçuk gibi orman ürünleri çıkararak sağlayan bu insanların Amazon'daki geçmişi çok kuşaklar öncesine dayanır. Karmaşık ve dehşetli bir sömürü tarihidir bu. Bu insanlar aynı zamanda, Brasilia'dan Washington'a dünya bankalarının ve ulusal sermayelerin en son entrikalarının da tehdidi altındadır.[29] Onlarca yıldır yerli halkla kaynaklar ve yaşam biçimleriyle ilgili olarak ihtilaf içinde olagelmişlerdir. Ormandaki varlıkları, izcilerin, romantiklerin, küratörlerin, politikacıların ya da spekülatörlerin sömürge fantazilerinin meyvesi olabilir, ama kaderleri, şiddetle ihtilaf konusu olan bu dünyanın öteki, her daim tarihsel olan sakinlerininkiyle iç içe geçmiş haldedir. Chico Mendes, 22 Aralık 1988'de öldürülen, dünyayı değiştirme uğruna çalışan o aktivist, işte bu ölesiye yoksul halkın içinden çıkmıştı, kauçuk çıkaranlar sendikasındandı.[30]

Mendes'in öldürülmesine yol açan vizyonunun önemli bir kısmı, çıkarıcılarla ormanın yerli halkını, Hecht ve Cockburn'un da savundukları gibi, "ormanın gerçek koruyucuları" olarak birleştirme-

29. Brezilya hükümetinde Amazon'daki çevre meselelerinden halihazırda sorumlu olan kimsenin, koruma, insan hakları, yerli halkın helak edilmesi ve ekoloji ile adalet arasındaki bağlarla ilgili olarak güçlü, ilerici bir duruş sergilediğini belirtmek de önemlidir. Dahası, hükümetin ortaya attığı *Nossa Natureza* adlı plan gibi öneriler ve politikaların, uluslararası yardım ve koruma kurumlarının etkinliklerinin ve ekolojistlerin anlayışlarının olumlu pek çok tarafı vardır. Ayrıca, kibirden gözüm dönmedikçe, bu karmaşık meseleler hakkında hüküm verecek kişinin *ben* olmadığımı da biliyorum. Savımın ana noktasını, Brasilia'dan ya da Washington'dan gelen her şeyin kötü olduğu ve orman sakinlerinden gelen her şeyin iyi olduğu fikri oluşturmuyor – bunun hatalı bir görüş olduğu açıktır. Nesillerdir ormanda yaşayan ailelerden gelmeyenlerin, Amazonlardaki ve başka yerlerdeki yaşam biçimlerinin bekası açısından can alıcı önemi olan, "insanlardan ve insan olmayan varlıklardan oluşan kolektifler"de yeri olmadığını da söylemek istemiyorum. Daha ziyade, yerli halklarının, koalisyonda da çatışmada da, etkileşime girilmesi gereken *baş* aktörler ve failler olarak kendi kendilerini oluşturmalarıyla ilgili bir şey söylemek istiyorum.

30. Mendes'in hayatı boyunca yaptığı bu işin ve öldürülmesinin öyküsü için bkz. Andrew Revkin (1990).

ye yönelikti. Koruyucu olarak konumları, "tehdit altındaki doğa" gibi bir kavramdan değil, "kendi asli hayat mücadelelerinin kabuğu olarak ormanla" girilen bir *ilişkiden* türüyordu (s. 196).[31] Başka bir deyişle, otoriteleri, uzaktan temsil etme güçlerinden ya da ontolojik doğal statülerinden *değil*, ormanın dahili bir ortağı, doğal/toplumsal düzenlemenin bir parçası olduğu kurucu bir toplumsal ilişkisellikten geliyordu. Orada yaşayan halklar, ormanların kaderi üzerindeki yetki iddialarında, insanlardan, diğer organizmalardan ve başka türden insan olmayan aktörlerden toplumsal kolektif bir varlık oluşturuyorlar.

Yerli halk, ulusal ve uluslararası çevrecilerin, bankerlerin, inşaat müteahhitlerinin ve teknokratların güçlü temsillerine karşı durabilmek için uzun bir zoraki "vesayet" tarihine karşı direniyor. Çıkarıcılar, örneğin kauçuk çıkaranlar da, kendi kolektif bakış açılarını bağımsız şekilde ortaya koyuyorlar. İki grubun da gönülleri, Amazon'un onların dışlanmasıyla ve tarihsel olarak tahakküm kuran politik ve ekonomik güçlere daimi olarak boyun eğdirilmesiyle "kurtarıldığı"nı görmeye el vermiyor. Hecht ve Cockburn'un ifade ettikleri gibi, "Kauçuk çıkaranlar, çıkarılabilir reservler için hayatlarını, borçlarını ödeyene kadar köle gibi çalışmak için riske atmamışlardır" (s. 202). "Amazon için yapılacak her program temel insan haklarıyla başlar: Bu orman halkının nesillerdir mesken tuttuğu topraklara el koyanlar tarafından uygulanan borç köleliğine, şiddete, esarete ve ölümlere bir son verilmelidir. Orman halkları, bireysel getirileri olan bireysel mallar olarak işlenen yerli toprakların ve çıkarılabilir reservlerin ortak mülkiyet ilkesiyle elde tutulduğunun yasal olarak tanınmasını istiyor" (s. 207).

Orman Halklarının İttifakı'nın 1989'da, Mendes cinayetinin işin önemini artırıp meseleyi uluslararası medyaya taşımasından kısa bir süre sonra Rio Branco'da yapılan ikinci Brezilya ulusal toplantısında, Brezilya devletinin *Nossa Natureza* denen en son politikasıyla gerilimli bir program formüle edildi. Doğayla ya da doğal çevreyle çok farklı bir birinci çoğul ilişki nosyonu ortaya koyan bu programın temeli, meseleyi orman halklarının, orman halkları için kontrol etmesiydi. Temel meselelerse yerli toprakların yerel halk-

31. Bundan sonraki göndermeler parantez içinde verilecek.

larca doğrudan kontrolü; çevre programıyla beraber geliştirilen bir tarım reformu; teknik ve ekonomik gelişim; sağlık destekleri; gelir artışı; yerel olarak kontrol edilen pazarlama sistemleri; sığır çiftçilerine, ticari tarıma ve sürdürülebilir olmayan tomrukçuluğa sağlanan mali teşviklerin sonlanması; borç köleliğinin sonlanması; ve polis koruması ile hukuki koruma idi. Hecht ve Cockburn bütün bunlara, çevre yıkımına, selim ya da habis, her türlü teknikçi çözümü reddeden bir "adalet ekolojisi" adını veriyor. Orman Halklarının İttifakı, kendilerinin ya da başkalarının bilimsel ya da teknik bilgisini reddetmez; daha ziyade, teknobilimsel söylem üzerinden yargılama hakkı bahşeden "modern" politik epistemolojiyi reddeder. Buradaki temel nokta, Amazon Biyosferi'nin kaçınılmaz şekilde kolektif bir insan/insan-olmayan varlık olmasıdır.[32] Adalet olmadan doğa da *olmaz*. Doğa ve adalet, maddi dünyada cisimlenen bu ihtilaflı söylemsel nesneler, ya birlikte var olacaklar ya da birlikte yok olacaklardır.

Burada kuram aşırı şekilde bedenseldir ve beden de kolektiftir; insan aktörler kadar insan olmayan organik ve teknolojik aktörler tarafından da oluşturulan tarihsel bir mamuldür. Aktörler, bir şeyler yapan, etki eden, *onlara benzemeyen* başka aktörlerle bir arada dünyalar kuran varlıklardır.[33] Bazı aktörler, örneğin bazı insani aktörler, diğer aktörleri kaynaklara –eylemlerinin zeminine ve matrisine– dönüştürmeye çalışabilirler; ama bu "insan doğası"nm dünyanın

32. Brezilya dışındaki Amazonlular da benzer sorunlarla karşı karşıya. Örneğin, Kolombiya'da, yerli halkların tarihsel topraklarından kovuldukları ulusal parklar bulunmaktadır; tomrukçulukla uğraşanlar ve petrol şirketleri parkların çok amaçlı kullanım politikası uyarınca girebilir buraya. Kuzey Amerikalılara da tanıdık gelmesi gereken bir meseledir bu.

33. Bu noktada bir kez daha, insan olan ve insan olmayan aktörlerin toplumsal statüleri üstünde duran Bruno Latour'la konuşmaktayım; onun ifadelerini elden geçiriyor, farklı yerlerde kullanıyorum. "Aktörü, başka bir aktör tarafından bir eylemin kaynağı kılınan her şey için kullanıyorum. Hiçbir şekilde insanlara mahsus bir şey değildir. İrade, ses, özbilinçlilik ya da arzu gibi şeyleri de ima etmez." Latour, insan olmayan aktörlere (sözcüklerle ya da başka bir şekilde) insanmışlar gibi "figür vermenin" göstergesel bir işlem olduğunu söyleyerek önemli bir noktaya temas eder; figüre dayanmayan nitelendirmeler de pekâlâ mümkündür. Aktörlerin birbirlerine benzemeleri ya da benzememeleri, onları toplumsal etkileşimin ortak alanına sıkıca yerleştirmekle açılan ilginç bir sorundur. Bruno Latour (1994).

geri kalanıyla girdiği zorunlu bir ilişki olmadığından, böyle bir hamleye karşı çıkılabilir. İnsan olsunlar ya da olmasınlar, diğer aktörler indirgemeciliğe direnirler. Tahakküm güçleri, diğer aktörleri çivileme projelerinde bazen ciddi ciddi başarısızlığa uğrar; insanlar da bu başarısızlığı daha da artırmak için pekâlâ çalışabilirler. Toplumsal doğa, benim yapay doğa dediğim bağdır. Ormanın insan "savunucuları", bir cennet bahçesinde yaşamadılar, yaşamıyorlar; iddialarını, her zaman tarihsel ve heterojen olmuş toplumsal doğa bağındaki bir düğümden eklemlerler/dile getirirler. Ya da belki de, ben ve benim gibi insanlar, böyle bir bağ içinden temsiliyet politikasının yerine geçebilecek bir eklemlenme politikasını öykülüyoruzdur. Böyle bir kurmacanın, Amazonluların, yağmur ormanlarını ve oradaki insani ve insani olmayan yaşam biçimlerini savunmak için girilen bir ittifakın çıkarlarına uygun olarak dahil olmayı isteyecekleri bir kurmaca olup olmadığını öğrenmek bizim sorumluluğumuzdur – çünkü açık ki, biz Kuzey Amerikalılar, Avrupalılar, Japonlar ve diğerleri, sanki isteğimiz dahilinde olsun ya da olmasın, Amazon'daki ölüm kalım mücadelesinin oyuncuları değilmişiz gibi uzaktan uzaktan izleyemeyiz olup biteni.

Tropik yağmur ormanlarıyla ilgili, 1989 Noel'inde pazarlanan başka bir kitabın, bir macera yolculuğu olan *Amazon'u Koşmak*'ın (1989) yazarı Joe Kane, *Ormanın Kaderi* hakkında yazdığı eleştiri yazısında,[34] bahsi geçen meseleyi, özellikle çevrecilik ve koruma sorularıyla ilişkili olarak genel anlamda temsiliyet politikalarına karşı çıkışımın ardında neler yattığını daha keskin ve net bir biçimde ortaya çıkaran bir şekilde gündeme getirir. Toplumsal doğanın ya da sosyalist ekolojinin, toprağın ve diğer organizmaların açgözlülükle sömürülmesine neden olan ABD'deki ulusal ormanların çok yönlü kullanım politikalarından çok da farklı olmayabileceğinden kaygı duyan Kane, basit bir soru sormuştu: "Jaguar adına kim konuşacaktır?" Şimdi, jaguarların –ve şempanzenin ve Hawai sümüklüböceğinin ve benekli baykuşun ve başka pek çok dünyalının– hayatta kalmasını önemsiyorum. Hatta çok önemsiyorum; o kadar ki,

34. Kane'in eleştirisi Şubat 1990'da *Voice Literary Supplement*'ta çıktı ve Hecht ve Cockburn da yine *Voice Literary Supplement*'ın bir sonraki sayısında (s. 26) "Tarihsel Olmak" başlığı altında yanıt verdiler.

şayet jaguarlar ve pek çok başka insani ve insani olmayan yaşam biçimi yok olup giderse bundan bilhassa benim ve benim toplumsal gruplarımın (ama sadece bunların değil) *sorumlu* olacağını düşünüyorum. Ama Kane'in sorusu çok temel bir düzeyde bana yanlış geliyordu. Neden sonra anladım sebebini. Sorusu, tam da kürtaj karşıtlarının sorusu gibiydi: Cenin adına kim konuşacaktır? İki soruda da hatalı olan nedir? Kültürel çalışmalar olarak bilim çalışmaları açısından nasıl bir önem taşımaktadır?

Jaguar adına kim konuşacaktır? Cenin adına kim konuşacaktır? İki soru da, politik bir temsiliyet göstergeseline dayanır.[35] Doğuştan dilsiz olup sürekli olarak bir vantriloğun hizmetlerine ihtiyaç duyan ve vantriloğunu hiçbir zaman azledemeyecek olan temsil nesnesi ya da zemini, her iki durumda da temsilcinin en sevgi dolu hayalinin gerçekleşmesidir. Marx'ın biraz farklı bir bağlamda söylediği gibi, "Onlar kendilerini temsil edemezler; temsil edilmeleri gerekir."[36] Ancak politik bir temsiliyet göstergeselliği için, doğa ve doğmamış cenin, epistemolojik açıdan, ezilen yetişkin insanlardan daha bile iyidir. Bu temsilin etkinliği, uzaklaştırma işlemine bağlıdır. Temsil edilenin, çevresinden ve söylemsel ve söylemsel olmayan kurucu bağlardan koparılması ve temsilcinin yetkili/yaratıcı alanına taşınması gerekir. Gerçekten de, bu sihirli işlemin sonucunda, artık temsil edilen "doğal" nesneye "yakın" olanların –bizim durumumuzda, hamile kadınların ve orman halklarının– güçleri ellerinden alınmış olur. Jaguar da cenin de kolektif bir varlıktan çekip çıkarılıp belirli bir türden nesneler –vantriloğa daimi bir yetki veren bir temsil pratiğinin zemini– olarak yeniden kuruldukları başka bir kolektife taşınırlar. Vesayet ebedi olacaktır. Temsil edilen, eylemin alıcısı olarak kalıcı bir statüye indirgenir, birbirine benzemeyen ama bağlantılı toplumsal ortakların eklemlenmiş pratiklerinde bir aktör olarak alınmaz asla.

35. Ceninin temsil politikalarıyla ilgili olarak yaptığım tartışma, hamilelikte sorumluluk ve üreme özgürlüğü ve sınırlaması hakkındaki yirmi yıllık bir feminist söyleme dayanır. Bu makalenin can alıcı savları için bkz. Jennifer Terry (1989); Valerie Hartouni (1991) ve Rosalind Pollack Petchesky (1987).

36. *Louis Bonaparte'ın On Sekizinci Brumaire'i*. Edward Said'de (1978) epigraf olarak alıntılanmıştır.

Hamile kadınlar ve yerel halk gibi temsil edilen nesneleri bir zamanlar kuşatan ve idame ettiren her şey, ya basitçe gözden kaybolur ya da dramaya agonist olarak dahil olurlar. Hamile kadınlar, örneğin, *hukuken* ve *tıbben* –iki kudretli söylem alanı– "anaç ortam" olup çıkarlar (Hubbard 1990). Hamile kadınlar ve yerel halk, söylemsel olarak, karşıt "çıkarlara" sahip varlıklar olarak yeniden kurulduklarından jaguarlar ya da ceninler "adına konuşmaktan" *en uzak* şeylerdir. Ne kadın ne cenin, ne jaguar ne Kayapo yerlisi, temsiliyet dramasında bir oyuncu olabilmiştir. Bazıları temsil edilirken diğerleri de temsil edilen nesnenin, çoğunluk tehdit içeren, ortamı olur. Kalan *tek* aktör sözcüdür, temsil edendir. Orman, beraberce oluşturulan bir toplumsal doğadaki koruyucu kabuk değildir artık; kadının, kendi şahsı ve içinde taşıdığı ama ondan *farklı olan* diğer toplumsal aktörün müstakbel şahsı açısından can alıcı önemde olan bir toplumsal ilişkiselliğin hassas ve mahrem diyalektiğinde bir rolü yoktur artık.[37] Liberal temsiliyet mantığı uyarınca ceninin ve jaguarın onlara en yakın her kimse tam da ondan, yani "çevreleri"nden, korunması gerekir. Yaşam ve ölüm üzerindeki iktidar, epistemolojik olarak kendi çıkarını en az düşünen vantriloğa devredilmelidir ve bütün bunların yaşam ve ölüm üzerindeki iktidara dair *olduğunu* hatırlamak da can alıcıdır.

Modernlik miti dahilinde, rekabet halindeki çıkarların karşısında bilimci gibi tarafsızlığını kaybetmeden ve aşırı yakınlıktan kirlenmemiş kalabilen biri daha var mıdır? Gerçekten de, bilimci, doğanın, yani doğuştan ve kalıcı olarak dilsiz nesnel dünyanın, avukattan, yargıçtan ve ulusal kanun koyucudan daha mükemmel bir

37. Marilyn Strathern, Melanezyalıların çocukluklarını, Batılılar gibi başkalarının toplumsallaştırmasıyla tam bir insan olarak inşa edilecek bir kaynak olarak değil de "çoklu ötekilerin sonlanmış eylemlerinin havuzu" olarak gördüklerini belirtir. Marilyn Strathern, "Şeylerin Arasında: Bir Melanezya Uzmanının Yapıbozumcu Feminizm Üzerine Yorumu", yayımlanmamış elyazması. Batılı feministler, üretimciliğin/üremeciliğin, kaynağı edilgen, teknolojiyi etkin olarak gösteren bir mantığı olan baskın kültürel çerçevesini reddeden bir hamilelik fenomenolojisi ortaya koymaya çabalamaktadırlar. Bu çabalar dahilinde, kadın-cenin bağı, aktörlerinin liberal bireyler değil de liberal olmayan toplumsal şahısların (tekil ve çoğul) da dahil olduğu karmaşık kolektifler olduğu daha geniş bir ağ dahilinde yer alan bir ilişkisellik düğümü olarak yeniden biçimlendirilir. Ekofeminist söylemde de benzer yeniden biçimlendirmeler göze çarpar.

temsilcisidir. Erkek ya da kadın olması çok fark etmez, soğukkanlı mesafesi en büyük erdemidir; söylemsel olarak kurulmuş, yapısal olarak toplumsal cinsiyetli bu mesafe, mesleki ayrıcalığı olan yaşam ve ölüm hakkına tanıklık etme iktidarını meşrulaştırır. Edward Said *Şarkiyatçılık*'ı bir Marx alıntısıyla açtıktan sonra, Benjamin Disraeli'nin *Tancred*'inden bir alıntı yapmıştı: "Doğu, bir meslektir." Bu ayrı, nesnel dünya –toplumsal olmayan doğa– bir meslektir. "Doğa" da "Şark" da bilimcilerin ve Şarkiyatçıların kurucu pratiklerinin *ürünleridir* ürünleri olmasına da, Şark'ın Şarkiyatçı'nın temsil pratiklerini haklılaştırması gibi doğa da bilimcinin mesleğini meşrulaştırır.

Bilim çalışmalarında epey dikkat çeken tersine çevirmelerdir bunlar. Bruno Latour, bilimcilerin bilgilerinin nesnel statüsünü tesis etmelerini sağlayan ikili temsiliyet yapısının bir taslağını çıkarır. İlkin, işlemler, görseller ya da yazılım [*inscription*] aygıtları denen başka araçlarla yeni nesneler şekillendirilir, müttefikler seferber edilir. Sonra, bilimciler, daha yeni şekillendirdikleri ya da bilim dedikleri çatışmalı alanda müttefik olarak saflarına dahil ettikleri dilsiz nesnelerin ağzından konuşmaya başlarlar. Latour, eyleyiciyi, temsil edilen olarak tanımlar; nesnel dünya, sadece temsiliyet işlemleri sayesinde eyleyici olarak *görülebilir* (Latour 1987: 70-4, 90). Yazarlık, temsil edilen için bağımsız nesne statüsü talebinde bulunsa bile, temsilcide kalır. Bu ikili yapıda, temsiliyetin aynı anda hem göstergesel hem de politik olan muğlaklığı göz kamaştırıcıdır. İlk olarak, yazılım aygıtları üstünden iş gören bir ikame zinciri, onları kirleten bağlamlarından koparılan ve biçimsel soyutlamalarla adlandırılan ("cenin") "nesneler"de iktidarı ve eylemi yeniden konumlandırır. Daha sonra, bu yazılımların okuru, uysal seçmen kitlesi, yani nesneler adına konuşur. Pek de hayat dolu bir dünya değildir bu ve nihayet, bütün aygıtın çıkarlarına hizmet ettiği iddia edilen jaguarlara da pek bir şey sunmaz.

Bu makalede, aktörleri ve eyleyicileri farklı bir biçimde görmemiz –ve dolayısıyla dünyadaki önemli mücadeleler dahilinde bilimcileri ve bilimi farklı bir biçimde konumlandırmamız– gerektiğini savunmaktayım. Yapılanmış ve yapılandıran bir eylem alanında bir şeyler yapan kolektif varlıklar olarak eyleyiciler üzerinde durdum; meselenin çerçevesini de, temsiliyetten çok eklemlenme-

ye göre çizdim. İnsanlar, kendilerine ve diğer oyunculara işaret etmek için adlar kullanır ve bu adları kolaylıkla şey zannederler. Aynı insanlar, yazılım aygıtlarının izlerinin adlar gibi olduğunu da –yani yazılımları ve şeyleri ikame ve tersine çevirme dramalarına dahil edebilecek şekilde şeylere işaret ettiklerini de– düşünürler. Ama bence, şeyler, adların, hep elden kaçsalar da önceden paketlenmiş göndergeleri değillerdir. Diğer aktörler, bundan daha hilekârdır. Eklemle(n)me pratiklerinde sınırlar, geçici, hiçbir zaman tamamlanmayan şekillere girerler. Eklemlemelere dahil olmuş, soyulmamış insan ve insan olmayan eyleyicilerden beklenmedik bir şey çıkma potansiyeli –yeni bir şey meydana getirme [*generation*] potansiyeli– teknobilimi hem güçlendirir hem de ona ayak bağı olur. Batılı filozoflar bazen, adların yetersizliğini bütün temsillerde bulunan "olumsuzluğu" vurgulayarak dikkate alırlar. Bu da bizi Spivak'ın makalenin başında alıntılanan, hiçbir zaman arzulamadan edemeyeceğimiz ama sahip olamayacağımız –ya da temsil edemeyeceğimiz, çünkü ne de olsa temsil, pasif bir kaynağa, yani sessiz nesneye, soyulmuş eyleyiciye sahip olmaya dayanır– önemli şeylerle ilgili sözüne geri götürür. Ama belki de insanlarla ve insan olmayan varlıklarla, bizim için her zaman (diğer göstergesel, yani "anlamlı" dolayımların yanında) dil tarafından dolayımlanacak olan toplumsal bir ilişki dahilinde "eklemlenebiliriz". Gerçi bize benzemeyen ortaklarımız için eylem, bizim dilsel bakış açımızdan "farklı", belki de "olumsuz" görünecek ama kolektifin üretken yaratıcılığı [*generativity*] açısından can alıcı önemde olacaktır. Toplumsal doğanın *gerçekliğine* ve dolayısıyla nihai *temsil edilemezliğine* itimat etmemi sağlayan ve temsiliyet ve nesnellik öğretilerine şüphe ile bakmama yol açan şey, diğer aktörlerin boş mekânı, karar verilemezliği, kurnazlığıdır, bu "olumsuzluktur".

Benim kaba nitelendirmelerim, "nesnel dünya"yla ya da "doğa"yla sonuçlanmasa da kesinlikle *dünya* üzerinde ısrarla durur. Bu dünya her zaman, insanların bakış açılarından, "konumlu bilgiler" üzerinden (Haraway 1988, 1991) eklemlenmelidir. Bu bilgiler bilim dostudur ama tarihten kaçan ters çevirmeler için ve eklemlemelerin nasıl yapıldığına dair, ya da bu eklemlemelerin politik göstergeseline dair, diyelim, bir hafıza kaybı için temel teşkil etmezler. Bence dünya tam da temsiliyet ve bilimsel nesnellik öğretilerinde

kaybolan şeydir. Jaguarları, ve birbirleriyle özdeş olmasalar da örtüşen iki grup olan orman halkları ve çevrebilimciler de dahil olmak üzere başka aktörleri de, umursadığım *içindir ki* Joe Kane'in sorusunu reddediyorum. Bilim üzerine çalışan bazı akademisyenlerin, kendi inşacı formülasyonlarını eleştirmekten ödleri kopuyor çünkü tek seçenek, gerici bir tür doğaya ve felsefi realizme "geri dönüş" gibi görünüyor.[38] Ama herkesten önce bu akademisyenlerin "doğa"nın ve "realizm"in tam da temsil pratiklerinin sonucundan ortaya çıktıklarını bilmeleri gerekir. "Geri" gitmemiz gereken –tam da bu akademisyenlerin halihazırdaki Batılı akademik pratik içinde ifade edilebilir kıldıkları bir yapay toplumsal doğa içinden ve dahilinden– doğa değil, *başkayerdir*. Bu bilgi kurma pratiği, başka pratiklere, doğa fetişleri olarak cenin ya da jaguara ve onların vantriloğu olarak uzmana dair olmayan "yaşam taraftarı" ["*pro-life*"] biçimlerde eklemlenebilir.

Yolumuzu biraz uzattıksa da bu sayede toprakları üzerinde yeni bir hidroelektrik barajı yapılmasına karşı gösteri yapan kabile üyelerini videoya alan Kayapolu adama daha hazırlıklı şekilde dönebi-

38. "Doğaya geri dönme" söylemiyle ilgili olarak bkz. Toplumsal Bilim Çalışmaları Cemiyeti'nin (Society for the Social Study of Science: 4S) Güz 1990 tarihli haber bülteni *Technoscience* 3, no. 3, s. 20, 22. 4S Ekim buluşmalarındaki bir oturumunun başlığı "Doğaya Geri Dönüş"tü. Malcolm Ashmore'un, "Düşünümsel Bir Eyleyici Sosyolojisinde Geriye Dönmek Yoktur" başlıklı bildirisinin özeti, diğer katılımcıların pek de umut vaat etmeyen "Doğa'ya (ya da Toplum'a ya da Benliğe) geri dönmeme yolları" yerine "geriye dönmeye karşı tam kapsamlı sigorta" önerir. Bütün bunlar, 4S akademisyenlerinin, son on yılın o pek verimli araştırma programlarının çıkmaz sokaklara mı vardığıyla ilgili yaşadıkları güven krizi bağlamında olup bitmektedir. Ve gerçekten de çıkmazdadırlar. Batılı akademisyenlerin, fantastik bir doğaya "geri dönmek"le ilgili olarak yaşadıkları metinsel dehşetteki apaçık kadın düşmanlığıyla ilgili yorum yapmayacağım. (Bu fantastik doğayı bilim eleştirmenleri "nesnel" doğa olarak biçimlendirir. Edebi akademisyenler aynı korkunç tehlikeleri biraz daha farklı biçimlendirir; her iki grup için bu doğa bariz şekilde toplumsal-öncesidir, ucube bir insan olmayan varlık ve kendi kariyerleri için bir tehdittir.) Bu yeniyetme oğlanların anlatılarında doğa ana her zaman, yeni bireyleşmiş kahramanı boğmak için bekler. Bu acayip annenin kendi yaratısı olduğunu unutur; bu unutma, bu tersine çevirme, bilimsel nesnellik ve "fanus altında cennet bahçesi" olarak doğa ideolojisinin temelini oluşturur. En iyi (ve en düşünümsel) bilim çalışmalarından bazılarında hâlâ incelenmeyi bekleyen bir rol de oynar. Kuramsal bir toplumsal cinsiyet analizi, bu düşünümsel görev açısından vazgeçilmezdir.

liriz şimdi. National Geographic Society, *Discover* dergisi ve Gulf Oil –ve felsefe ve sosyal bilimin önemli bir kısımı– adamın, ilkel ile modern arasındaki sınırı iki defa geçtiğini düşünmeye iter bizi. En son teknolojiyi kullanmasıyla görülen temsil pratiği onu modernin diyarına yerleştirir. O halde adam eğlenceli bir çelişkiyle meşguldür – modern olmayan bir yaşam biçiminin, onunla bağdaşmayan modern bir teknoloji aracılığıyla korunmasıyla. Ancak, politik bir eklemlenme göstergeseli perspektifinden bakıldığında, adam pekâlâ da insanlarla insan olmayan varlıklar arasında yeni bir kolektif devşiriyor olabilir, bu örnekte Kayapolardan, video kameradan, topraktan, bitkilerden, hayvanlardan, yakındaki ve uzaktaki takipçilerden ve başka bileşenlerden oluşan bir kolektif; ama ihlal edilen bir sınır yoktur. Yaşam biçimi için, modern değildir (doğaya daha yakındır) denemez; kamera da modern ya da postmodern (toplumda) değildir. Bu kategorilerin artık anlamlı gelmemesi gerekiyor. Doğanın ve toplumun olmadığı yerde, aralarındaki sınırın ihlalini temsil etmekten alınacak bir haz, bir eğlence de olmayacaktır. Doğa dergileri için kötü haberse de uygunsuz/laşmış ötekiler için bir kazanımdır bu.

Videoya çekme pratiği böylelikle masum hale gelmiyor ya da ilgi çekiciliğini kaybetmiyor ama anlamlarına daha farklı şekilde, vuku bulan kolektif eylem türleri ve Amazon'da yaşamayan bizler gibi başkaları üzerinde bulundukları talep açısından yaklaşılması gerekiyor. *Hepimiz*, çaprazlamasına iç içe geçmiş sınır bölgelerindeyiz, yeni eylem ve sorumluluk biçimlerinin, türlerinin dünyanın bağrında geliştiği bilinç eşiğine ait alanlar içindeyiz. O kamerayı kullanan adam, ahlaken ve epistemolojik olarak, bizden ve ormanın savunulması için bir araya gelmeleri için kaseti izleteceği orman halkından diğer insanlardan pratik bir talepte bulunuyor. Yaptığıyla –orman halkının belirlediği koşullar altında– daha fazla eklemlemeye davet ediyor bizi. Artık Nesne olarak temsil edilmeyeceklerse bunun nedeni, kendilerini "modern" terimlerle Özne olarak temsil edecekleri çizgiyi geçmiş olmaları değil, kudretli şekillerde eklemli kolektiviteler oluşturmalarıdır.

1990 Mayısı'nda, Peru Amazonu'ndaki, vaktiyle kauçuk sayesinde hızla gelişip zenginleşen Iquitos şehrinde bir haftalık bir toplantı yapıldı. COICA, Amazon'un Yerli Halklarının Koordinasyon Kurumu, (Amazonları kapsayan bütün uluslardan) orman halkları-

m, dünya genelinden çevreci grupları (Greenpeace, Friends of the Earth, Rain Forest Action Network, vb.) ve medya kuruluşlarını (*Time* dergisi, CNN, NBC, vb.), "Amazon ormanını korumak için çalışabileceğimiz ortak bir yol bulmak" için bir araya getirdi (Arena-DeRosa 1990: 1-2). Yağmur ormanlarını koruma meselesi, mecburen ortaklaşa ele alınan bir insan hakları-ekoloji meselesi olarak ortaya kondu. Yerli halkların temel talebi, kendi memleketlerini ilgilendiren *her türlü* uluslararası müzakerenin parçası olmaktı. Bir ülkenin borçlarının silinmesine karşılık çevresel yatırımlar yaptırılması meselesi, sıklıkla münakaşaların odağında yer alıyordu, özellikle bankalar, dış koruma grupları ve ulusal devletlerin kendi aralarındaki pazarlıklar sonucunda yerli grupların kendi hükümetleriyle yaptıkları anlaşmalara göre daha kötü duruma düştükleri vakalarda. Münakaşanın sonunda bir teklif ortaya çıktı: Borçların silinmesine karşı çevresel yatırımlar yapılması yerine, orman halkları yerli halkın kontrolündeki topraklar için borçların silinmesini destekleyecekti; bu anlaşmada yerli halktan olmayan çevreciler, "yağmur ormanının belirli bölgelerinin korunması için plan geliştirme konusunda yeniden tanımlanan bir rol" oynayacaklardı (Arena-DeRosa 1990). Yerli çevreciler de garip "etnobilimler"i için değil *bilgileri* için itibar göreceklerdi.

Bu eylem yapısında hiçbir şey, bilimcilerin ya da jaguarları umursayan diğer Kuzey Amerikalıların eklemlemelerini devre dışı bırakmaz; ancak iktidar örüntüleri, akışları ve yoğunlukları pek tabii ki değişmiştir. Eklemlemenin yaptığı tam da budur; her zaman, masumiyetten uzak, itiraz edilebilir bir pratiktir; taraflar tüm zamanlar için bir kerede seçilmez. Vantrilokluk yoktur burada. Eklemleme, iş yapmak demektir ve başarısızlıkla sonuçlanabilir. Bu meseleleri bilişsel, duygusal ve politik olarak önemseyen bütün insanlar konumlarını, yerli halktan ve diğer insan aktörler kadar insan olmayan aktörlerden de oluşan yeni bir kolektif tarafından sınırlanan bir alan dahilinde eklemlemeli, ortaya koymalılar. Bilgi üreten ve dünya kuran pratiklerin doğmakta olan bir kolektifte bir araya gelmesi, üstlenme ve bağlılıkla mümkün olur, bunların geçersiz kılınmasıyla değil. Yeni Dünya'da konumlu bilgidir bu; ortak yerler üzerine kuruludur ve beklenmedik dönüşler yapar. Şu ana kadar büyük petrol şirketleri, bankalar ve tomrukçu çıkar odakları bu tür bil-

giye sponsor olmamışlardır. Kuzey Amerikalılar, Avrupalılar, Japonlar ve diğerleri için, yağmur ormanlarındaki ve dünya denen göstergesel mekânın pek çok başka yerindeki insanlara ve insan olmayan varlıklara eklemlenerek yapılacak bunca işin olmasının sebeplerinden biri tam da budur.

B. Dış Uzay/Mekân: Dünyadışı

Yabancı "Birinci Dünya"nın sakinleri için önlem alıcı bir egzersiz yaparak dünyada çok fazla vakit geçirdiğimiz için, göstergesel dörtgenin kalan üç çeyreğini hızlı geçmemiz gerekecek. Şimdi, başkayere yolculuğumuzun seyrinin nasıl olacağını görmek için bir konu(m)sal ortakyerden ötekine, dünyadan uzaya geçiyoruz

Ekosistem dediğimiz şey, her zaman belirli bir türdendir, ılıman bir otlak olabilir, örneğin, ya da tropik bir yağmur ormanı. Geç kapitalizmin ikonografyasında Jane Goodall bu türden bir ekosisteme gitmemiştir. "Tanzanya'nın vahşi doğası"na, yani kovulmuş olduğu ve nasıl hayatta kalınacağını öğrenmek için şimdiki sakinleriyle hemhal olmak üzere geri döndüğü esas bahçeyi hatırlatan mitik bir "ekosistem"e gitmiştir. Bu vahşi doğa, hayalvari niteliğiyle "uzay"a benzer bir yerdi ancak Afrika'nın vahşi doğası, kesif, nemli, cismani, temasları yakın ve yoğun olan duyarlı yaratıklarla dolu olarak kodlanmıştır. Buna karşın, dünyadışı baştan aşağıya genel olarak kodlanmıştır; sınırlı yerküreden, ekosistemin tam tersi olan, basitçe uzay denen yere kaçışla ilgili bir şeydir. Uzay, "insanoğlunun" dünyadaki kökleriyle değil "onun" [*"his"*] geleceğiyle ilgili bir şeydir – selamet tarihinin iki kilit allokronik zamanı. Uzay ve tropikal bölgeler, Batılı tahayyüllerin iki ütopik konu(m)sal figürüdür ve bu figürlerin karşıtlık teşkil eden özellikleri, dünyevi hayatı sözümona ikisinin de dışında olan yaratığın, modern ya da postmodern insanoğlunun, kökenlerini ve ereklerini diyalektik olarak belirtir.

"Uzay" denen bu soyut yere yaklaşan ilk primatlar maymunlardı. Bir al yanaklı maymun, 1949'da 83 mil yukarı yapılan bir uçuştan sağ çıkmıştı. Jane Goodall da, daha sonra 1965 yılında National Geographic kanalı izleyicisine takdim edilecek olan Gombe Ulusal Parkı şempanzeleriyle karşılaşıp onları adlandırmak için "Tanzanya'nın vahşi doğası"na 1960'ta gitmişti. Ne var ki, 1960'larda dik-

katleri üzerlerine çekmek için yarışan başka şempanzeler de vardı. 31 Ocak 1961'de, Amerika Birleşik Devletleri'nin uzaya insan çıkarma programının parçası olarak, Haziran 1945'teki ilk atom bombası patlamasına sahne olan Alamogordo, New Mexico'dan arabayla 20 dakika uzaklıktaki Holloman Hava Kuvvetleri Üssü'nde eğitim alan şempanze HAM, yörünge altı bir uçuş yapmıştır (Resim 8). HAM'in adı ister istemez, Nuh'un en küçük ve siyahi olan tek oğlunu akla getirir. Ama bu şempanzenin adı daha farklı türden bir metinden gelir. Adı, onu fırlatan bilimsel-askeri kurumun, *H*olloman *A*ero-*M*edical'ın kısaltmasıdır; ve HAM, modern bilimin doğum güzergâhını izleyen bir kavis –parabol, konik kesit– yapmıştır. HAM'in parabolik güzergâhı, pek çok noktasında Batı biliminin tarihini hatırlatır. Yerçekiminden kaçamayan fırlatılmış bir cismin güzergâhı olan parabol, modernliğin kökenlerinin ilk mitik ânında, cisimlerin



Resim 8. HAM, başarılı Mercury Projesi fırlatışından sonra kurtarma gemisi *Donner*'daki koltuğunda serbest bırakılmayı bekliyor. Henry Burroughs'un fotoğrafı.

nicelendirilemeyen duyumsal özellikleriyle sayılabilir matematiksel niteliklerinin bilimsel bilgide birbirinden ayrıldığı o anda, Galileo'yu üzerinde en çok düşündüren şekildi. Parabol, balistik silahların aldığı yolu tarif eder ve varoluşçuların 1950'lerdeki yazılarında "insanoğlu"nun kötü yazgılı projelerinin metaforu olarak karşımıza çıkar. Thomas Pynchon'un *Yerçekiminin Gökkuşağı* (1973) kitabında, İkinci Dünya Savaşı sonunda Roket Adam'ın aldığı yolun izini çıkarır parabol. İnsanın dublörü olarak görülen HAM, yörünge altı uçuşunda uzayın ancak sınırına gidebilmiştir. Dünyaya döndüğündeyse artık bir adı vardı. Başarıyla sonlanan uçuşundan önce sadece #65 olarak tanınıyordu. Şayet, Soğuk Savaş'ın doğumla alay eden resmi diliyle söylersek, hareketin "durdurulması"* gerekseydi, harekâtın başındakiler, halkın, insan olmasa da ünlü ve isim sahibi olan bir astronotun ölümüne üzülmesini istemiyorlardı. İşin aslı #65'in, onunla ilgilenenlerin taktığı bir ismi vardı: Chop Chop Chang – diğer primatların katılmaya zorlandığı hayret verici ırkçılığı akla getiren bir isim.[39] Uzay yarışının vekil çocuğu, "insanoğlunun uzay fethindeki dublörü"ydü (Eimerl ve DeVore 1965: 173). İnsansı kuzenleri bu kapalı parabolik figürü, önce yörünge uçuşunun elipsinde, sonra da dünyanın çekiminden kurtulan açık yörüngelerde, aşacaktı.

Kapsayıcı arayüzleme teknolojileriyle donanmış HAM, insan kuzenleri ve maymun meslektaşları, Soğuk Savaş ve uzay yarışı boyunca erkekliğin yeniden tesis edilme sürecinin bir parçası olmuşlardır. *Boşluktaki Kahramanlar* (*The Right Stuff*, 1985) filmi, birinci kuşak insan astronotların, görevlerinin maymun kuzenlerince de gerçekleştirildiğini anladıklarında incinen gururlarıyla nasıl başa çıktıklarını gösterir. Bu astronotlar ve şempanzeler, Mercury ve

* Burada kullanılan İngilizce sözcük, "aborted", kürtaj anlamına da gelir. –*ç.n.*

39. *Time*, 10 Şubat 1961, s. 58. HAM'in fotoğrafının altındaki yazı şöyleydi: "Chop Chop Chang'dan No. 65'e, oradan da öncü bir role." HAM'in uçuşu ve Holloman şempanzelerinin eğitimi için bkz. Weaver (1961) ve *Life Magazine*, 10 Şubat 1961. *Life*'ın başlığı, "Ormanlardan Laboratuvara: Astroşempanzeler" idi. Bu şempanzelerin hepsi de Afrika'da yakalanmıştı; bu da başka pek çok şempanzenin bebek "hasat"ında öldüğü anlamına geliyordu. Astroşempanzelerin diğer şempanzelerin arasından seçilmesinin nedenlerinden biri "yüksek IQ" idi. Hepsi iyi bilimcilerdi.

Apollo projelerinin ve ardıllarının abartılı tanıtımlarının medyada düzenli olarak yer almasıyla birlikte, jet uçaklarının eski test pilotlarının erkekçil, ölüme kafa tutan ve beceri gerektiren kahramanlıklarının modasının geçtiği aynı Soğuk Savaş sahnesine düşmüşlerdir. Şempanze Enos, 29 Kasım 1961'de dünya yörüngesinde tamamıyla otomatik olarak yürütülen bir uçuş gerçekleştirdiğinde, ileride dünyanın yörüngesinde turlayacak ilk Amerikalı astronot olacak olan John Glenn, kendini savunur şekilde "astronotların şemponotlara karşı üstünlüğüne inanarak geleceğe baktığını" belirtmişti. *Newsweek*, Glenn'in yörüngede 20 Şubat 1962'de yaptığı uçuşu, "John Glenn: Hatasız Çalışan Bir Makine" başlığıyla duyurmuştu.[40] İnsansılık hattının iki tarafından Sovyet primatlar da ABD'li kardeşleriyle dünyadışı yörüngede bir yarışa tutuşmuşlardı. Uzay gemileri, kayıt ve izleme teknolojileri, hayvanlar ve insanlar, bir savaş, bilim ve popüler kültür tiyatrosunda bir araya gelmişlerdi.

Henry Burroughs'un, etrafında olup bitene etkin olarak katılan, ilgili ve zeki HAM'i, onu destek sisteminden kurtaran beyaz, laboratuvar giysili insanın ellerini izlerken gösteren ünlü fotoğrafı, yirminci yüzyılın sonlarında insanlarla maymunları birbirine bağlayan anlam sistemlerine ışık tutmuştur (Weaver 1961). HAM, uzayın soğuk matrisinde/rahminde doğan mükemmel çocuktur. *Time*, şemponot Enos'u "elektronik işlemeli bir beşik gibi duran destek ünitesine yerleşmiş" olarak tasvir ediyordu.[41] Enos ve HAM, teknikçi bir otomat ile erkekçil otonomi hayallerinin arayüzünden dünyaya gelen siborg yenidoğanlarıydı. Uzaktan ölçüm yapmak üzere yerleştirilen bir şempanzeden, uzay programı uyarınca dünyadan fırlatılan insanın bu dublöründen daha ikonik bir siborg olamazdı; bütün bunlar olurken ormandaki türdeşi "kendiliğinden gelişen bir güven jestiyle", "insanoğlunun ekolojik yapıdaki yerini" gösteren bir Gulf Oil reklamında Jane adındaki bir bilim kadınının elini tutuyordu. Zaman ve mekânın bir ucunda, yaban hayattaki şempanze, stres altındaki, ekolojik bakımdan tehdit edilen ve tehdit oluşturan modern insan için iletişimi modelliyordu. Diğer ucunda ise dünyadışı şempanze, nükleer savaş tehditi altındaki bir küresel bağlamda "enfor-

40. *Time*, 8 Aralık 1961, s. 50; *Newsweek*, 5 Mayıs 1962, s. 19.
41. *Time*, 8 Aralık 1961, s. 50.

masyon çağı"nın toplumsal-teknik sistemlerinin olanaklı kıldığı bir geleceğe atılan postmodern insanın ormandan da şehirden de kaçmasına izin veren toplumsal ve sibernetik iletişim sistemlerini modelliyordu. Stanley Kubrick'in *2001: Uzay Macerası*'mn (*2001: A Space Odyssey*, 1968) sonundaki, uzayda ilerleyen cenin imgesi, filmin başında silah kullanan maymunlarla başlayan keşif yolculuğunu tamamlamıştır. Kendinden geçerek tarihin dışına çıkma sürecinde kendi kendini yaratan, yeniden doğmuş insanoğlunun projesi, kendini ileri fırlatmasıydı bu. Soğuk Savaş, simüle edilmiş nihai savaştı; nükleer kültürün medya ve reklam endüstrileri, paradigmatik yerliler ve yabancılar olan hayvanların bedenlerinde bu saf savaş haline uygun rahatlatıcı imgeler üretmiştir (Virilio ve Lotringer 1983).[42]

Soğuk Savaş'ın sonrasında, karşı karşıya olduğumuz nükleerciliğin sonu değil saçılımıdır. Bütün bu başarılardan sonra erişkin hayatını kafese kapatılmış olarak geçirdiğinden bihaber de olsak HAM'in fotoğrafında eğlendirici, hele hele öğretici pek bir şey bulamıyoruz. Bu yüzden, coşkulu mitik erkek kardeşlerimize, postmodern uzay adamlarına meydan okumak için olanaklı uygunsuz/laşmış ötekilerin ortaya çıkmasını sağlayabilecek başka bir siborg imgesine dönsek iyi olacak.

İlk bakışta, Birleşik Devletler'in Nevada nükleer test sahasında, 1987 yılında yapılan "Annelerin ve Başkalarının Günü" eyleminde nükleer karşıtı göstericilerin giydiği tişört, elektronik beşiğindeki HAM'in tam aksi gibi görünür (Resim 9). Ama biraz eşelendiğinde imgenin ve eylemin umut vaat eden göstergesel ve politik karmaşıklığı ortaya çıkar. Tişört basıldığında olayın adı henüz "Anneler Günü Eylemi" idi ancak planlamaya girişildikten kısa süre sonra bazı katılımcılardan itiraz sesleri yükseldi. Pek çokları için Anneler Günü, bir kadın eylemi için, en iyi ihtimalle, ikircikli bir zamandı. Ataerkil nükleer kültürün haddinden fazla yüklü cinsiyet kodlaması, erkekler hiçbir göstergesel uyumsuzluk olmaksızın tehlikeli savaş oyuncaklarıyla oynarken barışla ilgilenme işini çok kolaylıkla kadınlara bırakabiliyordu. Ardında ticari bir anlayış yatan ve zorunlu heteroseksüel üremeye birçok düzeyde destek veren Anneler Gü-

42. Ayrıca bkz. John Gray, "Postmodern Savaş", Yeterlilik Sınavı, Bilinç Tarihi, UCSC, 1988.



Resim 9. Eylem tişörtü. Bilgi ve tahliller için Nöel Sturgeon'a teşekkür ederim.

nü, herkesin gözde feminist bayramı değildi. Bu günü farklı anlamlar için yeni kullanımlara açmaya kararlı başkaları için ise annelerin ve onlar üzerinden de genel olarak kadınların, çocukları ve dolayısıyla da dünyayı askeri yıkımdan korumak gibi özel bir yükümlülükleri vardır. Onlar için, dünya metaforik olarak anne ve çocuktur, ve her iki figürasyonda da bir bakım ve doğum konusudur. Gelgelelim, bu eylemi kadınlar örgütlemiş ve düzenlemiş olsalar da, sırf annelerden oluşmak şöyle dursun sırf kadınlardan bile oluşan bir eylem değildi bu. Tartışmanın sonunda "Annelerin ve Başkalarının Günü" başlığı ortaya çıktı. Ama sonra, bazıları bunun anneleri ve erkekleri ima ettiğini düşündü. Annenin kadınla, kadının da anneyle aynı şey olmadığına dair sahip olunan ortak bilinci yeniden canlandırmak için feminist analiz bağlamında biraz bellek egzersizi yapmak gerekti. Günün gayelerinden biri, Anneler Günü'nü, erkeklerin dünyaya ve onun tüm çocuklarına bakmak gibi bir yükümlülükleri olduğunu belirtecek şekilde yeniden kodlamaktı. M. Bebek'in* ve onun çok tartışılan –ve eşitsiz olarak konumlanmış– anne ba-

balarının haber bültenlerine ve mahkemelere çıktığı günlerde, benim de katıldığım ve tamamen kadınlardan oluşan bir dayanışma grubu, bütün bu meselelerin ruhuna uygun olarak adını Vekil Ötekiler koymuştu. İnsanoğlunun dublörleri olmayan bu vekiller, farklı bir şekilde ortaya çıkmak, doğmak üzere hazırlanıyorlardı.

Başından itibaren bu olay, toplumsal adaleti ve insan haklarını, çevreciliği, militarizm karşıtlığını ve nükleer karşıtlığını birbirine bağlayan bir eylem olarak tasarlanmıştı. Tişörtün üzerinde bütün bu meselelerin çevrecilik şemsiyesi altında birleştirilmesinin mükemmel bir ikonunu görmek mümkün: "Bütün dünya", o bulutlarla kaplı, sevimli mavi gezegen aynı anda hem amniyotik evrende yüzen bir tür cenindir hem de bütün sakinleri için bir annedir, geleceğin tohumlarını taşıyan, geçmişi ve bugünü rahminde tutan bir anne. Ölümlü bedenlerin sığıntı maddesiyle filozofların ideal ebedi küresini bir araya getiren kusursuz küredir. Bu fotoğraf, modernliğin açmazını, Özne ile Nesne'nin, Zihin ile Beden'in ayrımını çözer. Ne var ki bütün bunlar içinde, en inançlı olanımızın bile kulaklarını tırmalayan bir ton duyulabilir. Böyle bir dünya, Doğa imgesi, ancak uydudaki bir kameradan elde edilebilirdi ki gerçekten de böyle olmuştur. Dünya adına kim konuşacaktır? Toprak ananın burjuva aile değerlerini onaylayan bu şipşak fotoğrafı, ticari ama sevgi dolu bir Anneler Günü kartı kadar etkileyicidir. Ama yine de *gerçekten* güzeldir ve bizimdir; odağını başka yere kaydırmak gerekir. Tişört, pek çok ehliyet devresinden, devrinden ve yer değiştirmesinden oluşan karmaşık bir kolektif varlığın bir parçasıdır. Sadece uzay yarışı ve bütün dünyanın militarize edilişinin ve ticarileştirilişinin bağlamında, bu imgeyi nükleer ve militarizm karşıtı olan ve dünyaya odaklanmış bir politikanın özel işareti olarak yeniden konumlandırmak anlamlı olacaktır. Bu yeniden konumlandırmayla diğer tınlamaları ortadan kalkmayacaktır ama sonuçlarına itiraz edilebilecektir.

Ben, Environmental Action'ın "bütün dünya"sını, bilimkurgu yazarı John Varley'in ve biyolog Lynn Margulis'in Gaia'sı gibi, indir-

* "M. Bebek", 1980'lerin ikinci yarısında Amerika gündemini işgal eden bir velayet davasına konu olan Melissa Stern'in takma adıdır. Davanın taraflarını M. Bebek'i vekil anne olarak doğurmuş olan ve doğumdan sonra bebeğini vermekten vazgeçen biyolojik anne ile spermi kullanılan baba oluşturuyordu. –*ç.n.*

genemez bir yapay toplumsal doğanın işareti olarak okuyorum. Bu tişörtün üzerinde yeniden konumlandığında uydunun gözünden görüldüğü haliyle dünya gezegeni, dünya adına (cenin, anne, jaguar, doğanın nesne dünyası ve temsil edilmesi gereken herkes adına) kim konuşacaktır sorusunun ironik bir versiyonunu sormaya kışkırtır bizi. Pek çoklarımızın katılımını –hem de kendini tamamen davaya adamış, göstergesel olarak ele avuca sığmaz ekofeministler olarak katılımımızı– ironi mümkün kılmıştır. Annelerin ve Başkalarının Günü Eylemi'ndeki herkes buna katılmasa da pek çokları için tişörtteki imge ne diyorsa onu diyordu: Anneniz olan bu dünyayı sevin. Nükleercilik kadın düşmanlığıdır. Birbirleriyle gerilim içindeki okumaların oluşturduğu alanlar da bu noktanın bir parçasıdır. Ekofeminizm ve şiddet içermeyen doğrudan eylem hareketi, kimlik /özdeşlik üzerine değil farklılıklar üzerine verilen mücadelelere dayanıyordu. Aynılığın hükmü geçseydi dayanışma gruplarına ve onların sonu gelmez davalarına pek de ihtiyaç olmazdı. Yakınlık, kimlikten ve özdeşlikten *alabildiğine* uzaktır; aynının kutsal suretine bu Annelerin ve Başkalarının Günü'nde yer yoktur. Uydu kamerası ile Nevada'daki barış eylemini yeni bir kolektifte düpedüz müttefik haline getiren bu Annenizi Sevin imgesi, kırınıma, ufak ve sonuca tesir eden farklılıkların işlenmesine dayanır. Farklılıkların işlenmesi, yani göstergesel eylem, yaşam biçimleriyle ilgili bir şeydir.

Vekil Ötekiler, Nevada'da bir doğum merasimi planladılar ve beş metre uzunluğunda, bir metre çapında olan, çiçekli polyester bir solucan boru inşa edip sevimli ejderha gözleri ile süslediler. İnsanın hoşuna gidecek şekilde yapay olan bir canavardı ve bağlantıya girmeye hazırdı. Bu solucan-ejderha, göstericilerin yasal olarak bulunabilecekleri araziyle geçtiklerinde tutuklanacakları arazi arasındaki dikenli telli sınırın altına kondu. Vekil Ötekiler'den bazıları solucanın içinden yasak sahaya sürünerek, çölün, yeraltı oyuklarını test sahasının odalarıyla paylaşmak zorunda kalan, tünel kazan yaratıklarıyla dayanışma içine girmeyi düşündüler. Bu vekaleten yapılan doğum, kendini devletin rahminde –"vekil anneler"in rahimlerinin ucuz tarafından elde edilen hizmetleriyle olsun olmasın– zorlantılı şekilde yeniden üreten zorunlu heteroseksüel çekirdek aileyle ilgili bir şey kesinlikle değildi. Annelerin ve Başkalarının Günü, gözünü daha yükseklere dikmişti.

Eylemcilerin yasak bölgeye geçerek dayanışma içine girdikleri sadece çölün insan olmayan organizmaları değildir. Göstericilerin bakış açısından, test sahasındaki varlıkları gayet yasaldı. Toprağın insanlara ait olduğu ve savaş sırasında devlet tarafından gasp edilmiş olduğuyla ilgili "soyut" bir anlayıştan da kaynaklanmıyordu bu durum; ortada daha "somut" sebepler vardı: Bütün göstericilerin, Batı Shoshone Ulusal Meclisi'nin imzasını taşıyan ve arazide olmalarına izin veren yazılı belgeleri vardı. 1863 tarihli Ruby Valley Anlaşması, nükleer tesisini kurmak için ABD hükümetince işgal edilen arazinin dahil olduğu atalardan kalma topraklara Batı Shoshone titrini tanımıştır. Anlaşma hiçbir zaman değiştirilmiş ya da fesh edilmiş değildir, üstelik ABD'nin 1979'da bu araziyi alma girişimi (dönüm başına 15 sent), karar verme yetkisine sahip tek kuruluş olan Batı Shoshone Ulusal Meclisi tarafından reddedilmişti. Aslında "söylemsel" ve "fiziksel" anlamda araziye tecavüz edenler, federal hükümetin vekilleri olan şerif ve yardımcılarıydı. 1986'da Batı Shoshone, nükleer karşıtlığı ile yerli toprak hakları meselesini birleştiren bir koalisyonun bir parçası olarak, nükleer karşıtı göstericilere izinler vermeye başlamıştır. Sizi kelepçelediklerinde ve mahkemeler de onların tarafında olduğunda, yurttaşların polisleri tutuklaması elbette pek kolay olmayacaktır. Ancak "kendi yerini" bulmuş bu süregiden mücadeleye katılmak ve onu Amazonların korunmasına eklemlemek pekâlâ mümkündür. Bu eklemleme, insan ve insan olmayan pek çok tür aktörden oluşan kolektiflere ihtiyaç duyar.

1987'nin o gününde test sahasında pek çok başka tür "simgesel eylem" de vuku bulmaktaydı. Şerif yardımcılarının kostümleri ve nahoş plastik kelepçeleri de simgesel eylemden sayılmalıydı, hem de bir hayli cismani bir simgesel eylem. Güvenli, kısa süreli tutuklamaların "simgesel eylem"i, ABD'deki pek çok insanın, özellikle de renkli ırktan olanların ve yoksulların tutuklanmalarının "göstergesel" koşullarından bir hayli farklı bir meseledir mesela. Fark, "simgeselliğin" varlığında ya da yokluğunda değil, insanlardan ve insan olmayan varlıklardan, kişilerden, öteki organizmalardan, teknolojilerden ve kurumlardan oluşan kolektiflerin kuvvetindedir. Vekil Ötekiler'in ve diğer dayanışma gruplarının ya da bütün eylemin gücünden gereğinden fazla etkilenmiş değilim. Ancak bedenlenmiş anlamları yeniden konumlandırma ve kırınıma uğratma işini, yeni bir

dünyayı dünyaya getirmek için yapılması gereken ciddi bir iş olarak görüyorum.[43] Kültür politikasıdır bu, teknobilim politikasıdır. Yapılması gereken, tehlikeli şekilde ümitsiz zamanlarda daha kudretli kolektifler inşa etmektir.

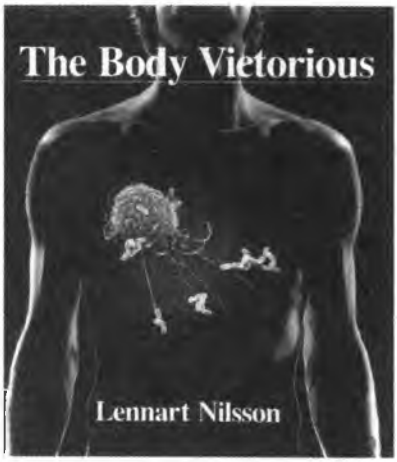
B-Değil. İç Uzay/Mekân: Biyotıbbi Beden

Dış uzayın uçsuz bucaksızlığı, Soğuk Savaş'ın ve Soğuk Savaş sonrasının nükleer teknobilimiyle birlikte düşünüldüğünde, değillemesinden, yani insan bedeninin biyotıbbi görselleştirme aygıtlarının diyarı olan kapalı ve karanlık bölgelerinden alabildiğine uzakmış gibi görünür. Ancak göstergesel dörtgenimizin bu iki çeyreği, teknobilimin heterojen bedensel üretim aygıtlarının birden çok noktasında birbirine bağlanır. Sarah Franklin'in belirttiği gibi, "Bu iki yeni yatırım cephesi, dış uzay ve iç uzay, vadeli işlem piyasasında çekişmektedir". "Vadeli işlem piyasası"ndaki iki varlık bu makale açısından özellikle ilgi çekicidir: cenin ve bağışıklık sistemi – bunların her ikisi de neyin doğa neyin insan, neyin ayrı doğal nesne neyin tüzel özne sayılacağının belirlenmesinde işin içine katılır. Ceninle ilgili söylem matrislerinden bazılarına dünya (cenin adına kim konuşacak?) ve dış uzay (kozmik tohum olarak boşlukta serbest salınan gezegen) ile ilgili tartışmalarda bakma fırsatımız oldu. Şimdiyse çağdaş bağışıklık sistemi söyleminde neyin benlik ve neyin aktör sayılacağı üzerine dönen ihtilaflara odaklanacağım.

Dış Uzay ile İç Uzay'ın eşitlenmesi ve her ikisi için de kullanılan dünyadışıcılıkla, nihai sınırlarla ve ileri teknolojili savaşla bağlantılı söylemler, National Geographic Society'nin yüzüncü yılını kutlayan resmi tarih dahilinde düzanlamlarıyla alınmaktadır (Bryan 1987). Derginin Mercury, Gemini, Apollo ve Mariner yolculuklarını nasıl işlediğini anlatan bölüm, "Uzay" başlığını taşır ve "Ya evreni seçeriz – ya da hiçbir şeyi" yazısı ile açılır. Çarpıcı biyotıbbi imgelerle dolu olan son bölümün başlığı ise "İç Uzay"dır ve şu epigraf ile açılır: "Yıldızların esası hayat buldu."[44] Fotoğraflar, okuru, iç ve

43. Ekofeminizm, toplumsal hareketler ve şiddet içermeyen doğrudan eylemle ilgili kuramsal metinler ve katılımcıların gözlemleri için bkz. Epstein (1991).

44. Daha etraflı bir bağışıklık sistemi tartışması için bkz. Haraway, "Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası" (1991 içinde).



Resim 10. Lennart Nilsson'un kitabı için tasarım.

dış uzay arasında bir kardeşlik bağı olduğuna ikna eder. Ancak ilginçtir, dış uzayda keşif araçlarına girmiş ya da münferit kozmik ceninler olarak uzayda yüzen uzay adamları görürken kendi içimizin sözümona bedensel uzayında, bedenlerimizin, ötekilerle dolu bir dünya karşısında bütünlüğünü, bireyselliğini, hatta insanlığını idame ettirmesine yarayan araçlar olan insansı olmayan yabancılarla karşılaşıyoruz. Sadece bağışıklık sisteminin bizi koruduğu tehditkâr "ben-olmayanlar" tarafından değil, esasen kendi yabancı parçalarımız tarafından da işgal edilmiş durumdayız.

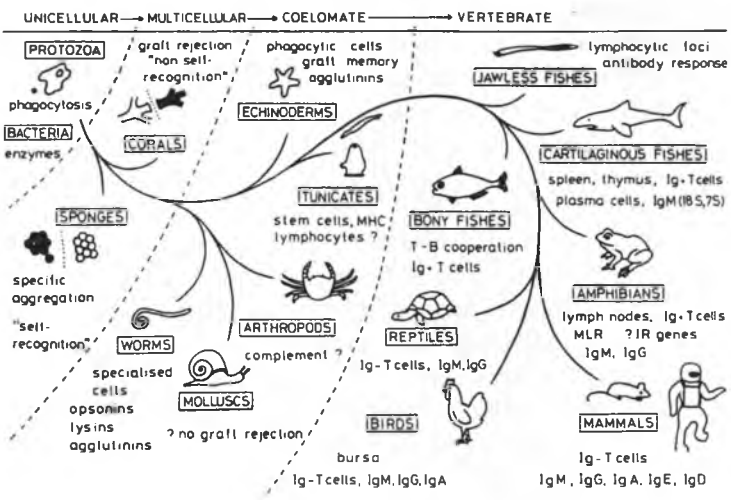
Lennart Nilsson'un, tıp metinlerindeki ve pahalı ve bol resimli sanat kitabı *Muzaffer Beden*'deki (1987) fotoğrafları, iç uzayın yabancı sakinlerinin fotoğraflanmasında kilometre taşlarıdır[45] (Resim 10). Bağışıklık manzarasının harap görünümleri, gösterişli dokuları, çağrışım gücü yüksek renkleri ve ET canavarları öylece *orada*, bizim *içimizdedir*. Yalancı ayaklı bir makrofajın beyaz asma bıyığı bakterileri tuzağa düşürür; mitokondrilerin tepecikleri, başka bir

45. Nilsson'un, ceninleri (daha doğrusu düşükleri) "anaç ortamdan" bağımsız olarak yüzen, arkadan aydınlatmalı parlak evrenler olarak gösteren ünlü ve çığır açıcı fotoğraflar çektiğini unutmayın. Nilsson (1977).

gezegenin mavi renkli ay manzarasında uzanır; enfekte olmuş bir hücreden, başka hücrelerin de mağdur olacağı iç uzayın derinliklerine çok sayıda ölümcül virüs parçacığı sürgün verir; otoimmün bir hastalığın harap ettiği uylukkemiğinin başı ölü bir dünyada batan güneşe karşı parıldar; kanser hücreleri, benliğin habis hain hücrelerine kimyasal zehir atan katil T hücrelerinin ölümcül seyyar devriyeleriyle kuşatılmıştır.

Yakın tarihli bir immünoloji ders kitabında yer alan "Tanıma Sistemlerinin Evrimi" diyagramı, kelimenin gerçek anlamıyla "harikulade" çeşitliliğin, artan karmaşıklığın, iyi korunan bir kale olarak benliğin ve iç uzayda dünyadışıcılık izleklerinin kesişimini net bir biçimde ortaya koyar (Resim 11). Yoruma gerek görülmeden bir fare ve *tam teçhizatlı* bir uzay adamı ile temsil edilen memelilerin evrimleşmesiyle doruğa ulaşan bu diyagramın altında şu açıklama yer alır: "Besin arayan mütevazı amipten (sol üst) sofistike salgısal ve hücresel bağışıklık mekanizmaları olan memeliye (sağ alt), 'benlik karşısında benlik olmayanın tanınması' süreci, düşmanca bir ortamda bütünlüklerini koruma konusunda hayvanların ihtiyaçlarının artış hızına ayak uyduracak şekilde istikrarlı bir gelişim gösterir. Hangi noktada 'bağışıklığın' ortaya çıktığının belirlenmesi de dolayısıyla tamamıyla semantik bir karardır" (Playfair 1984). Burada sözü edilen, savunma ve işgal "semantiğidir". Tamamıyla korunan, "muzaffer" benliğin tekamülü, yutağan amip ile kıyamet sonrası bir dünyadışıcılığın evrimsel teleolojisinde dünyayı yiyip yutan uzay adamını birbirine bağlayan, insanın kanını donduracak bir fantazidir. Bir benlik ne zaman tam anlamıyla benlik olur da sınırları, biyotıp, savaş ve iş dünyasındaki kurumsallaşmış söylemler açısından merkezi bir önem kazanır?

Bağışıklık sistemini bir savaş alanı olarak gösteren imgelerden günlük gazetelerin bilim köşelerinde ve popüler dergilerde bolca bulunur; akla hemen gelen bir örnek *Time* dergisinden 1984 tarihli bir resim: AIDS virüsü, fabrika-olarak-hücreyi "işgal" etmektedir. Virüs bir tanktır ve el konan hücrelerden ihracat yapmaya başlamaya hazır virüsler, üretici bir güç olan bedendeki ilerleyişlerine devam etmek üzere hazırolda sıraya girmişlerdir. *National Geographic* de "Hücre Savaşları" diyerek bir grafiğinde Yıldız Savaşları üzerinde açık bir kelime oyunu yapmıştır (Jaret 1986). Otomatik-



Resim 11. 1984 tarihli bir immünoloji ders kitabından.

leştirilmiş militarize fabrika, bağışıklık sistemini çizen teknik ressamların ve fotoğraf işlemcilerin gözde temsilidir. Bilgisayar destekli grafikler, yapay zekâ yazılımı ve özelleşmiş tarama sistemleri gibi savaş ve ticaret açısından da temel bir öneme sahip olan ileri teknolojili görselleştirme teknolojileri sayesinde Yıldız Savaşları'nın idame ettirdiği bir bireyselliğe özgü tarihsel imler görünür kılınabilmiştir.

İş, bağışıklık sistemini görselleştirenlerin askeri kültürden bir şeyler öğrenmesiyle de kalmıyor; askeri kültür de, strateji planlamacılarının video oyunu pratiklerinden ve bilimkurgudan doğrudan faydalanması ve bunlara bir şeyler katması gibi, bağışıklık sistemi söyleminden ortakyaşamsal bir şekilde yararlanır. Örneğin, "düşük yoğunluklu çatışma" öğretisinin parametreleri dahilinde seçkin bir özel birlik oluşturulmasını savunan bir ABD ordu subayı şöyle yazmıştır: "Bu sistemin nasıl çalıştığını tarif etmek için en uygun örnek, bildiğimiz en karmaşık biyolojik model olan bedenin bağışıklık sistemidir. Beden içinde, dahili muhafızlardan oluşan kayda değer ölçüde karmaşık bir kolordu vardır. Sayıları mutlak olarak değerlendirildiğinde küçük bir kolordudur bu – vücut hücrelerinin sa-

dece yüzde biri kadar. Yine de bu kolordunun içinde işgalcilerin peşine düşebilecek, alarm verebilecek, hızla çoğalabilecek ve düşmanı püskürtmek için taarruza geçebilecek keşif uzmanları, katiller, yeniden tertip uzmanları ve iletişimciler bulunur... Bu hususta *National Geographic*'in Haziran 1986 tarihli sayısında, bedenin bağışıklık sisteminin nasıl iş gördüğüne dair ayrıntılı bir dosya yer almaktadır" (Timmerman 1987).

Bedeni –kişisel, kültürel ve ulusal anlamda– korunan bir benlik olarak idame ettiren ehliyet devreleri, fantazi eğlence endüstrisine de yayılmış haldedir; "gerçek" dünyaların kurulmasına vesile olacak "mümkün" dünyalara dair üzerinde anlaşılmış önemli halüsinasyonların dokunması açısından bedensel üretim aygıtının can alıcı önemde bir dalıdır bu endüstri. Walt Disney World'ün Epcot Merkezi'nde, "insan bedeninin karmaşıklıklarını abartmaya adanmış olan" yeni Met Life Pavyonu'nda özneliğimiz sorgulanabilir pekâlâ. "Beden Savaşları" isimli heyecan dolu özel bir gezi, hayatın, "trombositlerin saldırısı"yla karşılaşmak gibi "harikalarını deneyimleyeceğimizi" vaat eder.[46] Bu canlı savaş simülatörünün, "aile eğlencesi" olarak reklamı yapılır. İnsan bedeninde böyle bir yolculuğa çıkmamızı sağlayan teknoloji, durağan bir gözlemci için üç boyutlu imgeler üretmek üzere devinim tabanlı bir simülatör kullanır. İleri teknolojili diğer turizm türlerinde olduğu gibi tek bir iz bile bırakmadan her yere gidebilir, her şeyi görebiliriz. Bu aygıt, Colorado Üniversitesi Sağlık Bilimleri Merkezi'nde tıbbi anatomi öğretmek üzere kullanılmaya başlamıştır. Son olarak, giderek daha çok Amerikalı'nın, başkent Washington gibi mitleri hayata geçiren makinelere gitmek yerine Disney'in birleştirilmiş dünyalarına seyahat ettiklerini unutmamak gerekir.[47] Met Life, "Beden Savaşları"n-

46. Met Life Pavyonu'nun reklamı. Bu serginin sponsoru Metropolitan Life ve ona bağlı şirketlerdir. Florida'daki Walt Disney World'ün kamp yerinde, fanus altındaki bir cennet bahçesinde "jaguar adına konuşma"nın uzlaşımlarını öğrenmek için "tehdit altında olan türler adası"nı da ziyaret edebilirmişiz.

47. Ramona Fernandez (1990), Walt Disney World ve burada başarıyla gezebilmek için gerekli olan ve öğretilen çoklu kültürel okuryazarlıklar üzerine bir hayli şey yazmıştır. Makalesi, gelişiminde ve kullanımında görselleştirme teknolojisi ile tıp okulunun işbirliğini betimlemiştir. Bkz. *Journal of the American Medical Association* 260, no. 18 (18 Kasım 1988), s. 2776-83.

da seyahat edecekleri simüle edilmiş devinim yüzünden aşırı bir baş dönmesi yaşayabilecekleri konusunda uyarır. Bu da mı sadece "simgesel eylem"?

Dünyanın ve dış uzayın cisimleşmiş göstergesel mıntıkalarında, yeniden düzenlenmiş görselleştirme teknolojileri ve uygunsuz/laşmış ötekiler için daha kullanışlı olmayı vaat eden yeniden konumlanmış ehliyet devreleri tarafından mümkün kılınan kırınım örüntüleri görmüştük. Benzer şekilde, biyotıbbi bedenin iç uzayları da, teknobilimsel çekişmenin, yani toplumsal doğanın amodern çerçevesi içinde yer alan kültür olarak bilimin, merkezi mıntıkalarıdır. Bu süreçlerden, insan ve insan olmayan müttefiklerin ve aktörlerin çok ilginç yeni kolektifleri doğmakta. Teknobilimsel çalışmanın besin bakımından zengin ortamlarında umut vaat eden ucubelerin simbiyogenesis geçirmekte olduğu iki mıntıkanın kısa birer taslağını çıkaracağım: 1) laboratuvar araştırmasına dayanan bağışıklık işlevi kuramları, ve 2) AIDS'li Kimseler ve onların heterojen müttefikleri tarafından dokunan yeni bilgi üretim aygıtları. İki ucube grubu da, incinebilirlik ve ölümlülüğe ilişkin inanç ve pratiklerinde açıkça görüldüğü gibi, benliğe dair, belirgin biçimde kırınmış görüşler üretir.

Şiddet içermeyen doğrudan eylem ve çevrecilik gibi, bağışıklık sistemi söylemi de eşitsiz olarak bölüşülen yaşam ve ölüm şanslarıyla ilgili bir şeydir. İmmünolojinin kalbinde hastalık ve ölümlülük yattığından, burada savaş koşullarının hüküm sürmesinde şaşılacak pek bir şey yoktur. Ölüm, "dostane" bir görselleştirmeye gelecek kolay bir mesele değildir. Ancak ölümlü yaşam sürecini mecazileştirmenin tek yolu savaş değildir. HIV virüsüyle enfekte olmanın hayatlarını tehdit eden sonuçlarıyla baş eden kimseler, *mağdur* (ya da savaş esiri?) statüsünü kabullenmektense AIDS ile *yaşadıkları* hususunda ısrarcı olmuşlardır. Benzer şekilde, laboratuvarda çalışan bilimciler de araştırma programlarını, atomik bireylerin korunan benliklerinin kabiliyetlerinden ziyade militarist olmayan, ilişkisel bedenlilikler üzerine bina etmişlerdir. Bunu da pasifist metaforlarla iyi geçinmek için değil daha etkili BS (Bağışıklık Sistemi) eklemlemeleri oluşturmak için yapmışlardır.

1980'lerde yayımlanan belli başlı ders kitaplarından ve araştırma raporlarından alıntılar yaparak insan bağışıklık sistemi denen

yapay bedensel nesnenin ne menem bir şey olduğunu aktarmaya çalışayım şimdi de. Bu nitelendirmeler, iş kararlarını, klinik tıbbı ve laboratuvar deneylerini içeren pek çok uygulama alanında bağışıklık sistemiyle etkileşime girmeye yarayan çalışma sistemlerinin bir parçasıdır. Yaklaşık olarak 10^{12} hücreye sahip olan bağışıklık sisteminin, sinir sisteminden iki yüz kat fazla hücresi vardır. Bağışıklık sistemi hücreleri, yaşamları boyunca pluripotent kök hücrelerinden yenilenirler. Bağışıklık sistemi, embriyonik yaşamdan erişkinliğe değin, aralarında timüsün, kemik iliğinin, dalağın ve lenf bezlerinin de olduğu morfolojik olarak dağınık birtakım doku ve organlarda yer alır, ancak hücrelerinin önemli bir bölümü kan ve lenf dolaşım sistemlerinde ve vücut sıvılarıyla boşluklarında bulunur. Eğer "paylaştırılmış bir sistem" varsa işte bu odur! Aynı zamanda pek çok arayüzü olan ve kolay uyum sağlayabilen bir iletişim sistemidir.

Sistemin hücrelerinin iki temel kaynağı vardır: (1) İlki *lenfositlerdir*, ki bunların içinde T hücrelerinin (yardımcı, baskılayıcı, katil ve bütün bunların çeşitlemeleri) ve B hücrelerinin (her bir türü potansiyel gezici antikorların muazzam dizisinin sadece tek bir çeşidini üretebilir) çeşitli türleri bulunmaktadır. T ve B hücrelerinin, endüstriyel kimya ne kadar ilerlerse ilerlesin, var olabilecek doğru ebattaki neredeyse bütün molekül dizilerini tanıma kabiliyetine sahip olmalarına olanak tanıyan özgüllükleri vardır. Bu özgüllükler, barok bir somatik mutasyon mekanizmasıyla, klonal seçilimle ve çok genli bir reseptör ve markör sistemiyle mümkün hale gelir. (2) İkinci kaynak ise *tek çekirdekli fagosit sistemidir*. Bu sistem dahilinde, diğer tanıma becerileri ve bağlantılarının yanı sıra, göründüğü kadarıyla sinir hücreleriyle bazı reseptörleri ve hormonal peptit ürünlerini paylaşan çoklu yeteneklere sahip makrofazlar bulunur. Hücresel kısımlarının yanı sıra bağışıklık sistemi, antikorlar, lenfokinler ve tamamlayıcı bileşenler gibi çok çeşitli hücresel olmayan gezici üründen de oluşur. Bu moleküller, bağışıklık sisteminin bileşenleri arasındaki iletişimin yanı sıra bağışıklık sistemi ile sinir ve endokrin sistemleri arasındaki iletişimi de dolayımlarlar ve böylelikle bedenin çoklu kontrol ve koordinasyon bölgelerini ve işlevlerini birbirine bağlamış olurlar. Bağışıklık sistemi hücrelerinin, yüksek bir somatik mutasyon oranı olan ve gen parçalarının yüzey reseptörleri ve antikorlar yapmak üzere birbirine eklenip yeniden dü-

zenlendiği genetiği, "tek bir" beden içinde dahi sabit bir genom olabileceği fikriyle adeta dalga geçer. Eskinin hiyerarşik bedeni yerini inanılmaz bir karmaşıklık ve özgüllükteki ağ-bedene bırakmıştır. Bağışıklık sistemi her yerdedir ve hiçbir yerde değildir. Özgüllükleri belirsiz, hatta sınırsızdır ve gelişigüzel ortaya çıkarlar; yine de bu olağanüstü çeşitlemeler, bedensel tutarlılığın sağlanmasında can alıcı bir rol oynar.

1970'lerin başlarında, bu çalışmasıyla Nobel Ödülü alacak olan Niels Jerne, bağışıklık sisteminin kendi kendini düzenlemesiyle ilgili, ağ kuramı adını verdiği bir kuram ortaya atmıştır. Muzaffer beden ve korunan benlik fikirlerinden kökten ayrılan bir kuramdı bu. "Ağ kuramı, bağışıklık sistemine, sadece kendisini kullanarak kendisini idare etme yeteneğini bahşetmesiyle immünolojideki diğer fikirlerden ayrılır" (Golub 1987; Jerne 1985).[48] Jerne, bir antikor molekülünün, *hem* bir antijenin antikoru olarak *hem de* "kendisinin" farklı bir bölgesinde kendi antikorunu üretecek şekilde antijen olarak iş görebilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu bölgeler, kuramın popüler bir anlaşılırlık kazanmasının önüne geçecek kadar göz korkutucu bir terminoloji ile anılmaya başlamışsa da temel fikir basittir. İçsel tanıma ve tepkiler, immünoglobulin molekülleri üstündeki alanların iç yansıma dizilerinde birbirlerine bağlanarak sonu belirsiz şekilde sıralanır ki, bağışıklık sistemi sürekli olarak dinamik bir içsel tepkime halinde kalabilsin. Bağışıklık sistemi asla edilgin olmayacak, "hareketsiz" şekilde dışarıdan gelecek saldırgan bir etkinleştirici uyaran beklemeyecektir. Bir anlamda, bağışıklık sisteminin çoktan "görüp" içsel yansımasını üretmediği bir *harici* antijenik yapı, bir "istilacı" olamaz. Kısmi olarak yansıtılan okumaların ve tepkilerin incelikli oyunu tarafından yerinden edilen benlik ve öteki de, akılcı karşıtlıklara dayanan özelliklerini kaybederler. Korunan benliğin tam kalbinde beklenmedik şekilde, radikal bir *bağlantı* anlayışı ortaya çıkar. Bu modeldeki hiçbir şey tedavi edici eylemi engellemez ama oyundaki varlıkların dünyayla farklı türden arayüzleri vardır artık. Tedavi mantığının, canlı bedenlere DARPA'nın ileri

48. Jerne (1985), beklenmedik bir ortaklık kurarak Noam Chomsky'nin yapısal dilbilimi kuramlarından doğrudan faydalanır. "Metinselleştirilmiş" göstergesel beden yirminci yüzyılın sonlarında yeni bir şey değildir ancak nasıl bir metinselliğin işin içine katıldığı hâlâ ciddi bir meseledir!

teknolojili tanklarının ve akıllı füzelerinin desenleriyle nakşedilmesi pek de ihtimal dahilinde değildir.

Bu tür mantığın bir uzantısı, AIDS'li ve ARC'li kimselerin bedenlerinde ve bedenleri tarafından hayata geçirilmektedir. Ölümcül hastalık koşullarında hayatlarını idame ettirmeye ve acılarını dindirmeye çalışan AIDS'li kimseler, çok sayıda bilgi üretim sürecine dahil olurlar. Bu süreçler, bir dilden ötekine karmaşık şekillerde geçip bu diller arasında köprüler kurmayı, önceleri ayrı tutulan dünyalar arasında ittifaklar oluşturmayı gerektirir. Bu "üretken gramerler" bir hayat memat meselesidir. Bir aktivistin belirttiği gibi, "ACT UP'ın* espri anlayışı şakaya gelmez" (Crimp ve Rolston 1990: 20; ayrıca bkz. Crimp 1983). ACT UP, birbirine hiç benzemeyen türden aktörler arasındaki türlü eklemlenmeden inşa edilmiş bir kolektiftir; bu aktörler arasında aktivistler, biyotıbbi makineler, devlet bürokrasisi, gay ve lezbiyen dünyaları, renkli ırktan kimselerin cemaatleri, bilimsel konferanslar, deneysel organizmalar, belediye başkanları, uluslararası enformasyon ve eylem ağları, prezervatifler ve diş izolasyon lastikleri/oral seks kondomları, bilgisayarlar, doktorlar, damardan uyuşturucu kullanıcıları, ilaç şirketleri, yayıncılar, virüs bileşenleri, danışmanlar, yaratıcı cinsel pratikler, dansçılar, medya teknolojileri, alışveriş kolektifleri, grafik sanatçıları, bilimciler, sevgililer, avukatlar ve daha pek çok başka şey yer alır. Ne var ki bu aktörlerin hepsi eşit değildir. ACT UP'ın canlı bir merkezi vardır – AIDS'in verdiği hasarla ve dünya genelinde sağlık koşullarının iyileştirilmesiyle ilişkileri, Amazon'un yerli halklarının orman yıkımıyla ve çevrecilikle olan ilişkilerine benzeyen AIDS'li kimseler oluşturur bu merkezi. Diğerlerinin eklemlenmesi gereken aktörlerdir bunlar. Bu eylem yapısı, vizyonumuzu "doğayı kurtarma"ya ve özerk benlik denen o el değmemiş organik cennet bahçesinden yabancı istilacıları defetmeye hapsetmek yerine, "toplumsal doğa"mız olan heterojen yapay bedeni tahayyül etmeyi öğrendiğimizde vardığımız önemli bir sonuçtur. Doğayı kurtarmak son kertede ölümcül bir projedir. Sınır ihlalinin yapısının ve ihlalin sahte özgürleştirici ürpertisinin devamına dayanır. İlk Cennet Bahçesi'nde olanların

* ACT UP, AIDS dayanışma grubu AIDS Coalition to Unleash Power'ın kısaltmasıdır. –*ç.n.*

bunu net bir şekilde ortaya koymuş olması gerekirdi.

Dolayısıyla, bilgi ağacı yasaklanamıyorsa, nasıl daha bilgece yemek yiyip birbirimizi besleyeceğimizi öğrensek iyi olur. AIDS'li kimselerin, Proje Platformu'nun, ACT UP'ın, NIH'in, klinik pratisyenlerinin ve AIDS salgınında etkili bilgiler üretmeye yarayacak güvenilir düzenekler inşa etmeye çalışan daha pek çok aktörün dahil olduğu zorlu bir süreçtir bu.[49] İçerdekilerle dışardakileri ayıran sınırları kontrol altında tutamaz hale gelen biyotıbbi araştırma dünyası bir daha asla eskisi gibi olmayacaktır. Değişimler, epistemolojik, ticari, hukuki ve ruhani alanlar boyunca görülebilir. Örneğin, deney tasarımında eski araştırma uzlaşımlarına meydan okuyan yeni karar verme tertipleri üzerinden üretilen bilginin statüsü nedir? *Aynı anda* hem bilgi üzerindeki uzman tekeline meydan okuyup *hem de* biyotıbbi bilgi tabanının hızla geliştirilmesi ve ürünlerinin kitlelere adil şekilde paylaştırılması üzerinde ısrar etmenin sonuçları nelerdir? Tedavi pratiklerinin açıkça amodern olan melezleri, doğmakta olan toplumsal gövdeyi nasıl birlikte mesken tutacaklar? Ve bu hiç de masum olmayan pratiklerin neticesinde kim ölecek kim hayatta kalacak?

49. Örneğin umut vaat eden ilaçların topluluk üzerinde sınanması sürecini hızlandırmak için Project Inform ile Community Research Alliance'ın birleşmesini –ve NIF'in bu gelişmelerle başa çıkma çabalarını– hatırlayın: bkz. *PI Perspective*, Mayıs 1990. Başkan Bush'un Sağlık ve İnsani Hizmetler Bakanı olan Lewis Sullivan ile Ulusal Alerji ve Bulaşıcı Hastalıklar Kurumu (NIAID) Müdürü Anthony Fauci'nin aktivistler ve AIDS'li kimselerle ilgilenmedeki farklarına da dikkat edin. Haziran 1990'da San Francisco'daki AIDS konferansındaki konuşması sırasında bakanın ve başkanın politikalarına karşı ACT UP'ın yaptığı gösterilerden sonra Sullivan, bundan böyle ACT UP ile işinin olmayacağını ve hükümet görevlilerine de ilişkilerini sınırlamaları talimatını verdiğini belirtmiştir. (Uluslararası San Francisco konferansında konuşma yapmak üzere Bush da davet edilmişti ama programı el vermedi. Konferans yapılırken, North Carolina'da aşırı muhafazakâr senatör Jesse Helms için para toplamakla meşguldü.) Haziran 1990'da AIDS Klinik Deneyler Grubu'nun (ACTG) dokuzuncu, ama hasta aktivistlerin katıldığı ilk buluşmasında Fauci, klinik denemelerin NIAID ile ilgili kısmının her aşamasında AIDS'li seçmen kitlesini işin içine katmak için çalışacağını belirtmiştir. Bilimcilere, bu bağlamlarda özgürce tartışmak için gerekli olan beceriyi geliştirmeleri için baskı yapmıştır ("Fauci Aktivistlere Karşı Yumuşuyor", *Science*, 249: 244, 1990). Neden böylesi bir bilimsel eklemlenme inşası daha "yumuşak" olsun? Yanıtı, okurların, on yılların feminist kuramının ilham verdiği hayal güçlerine bırakıyorum.

A-Değil. Sanal Mekân: BK[50]

Eklemle(n)me basit bir hadise değildir. Dil, eklemle(n)menin/artikülasyonun* bir sonucudur, bedenler de öyle. Artikulatlar, eklemli hayvanlardır; Platon'un *Timaios*'taki köken fantazisinde anlatılan kusursuz küresel hayvanlar gibi pürüzsüz değillerdir. Artikulatlar sanki kabaca birleştirilmiş gibidirler. Eklemli/anlaşılır [*articulate*] olmanın koşulu budur. Bu makalenin mesken tuttuğu yapay ucubeler evrenine artikulatların hayat vereceğine olan inancım tam. Doğa, sessiz olabilir, insanların anladığı anlamda bir dile sahip olmayabilir ama başka yollarla pekâlâ kendini ortaya koyabilir. Konuşma, eklemleme/artikülasyon süreçlerinden sadece bir tanesidir. Eklemli bir dünyanın, sayıları belirlenmeyen bağlantı kipleri ve mahalleri vardır. Bu türden bir dünyanın yüzeyleri, sürtünmesiz eğri düzlemlerden oluşmaz. Birbirine benzemeyen şeyler birleştirilebilir ve benzer şeyler birbirinden ayrılabilir, tersi de geçerlidir. Duyu kılları, evajinasyonlar, invajinasyonlar ve çentiklerle dolu olan bu yüzeylerden benim en çok ilgimi çekenler, eklemlerle parçalarına ayrılanlarıdır. Halkalı omurgasızlar, artikulatlar, böceksi ve solucan gibidirler ve BK film yapımcılarının ve biyologların ateşli hayal

* *Articulation.* Bir fiil olarak "articulate" İngilizcede açık seçik telaffuz etmek, belirtmek, ifade etmek anlamlarının yanında eklemle birleştirmek, bağdaştırmak anlamlarına da gelir. Bu paragrafta Haraway, diğer metinlerinde de anlam zenginliğine başvurduğu bu sözcüğü çok yoğun şekilde kullandığından türevleriyle birlikte bu kullanımların hepsini karşılayacak tek bir sözcük bulamadık. Yine de "articulation"ın karşılığı olarak "eklemle(n)me" bize makul geldi; "to articulate", "articulate" gibi sözcükleri de elimizden geldiğince kökteş sözcüklerle karşılamaya çalıştık. Bu paragrafın genelinde ve bu sözcüğün kullanıldığı diğer yerlerde Haraway'in aynı anda hem insanmerkezci olmayan bir bağlantı ve birliktelik kipine hem de dil ve söz odaklı olmayan bir ifade ve anlam üretme tarzına gönderme yaptığına dikkat edilmeli. *–ç.n.*

50. Göstergesel dörtgenin bu çeyreğini Aristotelesçi olmayan maceraları için A. E. Van Vogt'a (1974) adıyorum. "Ucubelerin Vaatleri"nin önceki bir versiyonu, sanal mekânda BK'yu değil hayal gücünü kullanıyordu. Soru soranlar arasından biri, hayal gücünün, ifade etmeye çalıştığım argümanlarla politik ve epistemolojik karşıtlık içinde olan bir on dokuzuncu yüzyıl yetisi olduğunda ısrarcı olmuştu; ona çok şey borçluyum. Beyhude yere psikanalizin yanından dolanmaya çalışırken romantik hayal gücünün bataklığının da kıyısından geçebilmeliyim.

güçlerine ilham verirler. Eski İngilizcede, eklemlemek [*to articulate*] anlaşma sağlamak anlamına geliyordu. Belki de tekrar böyle "eski", amodern bir dünyada yaşamalıyız. Eklemek belirtmektir. Şeyleri bir araya getirmektir, korkutucu şeyleri, riskli şeyleri, olumsal şeyleri bir araya getirmektir. Eklemli bir dünyada yaşamak istiyorum. Eklemliyoruz, o halde varız. "Benim" kim olduğum, kendi kendini (açık ve seçik şekilde) temaşa eden öznenin sonsuz tekamülüne kıyasla bir hayli sınırlı kalır. Her zamanki gibi çok adil olmasa da bunun psikanalizin paradigmatik sorusu olduğunu düşünüyorum. "Ben kimim?" (hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan) bir kimlik/özdeşlik sorusudur; her daim bocalayarak babanın yasasının, aynı'nın kutsal suretinin etrafında döner. Bir ahlakçı olduğum için esas sorunun biraz daha erdemli olması gerektiğini düşünüyorum: "Biz" kimiz? Doğası itibariyle daha açık bir sorudur bu, olumsal, pürüz yaratan eklemlemelere her zaman hazır olan bir soru. Bir itiraz sorusudur bu.

Optikte, sanal imge, ışınların fiilen değil de zahiren yakınsamasıyla oluşur. Sanal olan [*the virtual*], gerçek olanın taklidi gibi görünür; sanal olanın, olmak değil görünmek üzerinden etkileri olabilir. "Erdem"in ["*virtue*"] sözlüklerdeki karşılığında, ataerkil optik yasalar açısından her daim şaibeli kalması gereken kadınların namusuna atıfta bulunulmasının nedeni belki de budur. Ama "erdem" aynı zamanda erkeksi cesaret ve yiğitlik anlamına da gelir* ve hatta Tanrı bile bir melekler mertebesine Erdemler adını vermiştir – gerçi, bu meleklerin rütbeleri orta hallidir ama bu çok da önemli değil. Yine de, sanal olanın etkileri ne kadar büyük olursa olsun sahici bir ontolojiden yoksun görünür. Melekler, erkeksi yiğitlik ve kadınların namusu, yirminci yüzyılın sonlarındaki "postmodernler"in bakış açısından, pek tabii ki, en iyimser ifadeyle, sanal bir imge sunarlar. Onlar için sanal olan tam da gerçek *olmayandır*; "postmodernler"in "sanal gerçekliği" *sevmesinin* nedeni de budur. Kuralları çiğnemeye, sınırları ihlal etmeye uygun bir yer gibi durur. Ancak ben, "sanal"ın eskimiş bir anlamının, etki yaratma gücü olarak erdem sa-

* Bu noktada, Latincede "virtus" ile "vir" arasındaki ilişkinin Türkçede ikisi de "er" kökünden gelen "erdem" ile "erkek" arasında da bulunduğunu hatırlamakta yarar var. –*ç.n.*

hibi olmak olduğunu unutamıyorum. "Virtu", ne de olsa, üstünlük ya da nefaset anlamına gelir ve etkili, yararlı olmak "virtue"nun anlamlarından biridir hâlâ. Bir şeyin "erdem"i onun "kapasite"sidir. Bir yemeğin erdemi, bedeni beslemesindedir. Sanal mekân, gerçek mekânın olumsuzlaması gibi *görünür*; BK diyarları da dünyevi yerlerin olumsuzlaması gibi *görünür*. Ama belki de buradaki gerçek yanılsama bu olumsuzlamanın ta kendisidir.

"İleri teknolojili parıltısına takılmazsanız sibermekân, sanal mutabakata dayalı cemaat fikridir... Sanal bir cemaat, her şeyden önce bir inanç cemaatidir."[51] William Gibson (1986) içinse sibermekân, "Milyarlarca insanın her gün yaşadığı danışıklı halüsinasyon[dur]... Kavranamayacak bir karmaşıklık." Sibermekân, çok fazla karmaşıklığın, çok fazla eklemlemenin danışıklı halüsinasyonu gibi görünür. İkinci Hıristiyan Binyılı'nın son çeyreğinde yoğun nüfuslu bir bölge olan paranoyanın sanal gerçekliğidir. Paranoya, şayet hayatta kalınacaksa, ölümüne bir geri çekilme ve savunma gerektiren, rahat vermeyen bir bağlantı yoğunluğuna duyulan inançtır. Korunan benlik, ilişkiselliğin tam kalbinde yeniden ortaya çıkar. Paradoksal şekilde, paranoya, eklemli kalmanın olanaksızlık koşuludur. Sanal mekânda, eklemlenme/eklemlilik erdemi, yani bağlantı üretme gücü, dünyayı değiştirmeye yönelik etkili eylemin bütün olanaklılığını bastırma ve nihayet yutma tehdidiyle gelir.

Bu yüzden, şayet yapay artikulatlarla olan karşılaşmamızdan yaşanır bir başkayere çıkacaksak, sanal mekâna yaptığımız seyahatlerde ümitsizlik batağı boyunca bize rehberlik edecek bir figüre ihtiyacımız olacak. John Varley'in (1986b) Hugo ve Nebula ödüllerı kazanmış öyküsünün baş karakteri Lisa Foo, Sistem boyunca bizim alışılmadık Beatrice'miz olacak.

"Daha fazlasını öğrenmek istiyorsanız, gir tuşuna basın" (s. 286).[52]

Varley'in derin paranoyak öyküsü bu ölümcül davetle başlar, bu ölümcül davetle biter. Bilgi Ağacı, bir Ağ'dır, yeni ve korkutucu ölçüde insandışı bir kolektif varlık ortaya çıkaran bilgisayar bağlantı-

51. Allucquére R. Stone, "Sanal Cemaatleri Takip Etmek", yayımlanmamış elyazması, Bilinç Tarihi, UCSC, 1990.

52. Lisa Foo figüründe bizi ilgilendiren noktalarla ilgili sohbetler için UCSC Edebiyat'tan yüksek lisans öğrencisi Barbara Ige'ye teşekkür ederim.

larından oluşan engin bir sistemdir. Yasak meyve, ölümcül özü haddinden fazla bağlantı kurmak olan bu kudretli Varlığın işleyişinin bilgisidir. Bütün insan karakterler, bilgisayarların, programların, pratiklerin ve kavramların adını taşımaktadır – Victor Apfel, Detektif Osborne, ve hackerlar Lisa Foo ile Charles Kluge. Bir cinayet öyküsüdür bu. Kluge, yasadışı haplarla dolu olan evindeki onlarca kişisel bilgisayardan birinin ekranındaki "gir tuşuna basın" komutuna karşılık verildiğinde beliren şaibeli bir intihar notuyla birlikte, komşusu Apfel tarafından ölü olarak bulunur. Kore'de savaş esiri olarak maruz kaldığı kötü muamelenin ona, "Doğulular"dan korkmak ve nefret etmek de dahil bir dizi psikolojik dehşet kalıntısı bıraktığı Apfel, inzivaya çekilmiş orta yaşlı bir sara hastasıdır. Los Angeles cinayet masasından Detektif Osborne'un adamları, Kluge'nin makinelerini çalıştıran karmaşık yazılımın kodunu kırmakta çuvallayınca Cal Tech'ten [Kaliforniya Teknoloji Enstitüsü], ABD vatandaşlığına geçmiş genç bir Vietnamlı göçmen olan Lisa Foo çağrılır ve Osborne'un Lestrade'ına karşı Sherlock Holmes'u oynamaya başlar. Öykü Apfel'in bakış açısından anlatılır ama öykünün merkezi ve, bu konuda ısrarcı olmaya hazırım, esas aktörü Foo'dur.

Bu görüşümde ısrar ederken BK popüler kültürlerinin seçkincilik karşıtı okuma uzlaşımlarının sağladığı bir imkânı kullanmak istiyorum. BK uzlaşımları okuru, okurken okuduğunu yeniden yazmaya davet ederler – ya da en azından buna izin vermeye, akademiden yayılan, saygın edebiyat tüketim protokollerinden daha meyillidirler. BK kitapları ucuzdur; baskıları da öyle uzun süre piyasada kalmaz; o halde neden onları bulmuşken yeniden yazmayalım? Sevdiğim BK'nun büyük bölümü beni imgelere, olay örgülerine, figürlere, aygıtlara, dilsel hamlelere, kısacası, dünyalara –ama "doğru" hale getirilmeleri için değil, "farklı" şekilde hareket etmelerini sağlamak için– etkin şekilde angaje olmaya iter. Bu dünyalar beni, eklemlemelerinin işleyip işlemediğini –ve işliyorlarsa ne için işlediklerini– görmek için erdemlerini sınamaya iter. BK, bir baş karakterle özdeşleşmeyi, açıkça inşa edilmiş olan dünyada rahat etmeyi ya da dil karşısında gevşek bir tavır takınmayı özellikle riskli okuma stratejileri haline getirdiğinden, okurun daha cömert ve daha kuşkucu olması beklenir – genel olarak politik semiyosisten beklediğim yeniliklere açık duruş tam da budur: aynı anda *hem* cömert *hem* kuş-

kucu. Mayınlı söylem sularında dolaşmakta ısrarcı olan Chela Sandoval ve başka feministlerce kuramlaştırılan muhalif ve farklılaştırıcı bilinçle yakından ilişkili bir stratejidir bu.

Lisa Foo'yu ilk olarak Apfel'in gözünden görürüz; ve onun için şöyle der: "Tıpkı bir Tojo karikatürüydü, bir bıyığı eksikti. Gözlüğü, kulakları ve dişleri aynıydı. Tek fark tel takılmış dişlerinin dikenli tellere sarılmış piyano tuşlarına benzemesiydi. 1.70'ten uzundu ve olsa olsa 50 kiloydu. Aslında 45 derdim ama her bir göğsü için 2,5 kilo ekledim. Bir deri bir kemik vücudunda göğüsleri olmadık şekilde o kadar büyük duruyordu ki tişörtündeki mesajdan okuyabildiğim ancak "POCK LIVE"dı. Ne zaman ki yana döndü ben de baştaki ve sondaki s'leri görebildim" (s. 241-2).* Epey mürekkep yalamış olan Foo, sonsuz çeşitlilikteki tişörtleri üzerinden mesajlar verip durur. Daha sonra göğüslerinin silikon olduğunu öğreniriz ve Foo şöyle der: "Satın aldığım hiçbir şey beni bu kadar mutlu etmemişti. Arabam [Ferrari'si] bile" (s. 263). Çocukken Foo'ya, "Batı... göğüs satın alınan yer" (s. 263) gibi geliyormuş.

Foo ile Apfel sevgili olduklarında, ki ilişkileri edebiyattaki en hassas şekilde yapılanmış heteroseksüel, ırklar arası ilişkilerden biridir, Foo'nun bedeninin birçok noktasının Güneydoğu Asya'nın tarihiyle yoğrulduğunu öğreniriz. Varley'in ona verdiği ad, bilgisayar terimi "fu bar"ın –"fucked up beyond all recognition" [tanınmayacak hale gelene kadar içine edilmiş]– "Şarklılaştırılmış" bir versiyonudur. Çinli büyükannesi, 1942'de Hanoi'de işgalci bir Japon askerinin tecavüzüne uğramıştır. Foo'nun annesinin Vietnam'ında, "Çinli olmak yeterince kötüydü ama yarı Çinli yarı Japon olmak daha da kötüydü... Babam yarı Fransız yarı Annamlıydı. Bir kötü bileşim daha" (s. 275). Annesi, Foo on yaşındayken Tet saldırısında ölmüştür. Foo'ysa, pedofil bir beyaz ABD yüzbaşısının "himaye"si altında, Saigon sokaklarında çocuk yaşta üçkâğıtçılık ve fahişelik yapmaya başlar. Saigon'un "düşüş"ünden sonra adamla beraber Saigon'u terk etmeyi reddeden Foo, Kızıl Khmer'lerin çalışma kamplarından güçlükle sağ çıkacağı Pol Pot'un Kamboçya'sına düşer. Tayland'a kaçar ve "nihayet Amerikalıların dikkatini çekmeyi başardığımda, Yüzbaşım hâlâ beni arıyordu" (s. 276). Yüzbaşı, muh-

*SPOCK LIVES: Spock yaşıyor. –ç.n.

temelen kariyerinin başlarında Nevada'daki atom bombası testlerine tanıklık etmiş olmasından kaynaklanan kanserden ölmek üzereyken Foo'nun ABD'ye kaçmasına yardım eder. Zekâsı ve tez canlılığı sayesinde, "Goodyear marka göğüsler"i (s. 275) ve Ferrari'si olur, Cal Tech'e girer. Foo ve Apfel, onlara miras kalan, cinsel ya da başka türlü istismarlarla ve karşılıklı işleyen ırkçılıklarla, birlikte mücadele ederler. Çok yönlü yetenekleri olan, ama yaralı felaketzedelerdir ikisi de. Bu öykü, ana figürü ve anlatıcısı, nezaketen "yirminci yüzyılın sonları" dediğimiz zaman aralığında ırk/ırkçılık, toplumsal cinsiyet/cinsiyet ayrımcılığı, tarihsel trajedi ve teknobilim gibi korkutucu meseleleri hasır altı etmemize izin vermeyecektir. Güvenli bir yer yoktur burada; gelgelelim, pek çok olanaklılık haritası vardır.

Yalnız, "Gir Tuşuna Basın"ın başından sonuna *çok fazla* bağlantı vardır ve bu daha işin başlangıcıdır. Foo, becerileri sayesinde erişebildiği iktidar-bilgi sistemlerine âşıktır. "Para demek bu, Yanki, dedi, ve gözleri parıldadı" (s. 267). Askeri bilgisayar projelerinde başlayıp daha sonra insani olmayan uçsuz bucaksız bir varlık kazanan büyüleyici ağların ve güvenlik kilitlerinin izini sürerken becerisi ve aşkı onu Sistem'in sonsuz yoğunluktaki bağlantılarının çok derinlerine götürür ve ondan önce Kluge'nin başına geldiği gibi o da fark edilir. Geri çekilmeye çalıştığında çok geçtir. Çok geçmeden, mahvolmuş vücudunu saran tişörtünde sahte olduğu çok açık olan bir intihar notu bulunur. Soruşturma esnasında, güvenlik önemlerini aşmak için Kluge'nin evindeki mikrodalga fırının telleriyle oynadığı anlaşılır. Kafasını fırına sokmuştur; kaldırıldığı hastanede kısa süre sonra, gözleri ve beyni pıhtılaşmış, göğüsleri de korkunç şekilde erimiş halde ölür. İsminin vaadi, "fu bar", haddinden fazla gerçek şekilde hayata geçer – tanınmayacak hale gelene kadar içine edilmiştir. Lisa Foo'ya duyduğu aşkla hayata yeniden bağlanan Apfel tümden kendi içine çekilir, evini bütün kablolardan ve artık tamamen sonsuz ve yabancı bağlantının paranoyak terimleriyle gördüğü dünyanın tekno-ağlarına onu bağlayabilecek diğer her şeyden arındırır. Sonunda, korunan benlik, yalnız başına, yabancı Öteki'den sürekli olarak saklanır.

"Gir Tuşuna Basın", bildik bir heteroseksüel romans, burjuva detektif kurmacası, teknofobik-teknofilik fantazi, ejderha-leydi öy-

küsü ve nihayet, olanaklılık koşulu bir kadının, hele hele bu örnekte olduğu gibi kadın düşmanı ve ırkçı kültürün herhangi bir alanında şiddetle yok edilmesi gereken bir "Üçüncü Dünya" kadınının bedenine ve zihnine girmek olan beyaz erkekçil bir anlatı olarak okunabilir. Üstelik sadece şiddetle de değil – sınır tanımaz şekilde. Ancak böyle bir okumanın, öykünün yazılışının incelikli dokularına ciddi bir şiddet uygulayacağını düşünüyorum. Yine de "Gir Tuşuna Basın", bende, ve öyküyü benimle okuyan diğer erkek ve kadınlarda, birbiriyle bağdaşmayan bir acı ve öfke doğurmuştur: Lisa Foo' nun öyle öldürülmemesi gerekiyordu. Doğru olan bu değil. Metinle beden arasındaki ayrım kayboluyor. Göstergesel dörtgenden dışarıya, kısırdöngüsel kendinde-şeye düşüyorum. Her şeyden çok, bu pornografik, toplumsal cinsiyetli ve ırksal ölüm, bedeninin bu aşırı yıkımı, varlığının –o ölçüsüz nihai bağlantının– tümden iptal edilmesi paranoyak kurmacanın uzlaşımlarındaki haz sınırlarını aşıyor ve okuyanı etkin olarak yeniden yazmaya kışkırtıyor. Bu öyküyü yeniden yazmadan okuyamam ben; ulusaşırı, kültürler arası, feminist okuryazarlıktan çıkan derslerden biri budur. Ve öykünün sonu, sadece kendisinin değil, Lisa Foo denen tüm o insani olan ve olmayan kolektifin tamamının yeniden yazımına zorlar bizi. Farklılaştırıcı/muhalif yeniden yazımın meselesi, öykünün, nasıl olacaksa, "doğru" hale getirilmesi değildir. Mesele, Lisa Foo figürünü, ölümcül bir ırkçı kadın düşmanlığının kapalı mantığını yerinden edip düzenini bozacak şekilde yeniden eklemlemektir. Eklemleme açık kalmalı, eylem ve müdahale eklemlemenin yoğunluklarına erişebilmelidir. Bağlantılar sistemi kendi üzerine kapandığında, simgesel eylem kusursuz hale geldiğinde, dünya bir ölüm dansında donar kalır. Evren tamamlanmıştır ve Tek'tir. Olanaklı tek tutum paranoyadır; cömert kuşku dışarıda bırakılmıştır. Bu dünyada "gir tuşuna basmak" ölümcül bir hatadır.

"Ucubelerin Vaatleri"nin bütün savı, "gir tuşuna basma"nın ölümcül bir hata değil, dünyanın haritalarını değiştirmek için, pek de fazla olmayan insan ve insan olmayan aktörlerden yeni kolektifler inşa etmek için kaçınılmaz bir imkân olduğudur. Lisa Foo figüründe, ve John Varley'in BK'sundaki diğer pek çok aktörde, bu türden imkânlar olduğunu düşünüyorum. Çoklu arayüzeylerden oluşan Foo, sanal mekân boyunca bize rehberlik edebilir ama ancak varlığını oluş-

turan eklemli ağlardaki ince gerilim hatlarının, olmadık bir umudun beklenmedik şekilde gerçekleşme ihtimaline açık kalmasıyla mümkün olabilir bu. İhtiyacımız olan "mutlu son" değil, son olmayan bir sondur. Erkekçil, ataerkil kıyamet anlatılarının hiçbirinin işimizi görmeyecek olmasının sebebi budur. Sistem kapalı değildir; aynının kutsal imgesi gelmekte değildir. Dünya tam ve dolu değildir.

Bu haddinden fazla uzun makalenin son imgesi Lynn Randolph'un 1989 tarihli resmi *Siborg*'tur – burada, Özne ve Nesne'nin hükmünün geçtiği, kuralları ölümcül sonuçlar doğuracak şekilde ayaklar altına almaya meyilli bir dünyanın sınırlarının yerini, insanlardan ve insan olmayan varlıklardan oluşan kolektiflerin mesken tuttuğu sınır bölgeleri alır (Resim 12).[53] Bu sınır bölgeleri, zengin bir kombinasyon olanağı topografisi sunar. Bu olanağa Dünya denir; gerçek, dış, iç ve sanal mekânların birbirleri içine göçtüğü, şimdi ve buradaki, bu başkayerdir Dünya. Resim; yıldızsal, kemiksel, elektronik ve jeolojik çatıları içinde evren, hayvan, insan ve toprak arasındaki eklemlenmelerin haritasını çıkarır. Bu kombinasyon mantığı bedenlidir; burada kuram cismanidir, toplumsal doğa da eklemlidir. İnsan figürünün göğsündeki tümleşik devre panosunun stilize DIP anahtarları, fiziksel bağlantı ile yazılım kontrolü arasındaki ara bir formun ön değerlerini ayarlayan aygıtlardır – kedigil ve insansı önayakların aracı yapısal-işlevsel anatomisinden, özellikle de esnek, homolog ellerden ve patilerden, pek de farklı değildir bu aygıtlar. Resim, görme organları kadar dokunma ve dolayımlama organlarıyla da dolup taşar. İzleyiciye doğrudan bakan kadının ve kedinin gözleri bütün kompozisyonu merkezler. Bizim galaksimiz olan Saman Yolu'nun sarmal çatısı, siborg figürünün arkasında ileri tekno-

53. Tuval üzerine yağlıboya, 36" x 28", D. Caras'ın fotoğrafı. 1985 tarihli makalem "Siborg Manifestosu"yla (bkz. bu kitapta s. 45-90) konuşma içine giren Randolph, *Siborg*'unu Bunting Enstitüsü'ndeyken yapmış ve orada 1990'daki, "Yabancı Köklere Dönüş" başlıklı sergisinde sergilemiştir. Bu sergi, pek çok kaynaktan, "sekülerleşmiş bir postmodern bağlamı olan geleneksel dinsel imgelemi" bir araya getirmiştir. Randolph, "kadınları güçlendiren, hayalleri büyüten ve ırksal, sınıfsal, cinsel ve yaşla ilgili bariyerleri aşan imgeler" resmeder (sergi broşürü). Texas'ta yaşayan ve resim yapan Randolph, ABD'nin Orta Amerika'ya müdahalesine karşı Houston çevresi sanatçılarının yaptığı çağrıyı örgütleyenlerdendir. *Siborg*'un insan modeli, 1989 yılında Bunting Enstitüsü'nde bulunan Pekinli Grace Li idi.



Resim 12. Lynn Randolph, *Siborg* (1989). D. Caras'ın fotoğrafı.

lojili görselleştirme aygıtlarının sağladığı üç farklı grafik görüntüde belirir. Benim göstergesel dörtgenimdeki sanal mekânın yerine dördüncü dörtgende, bir kara deliğin çekim kuyusunun görüntüsü yer alır. Avrupalı erkek ve dişi astrolojik işaretleriyle oynanan tic-tac-toe oyununu da kaçırmayın (bu oyunu Venüs kazanmıştır); tam sağlarında, kaos matematiğinde karşımıza çıkabilecek bazı hesaplamalar yer alır. Her iki simge kümesi de, Einstein'ın elyazmaları arasında bulunan bir hesaplamanın hemen altında bulunur. Matematik ve oyunlar, mantıksal çatılar gibidir. Klavye, arka planın sol ortasında üzerinde bir piramidin yükseldiği Dünya gezegeninin çatısına iliştirilmiştir. Resim baştan aşağıya meditasyon aygıtı özelliklerini taşır. Büyük kedi, kutsal bir hayvan gibidir, beyaz kaplandır belki. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki genç bir Çinli öğrenci olan kadın, insan olanın, evrensel olanın, cinse dair olanın figürüdür. Yakın tarihte çıkmış, oldukça tikel ve sorunlu bir kolektif kimlik olan "renkli ırktan kadın", yerel ve küresel konuşmalarla birlikte tınlar.[54] Bu resimdeki kadın figürü, kadının eşzamanlı ve hâlâ oksimoronik statülerini cisimlendirir: "Üçüncü Dünya" kişisi, insan,

organizma, iletişim teknolojisi, matematikçi, yazar, işçi, mühendis, bilimci, ruhani rehber, Dünya âşığı. Ulusaşırı feministlerin okunaklı kıldığı "simgesel eylem" türü budur işte. O [*s/he*] tamamlanmış değildir.

Böylece, göstergesel dörtgenin gürültülü düzeneğini turlayıp başladığımız yere, teknobilim dünyalarını mesken tutan ticari siborg figürleriyle karşılaştığımız yere dönüyoruz. Logic General'in garip şekillerde karşımıza çıkıp duran ve klavyeye konmuş önpatileriyle replikasyon ile iletişimi dolayımlama vaadini veren tavşanlar, yerlerini farklı ehliyet devrelerine bırakmışlardır. Eğer siborg değişmişse, dünya da değişebilir. Randolph'un siborgu, Trinh Minh-ha'nın uygunsuz/laşmış ötekisiyle, tarihin kendisine stratejik özkimlik yanılsamasını yasakladığı o kişisel ve kolektif varlıkla, diyalog içindedir. Bu siborgun Aristotelesçi bir yapısı olmadığı gibi kaynak ile ürün, edilgi ile eylem mücadelelerini çözecek bir efendi-köle diyalektiği de yoktur. Ne ütopik ne de hayalcidir; sanaldır o [*s/he*]. Diğer siborglarla beraber, teknik olanın, organik olanın, mitik olanın, metinsel olanın ve politik olanın birbiri içine göçmesiyle meydana gelen bu siborg, her figürün dahilindeki ve haricindeki hassas farkların eklemlenmesiyle oluşmuştur. Resmin başlığı pekâlâ "Alanın Aktörlerinden Eklemlemeyle İlgili Birkaç Söz" olabilirdi. Randolph'un *Siborg*'unu, kültürel çalışmalar olarak hilebaz ulusaşırı teknobilim çalışmaları için bir gökkuşağı politik göstergebilimi içine yerleştirerek ve kırmızı, yeşil ve morötesi renklerini öne çıkararak okumak istiyorum.

—

54. "Konuşma"nın bu kullanımını ve ulusaşırı feminist okuryazarlık nosyonunu Katie King'in kadınlar ve yazma teknolojileri kavramından ödünç alıyorum. Bkz. s. 139, 21. dipnot.

Düzende Dönüşüm: Esnek Stratejiler, Feminist Bilim Çalışmaları ve Primat Revizyonları

BİLİM YAPILIRKEN SEVİLİR DE DÖVÜLÜR DE

"Çünkü her şey bir sevgi edimiyle başlamalı." Babunlarla ilgili gözlemlerini 1926 yılında yayımlayan doğa bilimci Eugene Marais, Güney Afrika Radyosu'nun 1980 tarihli yayını "Akkarıncanın Ruhu"nda, bilimsel bir izaha nereden başlamak gerektiği konusunda kilit bir etik ve epistemolojik hususu dile getirmişti. Marais'nin yorumu, gözlemlediği hayvanların cinsellik ve üremeyle ilgili oynaşmalarıyla sınırlı değildir. Marais'nin, *Primat Vizyonları* (1989a) kitabının girişine de koyduğum önermesinin, bilimcilerle ele aldıkları nesne arasındaki ve bilim üzerine çalışan akademisyenlerle nesneleri arasındaki ilişkilerle ilgili olarak okunabileceğini düşünüyorum. En büyük köken öyküleri, sevgi ve bilgi hakkında olagelmiştir. Elbette sevgi hiçbir zaman masum değildir, ekseriya rahatsız edici, yer yer saldırgandır, aldatmaya meyillidir, tahakküme yabancı değildir ve çoğu zaman da sevdiğinden arzuladığı karşılığı göremez. Bana miras kalan pratikler söz konusu olduğunda, sömürgecilik, ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığının tarihlerinden ayrı düşünülemeyecek olan doğa sevgisi ve bilgisi, öyle pek övünülecek şeyler değildir. Güney Afrikalı bir beyazın metnimi şereflendirmesi de boşuna değil. Zaten sevgi de amansızca tikel, özgül ve olumsaldır, tarihsel anlamda çeşitlilik içerir ve son sözü söylemeye meraklı herkese direnç gösterir. Sömürgecilik, ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığı, bir Batılının doğa sevgisini anlatmak için bile son söylenecek sözler değilse de, lügatın uzun ömürlü maddelerindendir.

Biyolojik ve antropolojik bilimlerin ne tür girişimler olduğunu anlamaya çalışmakla ilgili esas etik ve epistemolojik mesele, bilginin *her zaman* angaje bir maddi pratik olup *asla* bedensiz bir fikirler kümesi olmamasıdır. Bilgi, projeler içine yerleşmiş haldedir; bilgi her zaman, belli bazı şeyler *içindir*, belli bazı şeyler adınadır, ve bilenler, bilebildikleri şeyleri şekillendirdikçe projeleri tarafından da biçimlendirilirler hep. Bu tür şekillendirmeler hiçbir zaman dünyadışı bir diyarda olup bitmez; her zaman konumlu insanlar ile insan olmayan varlıkların –makinelerin, organizmaların, şahısların, toprağın, kurumların, paranın ve pek çok başka şeyin– maddi ve anlamlı etkileşimlerine dairdir. Bilimsel bilgi, "aşkın" olmadığı için, maddi varlıklar hakkında kanıya indirgenemeyen ancak yorumlamadan da muaf olmayan elle tutulur iddialarda bulunabilir. Bu elle tutulur iddialar ve maddi varlıklar, kültürel pratiğe ve pratik kültüre, yani, anlamların ve bedenlerin alışverişine ya da her şeyin başlangıcında yer alan aşk ilişkisine, *indirgenemez şekilde* angajedir. Semiyosis, anlam üretiminin fizyolojisine dairdir; bilim çalışmaları, bilimcilerin ve incelenen nesnelerin davranışsal ekolojisi ve optimal toplayıcılık stratejileriyle ilgili bir şeydir; ve primatoloji de bana, önemli bilgi türlerinin tartışma konusu yapıldığı tarihsel olarak dinamik, maddi-göstergesel ağlarla ilgili bir şeymiş gibi gelir.

Bu girizgâhta, geçen yirmi yılda haklarında yazarken primatoloji ve primatologlarla girdiğim masum olmayan aşk ilişkisine dair itirafa çalan bir hesap sunmak istiyorum. Primatolojiyle ilgilenmemin pek çok nedeni var; bunlardan en önemlilerinden biri bizi, yani *Homo sapiens*'i de içeren ancak yaşam biçimlerinin çeşitliliğinde bizi aşan bu hayvanlar hakkında bir şeyler *öğrenmenin* hazzıdır. Bizden farklı olan diğer primatların, ilginçlik ve önem bakımından, bize benzediği düşünülen hayvanlardan aşağı kalır yanları yoktur. Ancak primatolojiyle ilgilenmemin altında çok daha kişisel bir şey, kendimi bir türün ve zoolojik bir takımın/düzenin (*order*) *mensubu olarak görmem* yatıyor. Kendimle ilgili görüşüm biyobilimsel izahlarla şekillenmiştir ve bu durum benim için yoğun bir ilgi ve keyif kaynağıdır. Hayatım, kendimi ve başkalarını organizmalar olarak tanımama, kendimle ve başkalarıyla organizmalar olarak ilişkilenmeme vesile olan maddi-göstergesel pratiklerle şekillenmiştir. İnsanın kendini, hem içsel hem öznel olarak, zoolojik bir türün ve dü-

zenin mensubu görmesi, tarihsel bakımdan garip bir şeydir. Böyle bir pratiğin nasıl olup da birkaç yüzyıllık bir süre zarfında milyonlarca farklı insan için mümkün hale gelebildiği çok ilgimi çekiyor. Anlayacağınız, primatolojiyle olan aşk ilişkim, bir yabancının başka bir ailenin yapıp ettiklerini gözetlemesinden çok kız kardeşler arasındaki enseste benzer.

Sözcüklerin kendilerine, beklenmedik şeyler yapan kesif, canlı, fiziksel nesneler olarak sözcüklere âşığım. Paragraflarıma "semiyosis" gibi sözcükler serpilmişse bunun nedeni, böyle hırpani, üretken ve salt "teknik"miş gibi görünen terimlerle kabuk bağlayan eklembacaklılara âşık olmamdır. Tohumdur sözcük – öncüdür, fırsatçıdır, hayatta kalmayı bilir. Sözcüklerden mecazi tarafları çekip atılamaz. Herkesin sıklıkla kullandığı sözcükler söz konusu olduğunda mecazi, metaforik nitelikler unutulur; böyle bir sözcüğün, metaforluğu bakımından, sesi soluğu kesilmiştir ya da ölmüştür, diyebiliriz. Ancak bir sözcüğün mecazi niteliği her an, en düz akıllımız için bile eşyaya canlılık katmak üzere kuvvetle gün yüzüne çıkabilir. Yunancada mecazın karşılığı olan *trópos* dönme, dönüş demektir; *trepein* fiiliyse doğru yoldan sapma, bir yere dosdoğru gidememe anlamına gelir. Sözcükler bize çelme takar, bizi yoldan çıkarır, yolumuzu şaşırtır; başka da seçeneğimiz yoktur üstelik. Semiyosis, göstergebilim denen disiplindeki anlam üretim *sürecidir*. C. R. Carpenter ile başlayarak primatologlar, bir insan bilimi olan göstergebilimden epey faydalanmışlardır ve benim de, 1930'lardan bu yana primatolojiye sirayet eden iletişim bilimleri, dilbilim, enformasyon bilimleri ve bunlardan türeyen envai çeşit disiplinle oyunbaz ve ağırbaşlı bir ilişkim olagelmiştir.

Bilim de bilim çalışmaları da esasları itibariyle mecaza dayalıdır. Yoldan çıkmadıkça iletişime geçemeyiz; bilimsel olsun ya da olmasın bilgi dediğimiz ilişkiye doğrudan girilemez. *Teknik olarak*, kastettiğimizi kesin olarak bilemez, söyleyemez ya da yazamayız. Sözcüğün düzanlamını *kastedemeyiz*; bu olumsuz armağan hayvan olup da bilim yapmanın bir koşuludur. Düşünmenin ve iletişimin dolayımından geçmemek, yoldan sapmamak mümkün değildir. Matematiksel sembolizm ve deneysel protokoller, iletişimsel bir aracın /ortamın mecazi niteliğinden kaçamaz. Olgular mecazidir; öyle olmasalardı bir ağırlıkları olmazdı. "Maddi-göstergesel" benim için

tek sözcüktür. Sözcüklerle yaşanan aşk macerasının pornografik jargon tutkusundan ince bir çizgiyle ayrıldığını da biliyorum. Mecaz bir araçtır, ve dişi olayım ya da olmayayım ben de, *Homo faber* türünün, sadece *mentula mulieribus*[1] denen o ufak aletle donatılmış faal bir üyesiyim.

Anlatı pratiklerinin içine gömülmüş olan öyküler kesif, fiziksel varlıklardır. Öykü anlatıcılığının yaşam bilimlerinin pratiğine içkin olması bir hakaret ya da ret gibi algılanmamalı. Ne de olsa, öyle her şey öykü olamaz. Daha ziyade, anlatı pratiği, primatoloji yapmanın semiyosisinin mecburi bir parçasıdır. Bazı bilimlerde anlatı en aza indirgenmiştir ancak primat çalışmaları asla antiseptik bir anlatısal sterilizasyon gibi şaibeli bir ayrıcalığa sahip olmamıştır. Primatolojiyi anlatının yanında pek çok başka pratik de oluşturur gerçi, ama öykülere sevgi ile yaklaşmamak, aşırılıktan kaçma kaygısıyla açıklanabilecek bir şey değildir bana göre; daha bile kötüdür: Bir tür epistemolojik doğum kontrolü gibidir. "Çünkü her şey bir sevgi edimiyle başlamalı."

Primatolojide ya da herhangi bir bilimde hoşuma giden şeyin ikircilikli bir tarafı var. *İlkin*, yapılmış bilim kadar yapım-aşamasındaki-bilimi de (Latour 1987) oluşturan, tarihsel özgüllük taşıyan, maddi-göstergesel bakımdan yoğun pratiklere karşı fiziksel anlamda aşırı duyarlıyımdır. Bilim, işin her aşamasında hem pratiktir hem de kültür (Pickering 1992). Bir çekirdeği yoktur, sadece katmanlardan oluşur. Bilim hakkındaki çalıntı köken öykümde, Brahmanların dediği gibi "filin altında yine fil vardır". Her şey desteklidir ama nihai bir temel yoktur, ne var ne yoksa sonu gelmez şekilde taşınır durur. Ya da, kastımı dile getirmek için başka bir mecaza başvuracak olursam, kültürel pratik olarak bilim çözeltisinde çözünmez bir tortu kalmaz (Hess 1997). "Çözünür" kalmak, bilgi üretiminin daimi koşuludur.

Çözümden/çözeltiden anladığım şeyle bağlantılı olarak, bilim de ve bilim çalışmaları da, içlerinde canlı ve heterojen aktörlerin onları zaptetmeye yarayan kategorileri tahrip ettikleri doğaların ve kültürlerin üretken karışımlarıdır. Geleneksel olarak Batı'daki tar-

1. *Mentula mulieribus*, "kadınların ufak aklı", klitoris için kullanılan bir Erken Modern terimdir.

tışmalarda doğa, hem kültürün dışındadır hem de kültürün dönüştürücü gücü için kaynak olduğu varsayılır. Kültürse, jeolojik gibi duran bir çökelmede doğa üzerine mecazi olarak katmanlanır. Kültür, aynı zamanda, doğal kaynağı toplumsal ürüne dönüştüren kuvvet olarak düşünülür. Doğa temeller için gereklidir; kültürse –örneğin bilim olarak tezahüründe olduğu gibi– yönelme ve ilerleme için vazgeçilmezdir. Karmaşık bağlarla örülmüş ikilikler, primatolojinin de içinden çıkıp kendini ayrıştırdığı bu geleneksel söylemin iliğindeki kök hücreleri gibidir. Hayvan-insan, beden-zihin, birey-toplum, kaynak-ürün, doğa-kültür; bu tekdüze nakarat, düşünmeye yarayan bu araçların mecazi niteliğini öne çıkarmakla kalmayıp başka mecazların, başka araçların mümkün olduğunu ortaya atan bilim çalışmalarıyla kesintiye uğrar. İngiliz toplumsal antropolog Marilyn Strathern'in üzerinde durduğu gibi "insanın hangi fikirlerle başka fikirleri düşündüğü ciddi bir meseledir" (Strathern 1992: 10). Primatolojiye böyle yaklaşıldığında çok çeşitli, karmaşık ve insan biçimli olmayan aktörlerin algılanışı da güçlenmiş olur.

İkinci olarak, primat sevgililerim, bilimsel projelerin sağlam ve seçeneksiz, belki aynı zamanda açık ve geliştirilebilir niteliğinin takdir edilmesini beklerler. Böyle olmasa, devlet okullarında biyoloji derslerinde Hıristiyan yaradılışçılığı okutmanın ciddi bir çocuk istismarı olduğunu iddia etmeye nasıl devam edebilirdim? Bilgiyi oluşturan eklemlemeler kırılgan, çok değerli tarihsel kazanımlardır. Şayet bilgi dediğimiz temsillere kesinlik bahşeden bir tanrı yoksa, bilgiyi yanılsamaya indirgeyecek bir şeytan da yoktur. Bilimsel eklemlemelerin/artikülasyonların gücü, analitik araçların, anlatı imkânlarının, temsil teknolojilerinin, eğitim şablonlarının, kurumsal ekolojilerin, iktidar yapılarının, paranın, ve nihayet, pek çok türden insan olmayan varlıkla çok yönlü ilişkiler örme becerisinin işin içinde olduğu pratik bir meseledir. Primatoloji işte böyle şeylerden oluşur.

Yale'in Biyoloji Bölümü'nde doktoramı aldıktan sonra ilk olarak 1970 ile 1974 yılları arasında büyük bir devlet üniversitesinin genel bilim bölümünde çalıştım. İlk görevim, "anadalları bilim olmayan" öğrencilere –ne harika bir ontolojik kategori!– daha iyi yurttaşlar olmaları için biyoloji ve bilim tarihi öğretmekti. Her sene yüzlerce lisans öğrencisinin alması gereken bir bilim dersi hazırlamış olan

kıdemli bir hocanın başında olduğu genç fakülte üyelerinden oluşan bir takımınparçasıydım. Büyük Okyanus'un orta yerinde, elektronik savaş alanı ve bitki öldüren kimyasallarıyla Vietnam Savaşı için can alıcı önem taşıyan Pasifik Strateji Birimi'nin memleketinde, Hawaii Üniversitesi'ndeki bu biyoloji dersinin hedefi; öğrencileri, umudun, siyasette ya da dinde değil, ideolojinin bulaşmadığı seküler bir ilerleme vaat eden doğa bilimlerinde yattığına ikna etmekti. Ne benim ne de dersi veren diğer genç akademisyenlerin meseleyi bu şekilde anlatması mümkündü. Aydınlanma-sonrası epistemolojik itimadımız bunun için biraz fazla karman çormandı.

Bizim için bilim ile tarih arasında, öğrencilere aktarmamız beklenen katışıksızlık ve koruyucu ayrım alegorisinden çok daha çelişkili ve ilginç bir doku bulunmaktaydı. Lisansüstü biyoloji bölümünden meslektaşlarımın ve öğrencilerimin çoğunun benim gibi o dönem savaş karşıtı eylemlerde bulunmalarının bir sebebi, biyoloji de dahil olmak üzere bilimin, bu çatışmaya –ve hayatlarımızın ve inançlarımızın her alanına– nasıl derinden sirayet ettiğini bilmemizdi. Pek çoğumuz neyin, kimin için, nerede ve ne pahasına doğa olarak kabul gördüğünün tarihsel özgüllüğünü ve dayanıklılık koşullarını anlamaya kendimizi adadığımız o öğretim ve aktivizm dönemini, bilgi olarak biyolojiye olan bağlılığımızdan ödün vermeden geride bıraktık. Dikkatimizi çeken, bilim ile kültürel-tarihsel özgüllük arasındaki epistemolojik, göstergesel, teknik, politik ve maddi bağlantıydı, ayrım değil. Biyoloji ilgimizi çekiyorsa bu, biyolojinin bir tür pozitivist epistemolojik roketle dünyadan kopup tarihsel pratiğin ötesine geçmesinden değil, doğa bilimlerinin yerdeki hayat dolu hareketliliğin bir parçası olmasındandır.

Yeni Dünya Düzeni'nin sindirim sisteminin köşelerine bucaklarına yuvalanan aykırı organizmaların canlandırdığı biyolojiyi bugün hâlâ, daha sürdürülür ve adil olduğuna inandığım yaşam biçimleri konusunda okurlarımı ve öğrencilerimi ikna etmek için kullanıyorum. Durmak gibi bir niyetim olmadığı gibi bu zengin kaynağın başkalarına bırakılacağı ya da bırakılması gerektiği yönünde bir beklentim de yok. Biyoloji *gerçekten de* teknik, göstergesel, ahlaki, ekonomik, kurumsal düzeylerde, kısacası her düzeyde angaje olmamız gereken bir politik söylemdir. Bütün bunların yanında, biyoloji, yoğun bir düşünsel, duygusal ve fiziksel keyif kaynağıdır da. Böyle

bir şeyi öylece bir kenara bırakmak –ya da salt azarlayıcı veya kutlayıcı bir şekilde ele almak– olmaz. Biyolojinin yirminci yüzyılın başlarında şehirdeki liselerin müfredatına alınmasından 1990'larda çevre yöneticilerinin ve moleküler genetikçilerin eğitilmesine kadar, Birleşik Devletler'de biyoloji eğitimi yurttaşlık bilgisinin bir parçası olmuştur. Karmaşık sistemlerden esnek bedenlere, içe göçmüş doğal-kültürel dünyalar modellenir ve üretilir. Biyolog Scott Gilbert'in belirttiği gibi, Soğuk Savaş sonrasında ABD'de biyoloji, bir zamanlar eğitimli yurttaşların, temel bilimler derecesine olduğu kadar hukuk, finans ya da tıp kariyerlerine giden yolda da geçmek durumunda oldukları bir nokta olan zorunlu Batı Medeniyeti dersinin işlevsel dengidir artık (Gilbert 1997: 48, 52). 1990'ların sonlarına gelindiğinde biyoloji, karmaşık şekilde küresel ve yerel dünyaların eğitimli yurttaşları için temel teşkil eder olmuştur.

Bilimde ve bilim çalışmalarında anlamak istediğim şey –ki bunun için primatolojiyi metonimik olarak bütünün parçası olarak kullanıyorum– bilimin olguları ve açıklayıcı kuramsal gücü ile iflah olmaz şekilde mecazi olan, tarihsel olumsallık taşıyan, pratik maddeselliğinin *eşzamanlılığıdır*. Bildiğimiz dünya, ciddi projelerde, bilgimizin bize gösterdiği biçimde olacak şekilde yapılmıştır; bu projelerdeki tek aktör insan değildir; ve bilgi üreten projelerin ortaya attığı dünya (hâlâ) başka türlü *olabilir* ama yine de başka türlü *değildir*. Bilim, "içeri"den olduğu kadar bilimle uğraşanların "dışarısı" olarak düşündükleri yerden de revize edilebilir. "Göstergesel" olarak neyin içerisi ya da dışarısı sayılacağı, iktidarın her türlüsü tarafından *biçimi bozulan* ve iktidar açısından *kurucu olan*, süregiden çalışmaların sonucunda belirlenecektir.

Bilimsel bilgi nesnelerini belirleyen iktidar yüklü tarihsel olumsallıkla maddi olgusallığın eşzamanlılığını gösteren bir örnek, Hawaii'deki askerileşmiş turistik alanlardaki ilk işimden bu yana dikkatimi çekmekte. Orada, komut-kontrol-iletişim-istihbarat (C^3I) sisteminin ne olduğunu öğrenmiştim. Yirminci yüzyılın sonlarında Amerikalı bir organizma olarak ben de böyle bir sistemdim, hem düz hem mecazi anlamda. Anadalları bilim olmayanlara yurttaşlık bilgisi olarak biyoloji öğretmek durumunda kalınca söylemin pratik olduğunu ve kişinin kendi doğalkültürel (tek sözcük) bedeni de dahil olmak üzere maddileşmiş dünyaya katılımın bir seçim olmadı-

ğım anlamaya başladım. Bağışıklık bilimi, genetik, toplum kuramı, sigorta analizi, bilişsel bilim, askeri söylem ve davranışsal ve çevresel bilimlerle uğraşanların hepsi de dünyada epistemolojik ve ontolojik anlamda gerçek çalışmalar yapabilmek için son derece maddi ve kuramsal bakımdan da kudretli olan aynı öykülere başvurmaktaydılar. Diyeceğim, kültüreldoğal gerçeklik dahilinde bir siborg olduğumu öğrenmiş oldum. Hem bilimcilerin hem sıradan insanların tanımaya başladıkları diğer varlıklar gibi ben de enformasyon-tabanlı organik ve makinesel sistemlerden oluşan melez bir kumaştandım.

"Siborg", Manfred Clynes ve Nathan Kline tarafından, dünyadışı ortamlarda hayatta kalabilmesi için geliştirilmiş insana –bir sib(ernetik) org(anizmay)a– atıfta bulunmak üzere devşirilmiş bir terimdir. Siborgvari insan-makine melezinin bir sonraki büyük teknohümanist meydan okumada, uzay yolculuğunda, gerekli olacağını düşünmüşlerdi. Fizyolojik enstrümantasyon ve elektronik veri işlem sistemleri tasarımcısı olan Clynes, New York'taki Rockland Eyalet Hastanesi'nin Dinamik Simülasyon Laboratuvarı'nın baş araştırmacısıydı. Rockland Üniversitesi'nin araştırma direktörü olan Kline ise klinik psikiyatrdı. Sibernetikle kendilerinden geçen Clynes ve Kline (1960: 27) siborgu "kendi kendini düzenleyen insan-makine sistemleri" olarak tahayyül ettiler. İlk siborg, içine homeostatik durumları değiştirmek ve düzenlemek için sürekli olarak kimyasal enjekte etmek üzere tasarlanmış ozmotik bir pompa yerleştirilen "standart" bir laboratuvar faresiydi.

Beyinlerine takviye yapılmış laboratuvar hayvanları, ABD'deki psikiyatrik araştırma projelerinin müdavimleri olagelmişlerdir. 1938'de davranışsal deneyler için beyinleri ameliyatla çıkarılmış primatlar kullanmakla ilgili olarak geliştirdiği fikirlerin izinden giden C. R. Carpenter, araştırma notlarına kaydını düştüğü tereddütlerine rağmen, Soğuk Savaş ile psikiyatrik araştırma gündemlerinin örtüşmesini fırsat bilerek, 1971 yılında Bermuda'da kendi başlarına yaşayan ve beyinleri deneysel olarak tahrip edilmiş şebekler üzerinde kısa süreli bir çalışma yapmıştır. Şebekler, Carpenter öyküye dahil olmadan önce ameliyat edilmişlerdi; Carpenter'ın gündemindeki sorular, bir ergin, beş genç şebeğin gösterdiği "antisosyal davranış"la ilgiliydi. Carpenter'ı işin içine sokan, o dönem Yale'in psikiyatri bö-

lümünde olan ve Rockland State araştırmacılarıyla, araştırma başvurularında belirtildiği üzere, ABD şehirlerindeki "stres" ve "yabancılaşma" bağlamında davranışsal kontrol teknolojileri ve psikofarmakoloji konusunda işbirliği yapan Jose Delgado'dur. Delgado gibi Carpenter da 1960'lar boyunca savaş, saldırganlık, stres ve alanını koruma üzerine pek çok ders vermiştir; öteki primatların, "modern insan"a bu konular hakkında önemli dersler verebileceğine inanıyordu (Haraway 1989a: 108-10). Yirminci yüzyılın sonlarında her yerde açıkça görüldüğü üzre, birbirinin içine göçmüş bulunan bilişim ve biyoloji siborg soyundan gelmektedir.

Kendimle beraber başka organizmaları da iletişim sistemleri olarak sunmam temsilidir; ama iş burada bitmez. Bu türden bir temsil; bu türden temsiller yapmak için eklemlenmeleri gereken doğal/kültürel olarak konumlu bütün insani ve insani olmayan işbirlikçiler kendisini şekillendirdiğinde dahi, yaşantı dünyalarını şekillendirmeye devam eder. Yirminci yüzyılın sonlarında, milyarca insanı etkileyen ve bütün yeryüzüne yayılmış bir örüntü dahilinde, maddi-göstergesel-pratik gerçekliğin bir parçası olan enerjik, ekonomik ve enformasyonel süreçler olarak biyolojik dünyayı gerçekten bilir ve bu dünyayla ilişkileniriz. Benzer ifadelere, iktisat ders kitaplarında, bağışıklık bilimi dergilerinde, evrim söylemlerinde, aile politikaları belgelerinde ve askeri strateji konferanslarında rastlanabilir. Ne olup bitmekte? İçinde primatolojinin de olduğu bilim denen bu "pratik mengenesi" (Pickering 1995) nasıl oluyor da benim de bağlı olduğum zoolojik düzeni üretiyor? Bağlılık, öfke, umut, haz ve çalışma nasıl oluyor da bilim dediğimiz bu sevgi pratiğinde bir araya geliyor? Ya bilim çalışmaları?

PRİMAT REVİZYONLARI

Santa Cruz'daki Kaliforniya Üniversitesi'nden meslektaşım Adrienne Zihlman'ın laboratuvarında, içinde Soğuk Savaş'ın uzay yarışından kalma kutu gibi bir telemetrik gözetim cihazı yerleştirilmiş bir şempanze kafatası bulunan bir çekmecenin yakınlarında, Gombe'nin yaşlı Flo'sunun –ki kendisi *New York Times*'da ölüm ilanı yayımlanan ilk şempanzedir– kemikleri durmaktadır. 1980'e gelindiğin-

de, Amboseli'deki babunların, bir yandan geçimini sağlamakla diğer yandan çocuk yetiştirmekle boğuşan çift kariyerli anneler (Altmann 1980) oldukları anlaşılmıştı. Tam da bu zamanlarda, bu maymunların ABD'deki tür-aşırı insan kız kardeşlerinin pek çoğu da hayatlarını çok benzer terimlerle ifade etmekteydiler. 1930'larda, Panama'daki komik maymunlar ve Siam'daki şebekler farklı türden toplumlarda yaşıyorlardı, ama her iki tür de "sosyoekonomik cinsiyet oranı" (Carpenter 1964) denilen bir mekanizma tarafından toplumsal anlamda idare ediliyormuş gibi görünüyordu. 1980'lerde, işaret dili konuşabilen, orta yaşlı, orta sınıftan bir goril Kaliforniya'dan Hawaii'ye taşınma izni beklerken, gebe kalmak için bütün umutlarını tüp bebeğe bağlamıştı (Haraway 1989a: 143-6).

Şayet primatlar geçen yirmi-otuz sene zarfında ara ara türe özgü davranışların tek boyutlu saplantılı modelleriyle, pek gelişkin olmadığı düşünülen zihinleriyle, katı cinsellikleriyle ve ekolojik basmakalıplarla temsil edilmişlerse bu durum 1990'lara gelindiğinde değişecek, insan primatlar da insan olmayan primatlar da düzenin davranışsal ve evrimsel yatırımlarına yön veren multifaktoryal maliyet-fayda analizleri yapabilen esnek stratejistler olup çıkacaklardı. Çeşitlilik her şeydir.[2] Eğer 1970'lerde ve 1980'lerde profesyonel ve popüler bilimsel söyleme iletişim bilimi hâkim olmuşsa, binyılın sonunda yüksek bahisli oyunu çeşitlilik ve esneklik belirleyecekti. Öyle ki, "Primat Toplumlarının Değişen İmajları" başlıklı konferansın açılış bildirisinde konferansın düzenleyicileri –işin içine bir tutam ironi katmayı ihmal etmeden– son derece tehlikeli bir dünyada bile, "1995'e gelindiğinde, her alanda babunların önünde hiç olmadığı kadar çok seçenek" olduğunu belirtmişlerdir (Strum ve Fedigan 1996: 45). Biyolojik dünya bugünlerde esnek bir birikim sistemi gibi hareket etmekte. Buna uygun şekilde Strum ve Fedigan da çok etmenli esneklik üzerinde durmuşlardır: "Primatlar akıllı aktörlerdir. Bireyler, cinsiyetlerinden ya da yaşlarından bağımsız olarak,

2. Yapım aşamasındaki bir nesne olarak "çeşitlilik" için bkz. Wilson (1992), Shiva (1993) ve Dünya Kaynaklar Enstitüsü ve diğerleri (haz., 1993). Esnek stratejiler ve politik ve biyolojik ekonomiler arasındaki alışverişler üzerinden anlaşılan biyolojik dünya için bkz. Martin (1992, 1994), Harvey (1989: 147-97) ve Haraway (1991: 203-30). Bu alışveriş, işbölümü kavramının politik iktisatçılar ve biyologlar arasında tedavüle girdiği 1700'lerin sonlarından kalmadır (Limoges 1994).

karmaşık bir evrim oyunundaki stratejistlerdir. Seçenekleri, seçimleri ve başarıları; çevre, demografi, yaş, cinsiyet, gelişim, kişilik, biyoloji ve tarihsel olumsallık gibi bir dizi etmene bağlıdır" (1996: 48).

Bu iki paragrafın üzerine, düzgün kavramsal modeller ve sınanabilir varsayımlara karşıt olarak önyargı, kültürel görecilik, ideoloji, popülerleşme, öykü anlatımı ve zor kazanılan bir ödül olan gerçek bilimsel bilginin önünde engel olduğu düşünülen bütün diğer şeyler üzerine laflar gevelemek hiç de zor değil. Ama ben bunlara ikna olmuş değilim. Daha açık konuşmak gerekirse, önyargının primat çalışmaları üzerinde düşünmek için çok da ilginç bir fikir ortaya attığına inanmıyorum. Önyargı ya da taraflılık pek tabii ki var ve tanrıça biliyor ki primat çalışmaları (feminist kuram ve bilim çalışmaları gibi) bunun yığınla örneğini sunuyor. Bir bilim tarihçisi için bir fikrin –örneğin, "avcı erkek" hipotezinin ya da makakların toplumsal örgütlenmesinin rekabetçi cinsel erişim modelinin– en gelişmiş kuramdan modası geçmiş bilime, oradan da sahte bilime gerileyişini, hatta bazen doktoralı, matematikten ödleri kopmayan ve doğru alt alanlarda sağlam saha çalışmaları yapmış bilimciler arasında tekrar moda oluşunu izlemek oldukça öğreticidir. Ancak "önyargı", bir alan pratiğinin, öykünün ya da kuramın nasıl seyahat ettiğiyle ve zalim araçların yardımıyla yapılan çalışmayla ilgili olarak bilimciye ya da tarihçiye çok şey anlatmaz. Önyargıyı bulup çıkarmak tuvalet temizlemek gibidir – yapılması gerekir ancak hayatın farklı türden evlerde nasıl yaşandığıyla ilgili söyleyecek daha çok şey vardır.[3]

Benim istediğim daha ziyade, primatların hayatlarıyla bilimsel pratiğin kesişen dünyalarının ("1995'e gelindiğinde, her alanda babunların önünde hiç olmadığı kadar çok seçenek vardır artık) tarihsel olumsallığa farklı bir yaklaşıma, mecazi ve anlatısal kesifliğe,

3. Kimin ardında bıraktığı pisliği kimin temizlediği, bilimsel dünya da dahil olmak üzere dünyanın, pırıl pırıl olan kuramsal oyun odalarında bile, nasıl kurulduğuyla ilgili çok şey anlatabilir. Fenomenleri, temizliği yapanların bakış açılarından –yani, uyamadıkları standartlara göre yaşamak zorunda kalanların konumundan (Star 1991)– çalışmak, en güçlü bilimsel (ve ahlaki) yaklaşım olabilir. 2000 yılında esnek stratejist olamayan insanlara ve insan olmayan varlıklara ne olur?

(maymunlarla insanlar gibi) öznelerle nesnelerin konumlu etkileşimlerine ve açıklayıcı güce işaret edebilmesi. Primatolojiyi (tıpkı feminist kuram ve bilim çalışmaları gibi); teknik, mitik, organik, kültürel, metinsel, düşsel, politik, iktisadi ve biçimsel kuvvet hatlarının birbirlerine yakınlaşıp dolandıkları bir içegöçme mıntıkası olarak görüyorum, hem dikkatimizi hem de çekim kuyusuna giren nesneleri eğip büküyorlar. İçegöçmüş alanlar ilgimi çekiyor, çünkü bilgi üretim projeleri buralarda ortaya çıkıyor, tartışma konusu yapılıyor ve canlanıyor. Mitik ve metinsel eksenleri teknik ve organik eksenlerden ayrı tartışmak mümkünse de bu hatları ayrı tutmak için gerekli olan (ve genellikle saklı kalan) çalışma, göründüğünden daha fazla olduğu gibi büyük ihtimalle de ters tepecektir. Dünyada –primatların hayatlarına dair güvenilir bilimsel izahlar oluşturmak gibi– önemli işler başarmak, bütün bu hatları zorla bir araya getirmeyi gerektirir. Benim meselelere eğilme tarzım, bazen başkaları için ayrı kalmaları çok önemli olan şeyleri karıştırmama neden oluyor olabilir ve pek çok zaman da yanlış fikirlerde diretiyor olabilirim. Ama benim çalışma tarzım aynı zamanda, neyin bilimsel primatolojinin "içinde" neyin "dışında" olduğuna, neyin popüler neyin profesyonel olduğuna, primatlara dair fikirlerimizde neyin "kültürel", neyin "politik", neyin "bilimsel" olduğuna dair indirgemeci fikirlerden de uzak duracaktır çoğu kez.

Primat çalışmalarında sürekli karşımıza çıkan bir soruya yoğunlaşarak içegöçmüş mıntıkalardan birine gireceğim: *Pan troglodytes* denen şempanzenin davranışını ve evrimini anlamak için kullanılacak doğru toplumsal analiz birimi nedir? Bu soruya eğilirken, büyük ölçüde *Primat Vizyonları* adlı kitabımın iki bölümünü, "İnsan Mühendisliği İçin Bir Deneme Tesisi: Robert Yerkes ve 1924-42 Arasında Yale Primat Biyolojisi Laboratuvarları" ve "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar: Bir Bilimci Olarak National Geographic İçin Annelik Yapmak" (Haraway 1989a) metinlerini takip edecek, bazı yerlerde orada anlatılanları elden geçireceğim. *Mahale Dağları'nın Şempanzeleri* (Nishida 1990) kitabı ve 1997'de çıkmış mebzul miktardaki rapor da yolumu aydınlatacak. Bilim çalışmalarıyla uğraşan akademisyenlerden, feminist ve ırkçılık karşıtı yazar ve eylemcilerden ve primat bilimcilerden öğrendiğim analitik hamleleri öne çıkaracağım. Bazen aynı insanlar bu kategorilerin

hepsinde birden yer alırlar, aralarındaki sınırlar geçirgendir. Mesele, bir çekim kuyusunda yolunuzu nasıl bulacağınızı öğrenmektir.

Primat Vizyonları, sanki sadece toplumsal cinsiyet ve bilim hakkında yazılmış gibi yorumlandı. Ben kitabı ırk, toplumsal cinsiyet, doğa, kuşak, maymunların yapıp ettikleri, primat bilimleri ve daha pek çok şey hakkında bir kitap olarak okuyorum – bütün bu şeyleri geriye dönük olarak, çoktan biçimlenmiş değişkenler olarak değil, birbirlerini birlikte oluşturan şeyler olarak anlatmaya çalışan bir kitap olarak. Ne toplumsal cinsiyet ne bilim –ne de ırk, saha ya da ulus– pratik dediğimiz heterojen karşılaşmalardan önce var olur. "Toplumsal cinsiyet", önceden oluşturulmuş dişi ve erkek sınıflarına atıfta bulunmaz. "Toplumsal cinsiyet" (ya da "ırk", "ulusal kültür", vb.) daha ziyade primat çalışmaları gibi heterojen doğalkültürel pratikte oluşturulan ve idame ettirilen –ya da ettirilmeyen– asimetrik, iktidarla dolu, simgesel, maddi ve toplumsal bir ilişkidir. Bilim çalışmalarıyla uğraşırken gözüm "yapım-aşamasındaki-bilim" kadar "yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyet" ya da "yapım-aşamasındaki-ırk" üzerindedir. "Toplumsal cinsiyet" ya da "bilim" gibi kategori adları, karışık bir akış için ancak kaba göstergelerdir.

Bu bağlamda, "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar"ı anlamlandırmak için, Soğuk Savaş tiyatrolarının dramatik sahnelerine bakmak gerekecektir: ulus inşası, ekoloji çağında belgesel televizyon programlarını destekleyen çokuluslu şirketler, primat çalışmalarının değişen alanları, beyaz yerleşimcilerin sömürgelerin bağımsızlaşma sürecindeki göç pratikleri, yabancı bilimciler ile primatların yaşam alanlarının bulunduğu ulusların nüfusları, saha görevlileri ve resmi görevliler arasındaki ilişkiler, yayımcılık uzlaşımları, "birinci dünya" feminizmi, "Afrika" ve "Batı" denen mitik-maddi mekânlar dahilindeki ırksallaştırılmış toplumsal cinsiyet anlatıları, bazı ülkelerdeki (ABD, Britanya, Japonya, Hollanda ve Tanzanya) akademik disiplinlerin, kurumların ve hempalarının tarihleri, ve eğitimsel ve popüler dergiler, filmler ve televizyon programları.

Bilimle uğraşan pek çok insanın bakış açısından "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar"ın –dışardan bilimcileri etkileyen şeylerdense– kendi yaptıkları şeyle en alakalı görünen altbölümleri "Gombe'de Fasıla: Bir Araştırma Sahasının Tarihi" ve "Verileri İşlemek"tir. Bu bölümlerde nihayet, saha günlüklerinden bil-

gisayardaki veritabanlarına veri toplama ve analizdeki değişimlerden ve farklı şekillerde toplanmış verileri karşılaştırılabilir kılma çabalarından; çalışma sahasının iyileştirilmesinden; farklı türden ampirik desteklere sahip kuramsal seçeneklerden; ve primatologların kariyer şablonlarından ve rekabet ettikleri meslektaşlarından dem vurulur.[4] Arabaşlık olan "Gombe'de Fasıla"nın adı, okuru biraz yoldan çıkartıp, profesyonel ve popüler pratikler arasındaki alışverişe, etki kanallarının öngörülemeyen istikametine ve işin pratiğiyle ilgili pek çok topluluğun, diğer primatlara dair bilgimizi şekillendiren ve sadece *bağlamsal* olmayıp *kurucu* da olan icraatlarına dikkat etmesini sağlamak için başvurduğum inceliksiz bir mecazi araçtı.[5] Analiz boyunca belki daha hijyenik bir şekilde bir tarafta bilim, diğer tarafta bilimin bağlamları ve bilim üzerindeki etkiler olarak ikiye ayrılması gereken malzemeyi gelişigüzel sunduğum söylenebilir. Kısmet değilmiş diyesim geliyor ya da Woods Hole ve Yale'deki laboratuvarlarda olduğu kadar Hawaii kumsallarında ve dağlarında şekillenmiş olan zihnim böyle yapmakta diretiyor.

"Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar", İkinci Dünya Savaşı sonrasının ulusaşırı bağlamlarında popüler ve teknik pratiğe yön veren fetiş üzerine bir bölümle açılıyor: "iletişim". Ciddi bir şaka olarak ortaya attığım "fetiş", kayıp bir organın (ne olduğunu siz tahmin edin) yerini alan ve kökenimizin matrisinin, başka bir deyişle "anne"nin tehlikeli ve iğdiş edilmiş halinin inkârını temsil eden bir mecazdır. Primatolojinin de içinde olduğu İkinci Dünya Savaşı sonrası bilimiyle ilgili öykümde "iletişim", inkâr edilmiş bir "tarih"i temsil eder. "İletişim", 1960'ların ve 1970'lerin bilimsel ve popüler söyleminin her alanındaydı, insanların maymunlarla girdiği

4. Lisans ve/veya lisanüstü derecelerini çoğunlukla Cambridge'den ya da Stanford'dan almış olan erken dönem Gombe araştırmacılarının doktora tezlerinde genellikle erkekler erkekler hakkında, kadınlar da dişiler ve çocuklar hakkında yazmışlardır (Haraway 1989a: 174, 404). Bunun anlamı açık olmadığı gibi ortaya çıkan bu durum illaki tipik olarak da alınmamalıdır. Doktora dereceleri olmayan Tanzanyalı erkek saha çalışanları da primat çalışmaları tarafından şekillendirilmiş ve primat çalışmalarını şekillendirmiştir (Goodall 1986: 597-608).

5. Clarke ve Montini (1993), primatoloji için faydalı olan bir şekilde, uğraş topluluklarının nasıl düşük ilacı RU486'yı oluşturup onun için mücadele verdiklerini göstermek için toplumsal analize başvururlar.

münasebet de pek tabii ki dahil olmak üzere. Profesyonel ve popüler primat çalışmalarındaki temsili pratiklerin pek çoğunda "doğa" ve "bilim", tarih denen doğakültürlerin travmaya sevk eden akışını ikame etmektedir – ki bilim bence esasen buna dair bir şeydir.

Bir fetiş olarak "iletişim"e bir pratikler ağı dahilinde yoğunlaşıyorum: (1) *National Geographic*'in Goodall, Fossey ve Galdikas üzerine özel haberleriyle ilgili olarak verdiği televizyon reklamları (Bir Gulf Oil reklamının bildirdiği gibi, "Anlamak Her Şeydir"); (2) Goodall'ın etogramları; (3) dünyanın yörüngesinde "insanların vekili" olarak iş görmek üzere yakalanmış çocuk şempanzelerin bedenlerinden uzay yarışının bilgisayarlarına akan veri seli; (4) Evcil hayvanlarını isimlendirmesinde, kendisine atıfta bulunmasında, neyin hoş neyin nahoş olduğunu bilmesinde ve Polaroid bir kamerayla aynadan kendi resmini çekmesinde "insan" ["*man*"] olmanın (tarihsizleştirilmiş) evrensel işaretlerini gösteren, Amerikan İşaret Dili'ni kullanan dişi goril Koko'nun temsilleri. Böyle kesif tarihler ve insan ve insan olmayan aktörlerden oluşan yoğun bir topluluk karşısında, "Jane Goodall"ın –bilhassa Afrika'da primatların doğal yaşam alanlarının bulunduğu on beş ulusun bağımsızlığını kazandığı 1960 yılında– "doğada bir başına" görünebilmesi gibi sihirli şeyleri başarabilen teknolojiler beni büyülüyor. Kendi toplumsal, teknik ve retorik pratikleri olan Japon primatologlar, kendilerini "doğada bir başlarına" temsil etme büyüsüne fazla kapılmış değillerdi.

Bölüm, "tarihi sesli okuma" biçimlerini araştırmaya, 1960'lardan 1980'lere uzanan süreçteki bilimsel/kültürel üretimi inceleyerek devam eder. Frans de Waal'ın ve Dian Fossey'in melez teknik/popüler kitaplarıyla başladıktan sonra, *National Geographic*'in maymunlarla ilgili öykülerini okumak için gerekli olan ve toplumsal cinsiyet, ırk ve bilimden oluşan sinerjik üçlü koda yoğunlaşır. Bunu yapabilmek için, ABD'li ve Britanyalı "beyaz" kadınların neden ve nasıl bu öykülerde belirli bir anlatısal işlevi yerine getirdiklerine, aynı yıllarda ABD'de "siyah" kadın ve erkeklerin ne şekilde bilimsel siciller edindiklerine ve Shirley Strum gibi *National Geographic* yazarlarının bilimsel çalışmalarının görsel ve yazınsal anlatımını kontrol etmek için nasıl mücadele edip kısmi bir başarı kazandıklarına bakmak gerekmiştir. Bu izahlarda eksik olan, Japonların Gombe yakınlarındaki Mahale Dağları'ndaki maymunlarla yaptıkları

çağdaş saha çalışmalarıydı.

Fasıladan hemen önce "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar" makalesi filmlere yönelir. Menüde *King Kong* ve sonu gelmez mutantlarının yanı sıra primat davranışı hakkındaki aklı başında eğitimsel film yığını yer alır. Peliküle düşülmüş bu eğitici kayıtlar, Julian Huxley ve Solly Zuckerman'ın –tahmin edileceği gibi, aileyi, ırkı ve teknolojiyi büyük bir işlevsel ve evrimsel varlık zincirine bağlayan– 1938 tarihli *Maymundan İnsana* filmiyle başlamıştır. Bunu C. R. Carpenter'ın 1940'larda savaş öncesinden kalma saha çekimlerinden devşirdiği, serbest dolaşan primat türleri hakkındaki "pozitivistik" filmleri ve daha sonra da Sherwood Washburn ve Irven DeVore'nin 1966'da "nesnel" babun davranışı ve toplumu üzerine çektiği filmler takip etti. Filmlerin görsel ve sözel retoriği, epistemolojik ve estetik anlamda nesnel görüş *efekti* üretmiştir. Bu tarz efektlerin *nasıl* üretildiği sorusunu yanıtlamak için, filmdeki doğrudan, nesnel gözlem efektinin insan ve insan olmayan primatların yapıp ettikleri onca karman çorman şeyle olan ilişkisini araştıran bilim çalışmacılarının bu soruya özenle eğilmesi gerekir. Pek çok kuşaktan çömez primat gözlemcisi için, türe özgü davranış ve gruplaşma örüntülerine duyulan inancı sağlamlaştıran Carpenter'm ve DeVore'nin filmlerinin etkisi gerçekten çok büyük olmuştur.

Bir araştırma sahası olarak Gombe'ye geldiğimizde, "Cennetteki Maymunlar, Uzaydaki Maymunlar"ın okuru, orta yerinde primatlarla ilgili bilginin işlendiği bu karman çorman seyrüsefere doymuştur. Maddi anlamda sağlam bilgiden söz ediyorum, önyargılı görüşten ya da ideolojik yanılsamadan değil. İyi yapıldığında her bilim dalında olduğu gibi primat çalışmalarında da ortaya çıkış mahallinden öteye ulaşabilen, elden geçirilebilir ve karmaşık şekillerde ilerleyen bilgiler üretilir. Bilimsel pratik hiçbir zaman konumlu tarihler ve maddi-göstergesel aygıtlar çözeltisinin dibine çöken bilgiler koymaz ortaya. Şayet "tarihi yüksek sesle okuyan" fetiş iletişim idiyse, o zaman benim doğakültürü mesken tutmama yarayacak alet "hafıza" olacaktır, yani bilimsel izah ve anlatıları mümkün olduğunca yoğun şekilde konumlandırmak için tekrar anlatmamı sağlayacak çalışılmış bir pratik.

Söz verdiğim gibi odağım, belli bir tür ihtilaflı nesne olacak: şempanzelerin toplumsal hayatının birimi. Karmaşık bir kumaştaki

birkaç ipliğin izini süreceğim sadece ama bilgi üretim aygıtlarında konumlanmış maddi-göstergesel bilgi nesnesi derken ne kastettiğimi ve böyle bir nesne için önyargı, ideoloji ve kültürel görecilik kavramlarının neden zayıf araçlar olduğunu göstermeme yetecek kadar şey söyleyebileceğimi umuyorum. Yansız bir gözlemci olmayan bendeniz, primatları çalışan bilimciler gibi, "önyargılı" olmaktan ziyade "angaje"yim.

Öykümü Doğu Afrika'da Gombe'den ve Mahale Dağları'ndan başlatamam. Onun yerine, Robert Yerkes'in, 1930'larda Yale Üniversitesi'ndeki Karşılaştırmalı Psikobiyoloji Laboratuvarları'nın bir parçası olan Florida'daki ıslah istasyonunda yürütülen ve çifter çifter kafese kapatılmış yetişkin şempanzelerin yiyecek ikramlarını alma güdülerini sınayan deneylere gitmem gerekiyor (Yerkes 1939). Yerkes "aile"nin primatların toplumsal hayatının organik birimi olduğuna ve "baskınlığın", "işbirliği"ni ve "bütünleşme"yi örgütlediğine tümüyle inanıyordu. Tırnak işaretlerine alınmış bu sözcüklerin hiçbiri saydam değildi; hepsi de, bir ayakları eylemde olan, projeleri ve tartışmaları sürdürmeye ancak yetecek kadar devamlılık göstererek uğraş toplulukları arasında dolaşan "sınır nesneleri"ydi (Star ve Griesemer 1989). Şempanzelerin doğada tekeşlilik haline çok yaklaştığına inanan Yerkes, hayvanlarını elinden geldiğince erkek-dişi çiftleri halinde kafeslere yerleştirdi. Şempanzeler, insan için model teşkil ediyordu; "kültür"ün hemen öteki tarafında yaşadıkları doğal aile hayatları, kuramlar ve politikalar için bir ayna ve sınama tahtası işlevi görüyordu. Yerkes'in işlevsel birlikçi çerçevesi dahilinde aile, üyelerinin toplamı olarak görülüyordu ve sinir sistemi tarafından işlevsel olarak bütünleştirilmiş kurucu organik dürtülere ayrıştırılabilirdi. Aile ekonomisi, zihinsel ekonomi gibi, işbölümü, üreyici/üretici verimlilik ve evrimsel (ama Darvinci olmayan) bir varlık zinciri dahilinde bütünleştirici, hiyerarşik bir işlevsel adaptasyon ilkesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir birlik gerektiriyordu.

Yerkes kendini, laboratuvar denen o işbirliğine dayalı işletmede insan ile (kuyrûksuz) maymun arasındaki zekâya dayalı etkileşime adamıştı. "Baskınlık", sömürücü tahakküm anlamına gelmiyor, daha ziyade grup verimliliğini ve uyumunu azamileştiren organik hiyerarşiler içindeki doğal konumları güvence altına alıyordu. Hayvanlar arasında olduğu kadar insanlarla hayvanlar arasında da ge-

çerliydi bu durum. Yerkes'in bilimine ve üzerinde çalıştığı hayvanlara karşı hissettiği seküler, New England menşeli, Protestan sevdası hem kendisini hem de şempanzelerini daha iyi bir dünya uğruna bilimin hizmetkârları olarak görmesiyle yakından ilişkiliydi (Yerkes 1943: 11).

"Toplumsal statü açlığı" (Yerkes 1943: 46) gibi organik dürtüler, rol farklılaşmasını şekillendiriyordu. Dürtülerin kuvvetleri ve etkinlikleri çeşitlilik gösteriyordu; dolayısıyla bunların ölçülmesi önemliydi, tıpkı Yerkes'in, hem insanlar hem de insan olmayan primatlar için geliştirmekte ustalaştığı zihinsel testlerle bilişsel kapasitelerin ölçülmesi gibi. Ne erkeklerin ne de dişilerin doğal bir baskınlığı vardı; hiyerarşideki konum, organik dürtülerin nispi kuvvetiyle alakalıydı. Statü güdülenmesi, cinsel açlıklar ve fırsatlar tarafından koşullanıyordu. Kafese kapatılmış "eş" çiftler için tasarlanmış yiyecek testinde, gözlemciler dişilerin kızışma evrelerine ve hayvanların kişiliklerine göre kimin muz parçalarını kaptığının kaydını tuttuğundan, baskınlık ve cinsellik için dürtülerin etkileşimi ölçülmüş oluyordu. "Kişilik, organizmanın bütün psikobiyolojik özelliklerinin ve kapasitelerinin bütünleşmesinin ürünüydü" (Yerkes 1939: 130). Bireysellik önemliydi ama organik sistemlerin işlevsel bütünleşmesi daha üst düzey bir örgütlenmeydi. Şayet dişilerin güzel tatlarla cinselliklerini değiş tokuş ettikleri gözlenmişse basitçe araştırma aygıtlarının imkânlı kıldığı bir görüştü bu.[6]

Yerkes için baskınlık, insan mühendisliği dediği genel projesi için çok önemli olan rekabet ve işbirliği süreçleriyle ilişkili fizyolojik, psikolojik ve toplumsal bir ilkeydi. Şempanze laboratuvarı, insan mühendisliği için bir deneme tesisiydi. Yerkes'in Personel Araştırma Federasyonu'nda, Cinsel Sorunları Araştırma Komitesi'nde, Yale Psikobiyoloji Laboratuvarları'nda, Boston Psikopatik Hastanesi'nde, Birinci Dünya Savaşı sırasında ordudaki Sağlık Dairesi Başkanlığı'nda, Rockefeller Vakfı'nda ve başka pek çok yerde yaptığı çalışmalar, daha verimli bir organik modern toplumsal hayat için insanı şekillendirme görevini yerine getirmeye yönelikti. Bu türden bilimsel projeler doğaları itibariyle "otoritercilik", özellikle

6. Bir dişi, Yerkes'in notlandırma pratiklerine itiraz etmiştir (Herschberger 1948: 7, 11).

de faşizm karşısında demokrasinin tesisi projesinin parçasıydı. Irksal hiyerarşiler, cinsiyet rolü ilişkileri ve demokratik işbirliği, şempanzelerden netleştirmeleri istenen büyük, evrimsel, Darvinci olmayan organik şemanın parçalarıydı. Bireyleri, maymun ya da insan olsunlar, organik kapasitelerine göre –zekâ testleriyle ya da motivasyon ölçekleriyle– sınıflandırmak temel bir bilimsel pratikti. Yerkes'in laboratuvarındaki kafes tasarımı, bina mimarisi, deney protokolleri ve veri toplama pratikleri ancak bu çerçeveler dahilinde bir anlam taşır.

Yani Yerkes için, tekeşli heteroseksüel çift, şempanzelerin doğal toplumsal birimiydi ve yiyecek testi de ailedeki rol farklılaşması konusunda önemli veriler sunuyordu. Önyargı ve ideoloji kavramlarının, bu acıklı durumu anlamada bize bir yardımı dokunmaz. Bilim cemaatinin standartlarına göre Yerkes'in yaptığı, iyi bilimdi ve elinde (istatistiki bakımdan biraz eksikleri olsa da) iyi veriler vardı. Şempanzeler konusunda haklı olduğu ya da 1939'da veya bugün eleştiriden muaf olduğu anlamına gelmez bu; ama öznel ve kültürel "önyargılar"dan "etkilenen" bir bilim değildi yaptığı. Daha ziyade, doğalkültürel bir pratik olarak onun bilimi, dünyayı belirli bir maddi-göstergesel biçimde işleyen bir bilgi üretim aygıtı *kurmuştu*. "Önyargıları" çekip çıkardığınızda bilimsel aygıttan geriye pek bir şey kalmayacaktır. "Aile", "kişilik" ve "zekâ", Yerkes'in aygıtının dünyada bir araya getirmeye yardımcı olduğu sağlam maddi-göstergesel varlıklardı. Gerçek maddiyatları, (insanlar ve insan olmayan varlıklar tarafından) inşa edilmişliklerinin bir ürünüydü. Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da cinsel "rol farklılaşması" ("toplumsal cinsiyet" 1939'un bilim çevreleri için pek de anlamlı değildi) Karşılaştırmalı Psikobiyoloji Laboratuvarları'nda hem üretiliyor hem de önceden var olan bir değişken olarak kullanılıyordu. Yerkes'i bir bilimci olarak işin içine çeken, *projeleri* ve *bağlılıklarıydı*. Yerkes'in bilimi işte bu karman çorman eklemlenmeler ağıydı. İdeoloji eleştirisine tabi tutulmaktan ya da primatoloji tarihindeki bir azizin öyküsü gibi anlatılmaktan ziyade, bilgi üreten pratik bir maddi-göstergesel çalışma üzerinden eleştirel olarak yaklaşılmayı hak ediyordu.

Jane Goodall'ın (1967) Gombe'deki şempanzelerin toplumsal örgütlenmesine dair erken tasvirlerinde, sadece tek bir istikrarlı top-

lumsal gruplaşma saptanmıştı: anne ve ona muhtaç evladı. Goodall, bunun dışında şempanzelerin, aralarında korunan toplumsal ya da bölgesel sınırlar olmaksızın akışkan ve büyük ölçüde barışçıl göçebe gruplar halinde bir araya geldiklerini belirtiyordu. Araştırmasının 1960 ile Goodall'ın doktorasını aldığı ve daha çok gözlemcinin Gombe'ye gelmeye başladığı 1966 arasındaki ilk aşaması, bir primat ütopyası açığa çıkarmış gibidir – anne merkezli ve statü rekabetine giren bazı eril kişiliklerin de öne çıktığı ama şempanze toplumunun belirleyici ekseni olmadığı bir ütopya. Maddi-göstergesel bir birim olan anne-çocuk çifti, Goodall'ın doğalkültürel pratiğinin derinlerinde yer almaya sonraları da devam etmiştir (Goodall 1984). Bu birim, Robert Hinde'ninkiler de dahil olmak üzere, bilimsel olarak inşa edilmiş bilgi nesnelerin pek çoğu açısından can alıcı bir öneme sahipti. Goodall'ın, Stanford psikiyatri bölümünden David Hamburg'la birlikte modern toplumda "stres" bağlamında yaptığı çalışmalar, uzun soluklu bir süreç olan, sahada doğal-teknik bir gözlem birimi inşa etme sürecinin bir diğer ayağını teşkil eder.

Simgesel olarak anne şempanze ve yavrusu, özellikle Flo ve onun yeni doğan yavrusu, Goodall'ın yazılarında kendi oğlu Grub ile olan ilişkisini resmetmesi için kusursuz bir model olmuştur. Kişisel motivasyonlarını bilemeyiz ama kendine dair anlatısı; kendi anneliği, ütopik model ve bilimsel araştırma arasındaki uyum üstünde durmaktadır. Goodall, orman ortamındaki, içinde güçlü kişilikler barındıran barışsever ve açık şempanze toplumu ile tehlike dolu kuru savanada tahakküm ilişkileri çevresinde örgütlenen, kapalı babun birimini karşılaştırıyordu. Anlatı önem taşıyor, fark yaratıyordu. Kültürel, politik ve teknik anlamda Gombe'ye dair erken anlatılar, Avrupa ve Kuzey Amerika'da o dönem gündemdeki meselelere dahil olmuştur. Bu anlatılar, her türlü tarihsel çatışma ve acı için psikolojik açıklamalar ve terapilere kafayı takmış bir kültürün ikili kodunun bir tarafını öne çıkaracak şekilde, barışsever bir krallık ortaya atmıştır. Erkeklerin saldırganlığı Goodall'ın da ilgisini çekiyordu ama bu saldırganlık neyin şempanze toplumu sayılacağını belirlemiyordu. Bu meseleler, Gombe'deki araştırmayı şekillendiren pratiklerin bir parçasıydı, bilimin "içinde"ki gerçek eylemin şaibeli "dışarısı"na ait değillerdi.

Japonların Mahale Dağları'ndaki şempanze nüfusuyla ilgili 1965

tarihli çalışmalarında, "birim-grup" kavramı –20 ila 100 hayvandan oluşan çok erkekli, biseksüel bir grup– öne çıkarılmıştır (Itani ve Suzuki 1967; Nishida 1990). Komşu birim-gruplarla üyelerini mübadele ederek farklı altgruplara ayrılan grup, esnek olarak nitelendiriliyordu. Düzgün bir çalışmanın ilk hedefi olarak toplumsal birimi saptamayı koyduklarından, Japonların birim-gruba yaptıkları vurgu genel yöntemleriyle tutarlıydı. Japonlar için bir açıklamanın akılcı başlangıç noktası özerk birey değildi; dolayısıyla işe, pek çok hayvanın, anne ve yavrusundan oluşan asli Bir'in ötesinde birbirleriyle olmaktan hoşlandıkları izlenimini verdikleri gruplar dahilinde yaşamalarını (ki Batılı biri için ufak da olsa skandal yaratacak bir durumdur bu) açıklamaya çalışarak başlamamışlardır.

Japonların raporlarından sonra, Gombe'de çalışanlar, şempanze gruplarını "topluluk" kavramı uyarınca betimlemeye başladılar. Gombe'deki topluluk kavramı, erkekler arasındaki bağların ve etkileşimlerin gözlemlenmesi sonucunda inşa edilmiştir (Bygott 1979; Wrangham 1979a, 1979b). Dişiler, erkeklerle olan etkileşimlerinin sıklığına göre topluluklara dahil ediliyordu; erkeklerin kendi aralarındaki etkileşimler bağımsız değişken olarak alınıyordu. Erkek şempanzeler, dişilere nazaran birbirlerine açıktan daha çok şiddet gösteriyor ve birbirleriyle daha çok yakınlık kuruyorlardı; bu örüntüler toplumsal birimin çekirdeğini ve sınırlarını belirliyordu. Bygott'un tasvirlerinde dişiler erkek topluluğunda, neredeyse erkeklerin ortak yayılım alanlarındaki mallar olarak yaşıyorlardı (Bygott 1979: 407). Mahale Dağları'ndaki Japon araştırmacıların biseksüel birim grubuyla kastettikleri böyle bir biseksüel topluluk değildi. Gombe'deki erkek şempanzeleri izleyen Avrupalı ve Amerikalı erkeklerin odağı, "insan" saldırganlığı sorunu gibi duruyordu; ne de olsa "insan doğası"nın bu özselleştirilmiş niteliği, primat çalışmalarının da aralarında olduğu psikolojik, evrimsel ve zihinsel sağlık pratiklerinde maddi-göstergesel olarak inşa ediliyordu. Goodall, bu çerçeveyi öğrencileriyle paylaşıyordu ve bu mesele Hamburg'un şempanzelere duyduğu ilgi açısından temel bir öneme sahipti. Şempanze topluluğu, "erkek" şiddetini ve işbirliğini incelemeye yarayan tarihdışı doğal-teknik bir nesneydi. Bu türden çalışmalar, Batılı bilim toplumlarında erkek olmanın anlamını oluşturmaya yarayan araçlardı.

Daha sonraları mantıksal bir skandal olarak görülecek şekilde, dişi davranışı, giderek artan şekilde Darvinci hale gelen Gombe araştırmalarına sızmaya başlayan, doğal seçilime ve içerici güçlülüğe dair erken sosyobiyolojik formülasyonların merkezinde yer almamıştı. Erkek gözlemcilerin erkek şempanzelerin belirli türden davranışlarına duydukları, toplumsal cinsiyete dair basmakalıpçı (ve toplumsal cinsiyeti kurucu) ilgi, erkeklerin ortaklıkları üzerinden tanımlanan ve topluluk denen doğal-teknik bilgi nesnesini meydana getirmişse de ortaya çıkan "yeni" açıklayıcı çerçeveler, ilk başlarda bu meseleye pek dokunmamışlardır.

Bu esnada Gombe'de, dişilerin erkekler üzerinden tanımlanan topluluklar arasındaki geçişlerini inceleyen Anne Pusey gibi Goodall'dan epey farklı olan kadınlar, dişilerin hayatlarıyla ilgili anlatılar ortaya koymaktaydılar. Pusey, kendi çıkardığı resmin, Japonların dişilerin hareketliliğine dair yaptığı tasvirlere benzediğini fark etmişti. Bundan sonra, dişilerin dişilerle etkileşimi ve dişi davranışsal ekolojisiyle ilgili veri kıtlığı bulunduğu literatürde belirtilir olmuştur ve lisansüstü öğrenciler, bu konuları incelemek üzere saha çalışmaları planlamaya başlamışlardır (Pusey 1979: 479; Smuts, mülakat, 18 Mart 1982). Primatlar üzerine çalışanlar, sosyobiyolojik açıklama stratejilerinin, erkek davranışının toplumsal örgütlenmeyi tanımlamadaki merkeziliğini istikrarsızlaştırdığını anlamaya başladılar. Dişi üreme stratejileri, bir erkek dramasındaki bağımlı (ya da sessiz ve ifadesiz) değişkenler olarak anlaşılmaktan ziyade, eleştirel, bilinmez ve karmaşık görünmeye başladı.

Gombe'deki dişi insan gözlemciler, sahadaki ve enformel ulusaşırı ağlardaki erkek meslektaşlarına savlarını anlatmak için epey uğraştılar. Genel olarak, Tanzanyalı olmayan erkeklerin elinde dişiler hakkında çok da veri olmadığından, yeni imkânları görebilecek bir konumda değillerdi ilk başta. Batılı kadınların, çoğunluk, dişi olmanın ne demek olduğunu yeniden gözden geçirmek için daha çok motivasyonları olduğunu düşünüyorum. 1980'lerin ortasındaki mülakatlarda görüştüğüm kadınların bir kısmı, dişiler üzerinde yaptıkları bilimsel çalışmaların, kişisel ve kültürel olarak kabul görmesinde ve meşruluk kazanmasında kendi toplumlarındaki feminist atmosferin payı olduğunu bildirmişti. Görüştüğüm erkekler de; yeni yeni ortaya çıkan sosyobiyolojik çerçevenin, kadın meslektaşları-

nın veri ve savlarının, feminist fikirlerin kültürlerinde öne çıkmasının ve feminizmden etkilenmiş kadınlarla olan arkadaşlıklarının bir sonucu olarak, dişileri daha ciddiye almanın 1970'lerde giderek meşrulaştığından dem vurmuşlardı. Herkes aynı fikirde olsa dahi bu beyanlardan nedensel bir sav oluşturmak ilkece mümkün değildir ancak bilimsel bilginin inşa edilmesi, "içerisi" ile "dışarısı"nın istikrarsız retorik vurguları olduğu bu boyutlar olmaksızın olacak şey değil. İçe göçme, ayrımdan daha belirgindir.

Richard Wrangham'ın şempanzelerin davranışsal ekolojisi üzerine sosyobiyolojik kaynakları kullanarak yazdıklarını, bu bağlamda, özellikle de bu kilit yeniden düşünme döneminde Barbara Smuts ile olan bilimsel-kişisel arkadaşlığı ışığında okuyorum. Mülakatlarda Smuts da Wrangham da dişilerden, seçilim kuramından, Robert Triver'ın erkekler için kısıtlayıcı kaynaklar olarak gördüğü dişiler hakkındaki görüşlerinden ve dişilerin davranışsal ekolojisiyle ilgili yetersiz verilerden konuştukları koyu sohbetleri yâd ederler. Wrangham'ın bu yoğun etkileşim döneminde yayımlanan makaleleri, maymun toplumunu yeniden düzenlemek için davranışsal ekolojinin kuramsal perspektifini geliştirmiştir. Açıklamaları, erkeklerin davranış örüntülerinin açıklanmasına zemin teşkil edecek bağımsız değişkenler olarak dişilerin toplama pratiklerine ve toplumsal stratejilerine odaklanmıştır. Bununla aynı zamanlarda, omurgalı hayvan toplulukları için benzer fikirler evrim kuramında da geliştirilmekteydi (Wrangham 1979a, 1979b, 13 Ağustos 1982 tarihli mülakat; Wrangham ve Smuts 1980).

Sosyobiyolojik kuramın, "anne-yavru" biriminin dişilerin yerini aldığı önceki paradigmaların yapamadığı şekillerde "dişi odaklı" olması gerekir. "Anne-yavru" birimi, akılcı özerk bir birey olarak kuramsallaştırılmamıştı; maddi-göstergesel işlevleri farklıydı, Batılı anlatı pratiğinde "kişisel" ya da "özel" denen alana konumlandırılmıştı. Dişilere odaklanmanın sosyobiyolojik biçimi, Batı'nın ekonomik ve liberal kuramsal çerçevelerine sıkıya sıkıya bağlıdır ve dişi olmanın anlamını, bu eski özel dişi alanı karmaşık şekillerde tasfiye ederek yeni baştan düzenler. Sosyobiyolojik anlatıda dişi, erkeğin çoktandır olduğu hesap yapan, çıkarcı makine haline gelir. Yerel olarak anlamlı toplumsal cinsiyet sembolizminde söylersek, "özel olan", "kamusal olan"a çöker (Keller 1992: 148). Tamamıyla "akıl-

cı" bir yaratık olarak ontolojik yeniden yapılanmasından sonra dişi, erkeklerce tanımlanan "topluluğa" havale edilemez. Erkek de dişi de liberal insanoğulları olarak, yani "akılcı" hesapçılar olarak tanımlandığında dişi bağımlı değişken olmaktan çıkar. Bu "dişi erkeği" oluşturmanın pratik sonucu, erkeklerin de kadınların da dişileri daha çok ve daha farklı izlemelerini sağlayan veri toplama pratiklerini meşrulaştırmaktı. Dişilerin yaşamlarıyla ilgili olarak ortaya çıkan resim, araştırmayı meşrulaştırmış olan çıplak bireyciliğin mantıksal modeli açısından çelişkilerle dolu olagelmiştir.

Kişisel arkadaşlık ve çekişmelere, kitaplar ve konferanslar planlayan insanların ağlarına, çeşitli alanlardaki disipliner gelişmelere (anlatı pratikleri, kuramsal modelleme ve niceliksel veriyle varsayım sınanması dahil), iktisat ve siyaset kuramı tarihine ve belirli ulusal, ırksal ve sınıfsal gruplar arasında gelişen yakın tarihli feminizme atıfta bulunmadan bütün bu gelişmeleri izah etmek mümkün değildir. Önyargı değil konumluluk kavramıdır burada can alıcı olan.

Ne var ki, Yerkes'in, yiyecek için birbirini itip kakarken, veri dosyalarıyla kendilerinden geçmiş bilimadamları için heteroseksüel aile yaşamım modelleyen maymun çiftleriyle başlayan bir öykünün "mutlu" sonu, dişilere odaklanmış davranışsal ekoloji değildir. Şempanze toplumunun birimi denen sınır nesnesi, bilimsel pratiğin hararetli ticaret bölgesinin dışına çıkmaz; bu bölgede veri sistemleri, kişisel ve hampalık bazlı arkadaşlık ve düşmanlık, kuramsal anlatılar, ulusal ve kurumsal miraslar, yerel şempanze davranışları, yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyet ve daha pek çok şey bilimsel bilgi dokumaya yarayan araçlar olarak iş görür.

Gombe'nin şempanzeleri benim "Düzende Dönüşüm" programımı şekillendirir. Ve dolayısıyla, buna uygun şekilde, *Science* dergisinin 8 Ağustos 1997 tarihli sayısının kapağını süsleyen, yaşlı Flo'nun erişkin kızı Fifi (şimdi otuz sekiz yaşında yedi çocuk annesidir) ile bebek torunu Fred'in dokunaklı portresi, benim primat revizyonlarımda değerlendirmem gereken güncellenmiş anlatılara dikkat çeker. Burada birkaç şey bir araya gelir. Gombe çalışanlarının soyu, biliminsanları şempanzelerin farklı üreme başarıları üzerine odaklansalar da, kendini yeniden üretir. Minnesota Üniversitesi'nde lisansüstü öğrencisi olan Jennifer Williams, hocası Anne Pusey ile birlikte bir makale yazıp *Science*'da yayımlar; Pusey, Jane Goodall'ı

takip eden ve pek çok açıdan ona meydan okuyan sosyobiyolojiden etkilenmiş araştırmacılar kuşağındandır ki söz konusu makalenin üçüncü yazarı da Goodall'dan başkası değildir (Pusey, Williams ve Goodall 1997).

Bu makalenin esas başarısı, dişilerin –yavrularının hayatta kalması, kız çocuklarının olgunlaşma hızı ve yıllık bebek üretim oranı ile ölçülen– üreme başarısıyla dişiler arasındaki baskınlık sıralaması arasında bir korelasyon olduğunu istatistiki olarak göstermesiydi. Bu korelasyon, hiç değilse Gombe'deki bu on beş erişkin dişi şempanze için geçerlidir ve *Science*'ın sayfalarında kendini hissettiren birçok sınanabilir davranışsal ekolojik soruya gebedir. Yani, korelasyon, bilimcilerin hesabını tutabildiği yirmi sekiz sene boyunca kısır kalmış olan en baskın dişi dışarda bırakılırsa geçerli olacaktır ancak. Tam da bekleneceği gibi, Flo'nun soyu Gombe'de üreme konusunda çok başarılı olmuştur. Bilimcilerin başarısı, çok çeşitli kurumsal, kültürel ve bireysel matrislere gömülmüş olan Tanzanyalı ve yabancı gözlemcilerin otuz beş yıllık kolektif çalışmasına dayanır. Kolektif bilgi ağında yeni ve önemli bir düğüm atılmasına imkân veren esas mamul, dişi şempanzelerin 1970-92 arasındaki homurtu alışverişlerinin kaydıydı. Darvinci yaşam anlayışlarının güvenilirliği işte böyle basit ve gösterişsiz şeylere dayanır. Bu emek yoğun inceleme ancak, Gombe'de başlangıçta ve daha sonraları kullanılan kayıt tutma sistemleri ve bu verilerin Stanford'da 1970'lerin sonlarından başlayarak çevrilip bilgisayar tabanlı veri erişim sistemine aktarılması sayesinde mümkün olabilmiştir. Bu veri sistemleri, "yeterince iyi" kategoriler, toplama pratikleri ve taşınabilir ve karşılaştırılabilir kayıtlar üretmek için gerekli olan ve pek çok zaman görünür olmayan çekişmeli ve işbirlikçi çalışmaların maddileşmiş halidir.

Daha önceden yaşanan anlatısal ve kuramsal dönüşümler sonucunda, dişi şempanzelerin yirmi iki yıl zarfında birbirlerine seyrek olarak çıkardıkları sesleri incelemek anlamlı hale gelmişti. Özellikle de, evrim dramasının, *dişilerin* evrim geçirdiği –doğal seçilime, yani bireylerin (ya da öyküdeki başka bir sınırlı birimin) üreme başarısındaki farklara etki edecek kadar *birbirlerinden* farklı oldukları– fikrine yer vermesi gerekiyordu. Dişilerin, büyük üretkenlik ve verimlilik oyunlarında "stratejist" olmaları gerekiyordu. Dişilerin,

Darvinci anlamda yaratıcı olmaları gerekiyordu. Böyle bir şeyi, sınanabilir ifadelerle, açık seçik ortaya koyabilmek, ulusaşırı ve çoklu ortamlı veri uzantılarına sahip bir sahayı idame ettirmek için gerekli olan türden çekişmeli ve işbirlikçi bir çalışmayı talep etmiştir bilimcilerden ve diğerlerinden (Brody 1996). Yerkes'in dünyasında, düpedüz düşünülemeyecek bir şeydi bu.

Eylemin sınırlı sahiplenici bireyler üzerinden *düşünülmediği* doğalkültürel dünyalarda da böyle bir şey düşünülemez. Bir kez daha Strathern'in öğüdünü anımsatıyorum: İnsanın hangi fikirlerle başka fikirleri düşündüğü ciddi bir meseledir. Papua Yeni Gine'de birlikte çalışmış olduğu kimseler, mülkiyete, üremeye, toplumsal cinsiyete ve baskınlığa farklı şekilde yaklaşırlar (Strathern 1988, 1994). Şayet bu Melanezyalılar, *kişiliği, eylemi ve etkileşimi düşünmek üzere kendi kategorilerini* kullanarak primat çalışması yapmışlarsa, Japonların, Avrupalıların, Amerikalıların ve diğer primat bilimi üreticilerinin, iyi bilim yapabilmek için yaşamın tarihini yeniden tasavvur edip yeniden kuramlaştırmaları gerekecektir. Mecazlar, düpedüz, maddeleşirler, fark yaratırlar.

Pusey, Williams ve Goodall'ın birlikte yazdıkları makale (1997) üzerine çıkan üç eleştiri yazısını karşılaştırmak, Gombe'nin çekim kuyusunda içe patlayan kuvvet hatlarını da toparlamamızı sağlar. Bunlardan ilki yazarların kendileri tarafından yazılmıştır ve Gombe'de son otuz yıl zarfında görülen üreme çarpıklığının diğer nüfuslarda da ortaya çıkması durumunda, soyu tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan bu türün genetik çeşitliliği açısından ne gibi sonuçlar doğacağı üzerinde tahmin yürütürler. Yazarların tahmini, dünya genelinde soyları tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan türlerin genetik fakirleşmesini şiddetlendirecek bir habitat yıkımının ve parçalanmasının sonuçlarını öne çıkarır. *Science*'ın aynı sayısındaki "Perspektifler"de Wrangham (1997), dişi şempanzelerin güç bakımından birbirlerinden farklılık gösterdikleri fikrini desteklemenin önemi üzerinde yorum yapmanın yanında, dişiler arasındaki seyrek, sönük baskınlık ifadelerini (homurtuları) "örtük husumet" fikrine tercüme eder, bunu da Fildişi Sahili'ndeki bir çalışmasındaki dişi şempanzelerin "boynuzlaması"yla kıyaslar; bu dişiler, kendi "topluluk"ları dışındaki erkeklerden çok hızlı şekilde hamile kalıyorlarmış. Wrangham'ın öyküsünde dişiler çok gizemli ve ketum

görünürler. Bu grup dışı çiftleşmelerin maliyetleri ve getirileri üzerinde tahminde bulunurken, dişilerin ödediği bedelin, kendi çıkarımı olan "gen seçimi" değil, genetik çeşitlilik olabileceğini ima etmemiştir. "Bu yıla kadar kimsenin aklına, üreme çıkarlarının takibinde dişilerin bu kadar etkin olduğu fikrinin gelmediğini, ama yine de dişilerin bizim takdir ettiğimizden muhtemelen çok daha fazla şey yaptıklarını" altını çizerek belirtir (1997: 775).

Kışkırtıcı mecazlarına karşın Wrangham, aşırılıktan sakınarak insanlarla kıyaslamalar yapmak konusunda uyarıda bulunur. Üçüncü yorumcumun bu kadar katı olduğunu söyleyemem. *New York Times*'ın ödüllü bilim yazarı Natalie Angier'in, gazetenin bilim sayfası için yazdığı sürükleyici yaşam biçimleri anlatılarında cinselliğin, rekabetin ve şiddetin önemini azalttığı katiyen söylenemez doğrusu! Angier, biçime sadık kalarak, şempanze süperanne Fifi'nin yapıp ettiklerinde Merkez Bankası Başkanı Alan Greenspan'ın kurnazlığını ve kudretini görebilmiştir. Gelgelelim, verdiği mesaj Wrangham'ınkine ve Pusey ve diğerlerininkine yakındır; ve dili de Wrangham'ınkinden daha pişkindir. "Dişilerin sarsak dış görünüşleri altında gerçek anlamda politik hayvanlar sinsi sinsi dolaşmaktadır" (Angier 1997, B11). Tüm yorumcular, dişilerin incelikli, etkin baskınlığının, "bir dişinin bu sayede hem yüksek kaliteli bir merkez alan edinip elinde tutma, hem de ortak alanlardaki yiyeceğe öncelikli erişim yoluyla daha iyi bir yiyecek erişimi"ne ulaşmasını sağladığı tahmininde mutabıktılar – 1990'ların evrimsel biyolojisinde yeğlenen, sınanabilir bir sosyobiyolojik fikirdir bu (Pusey, Williams ve Goodall 1997: 830).

1997 Gombe raporunda birkaç şey birbiri içine göçmüştür. İlk olarak, profesyonel ve popüler bilim arasındaki iki yönlü alışveriş iyice yoğunlaşmıştır. Angier gibi birinin bireyleri ve eylemi mecazlaştırma biçimi, Pusey ya da Wrangham gibi bir bilimciyi şekillendirir, bunun tersi de geçerlidir; hepsi, yüksek bahisli ulusaşırı oyunların, esnek stratejilerin ve çeşitlilik idaresinin oluşturduğu Yeni Dünya Düzeni A.Ş.'nin doğalkültürel yaşam kazanında şekillenir. İkinci olarak, bilim bu dünyada ideoloji olarak değil, düşünme ve eyleme araçlarının amansızca mecazi olduğu yoğun çalışma tarihlerinde maddileşmiş eylem olarak dokunur. Bunun anlamı, bilim yapma biçimlerinin, bilimci olsun olmasın pek çok kimseyi tedirgin

eden düzeylerde olumsal olduğudur. Ayrıca, 1990'larda, insan olan ve insan olmayan dişilerin kudreti ve failliği, hâlâ, en azından ABD'deki bilim dergilerinde ve günlük gazetelerde ilk sayfayı süsleyen haberler olarak üretilmekteydi. Son olarak, primat çalışmalarıyla uğraşmak, elde edilen bilginin konumlu niteliğini vurgulasa da böyle bir bilginin ne denli kıymetli bir kazanım olduğunu gösterir.

Bu başka türlü bitmek bilmeyecek makalede son sözü, Mahale Dağları'ndaki şempanzeleri izleme deneyimine sahip çalışanlara vereceğim. Takasaki Hiroyuki[7] (1996), Kyoto okulu primat çalışmaları mensuplarının, Wrangham'ın şempanzelerin toplumsal gruplaşmalarını betimlemek ya da açıklamak için geliştirdiği yaklaşımı pek de verimli bulmadıklarını belirtir (örneğin, Hiraiwa-Hasegawa 1990). Takasaki'nin sunduğu açıklamalardan biri meseleyi, bildik Batı bakış açılarından bakıldığında biyotoplumsal bilimlerdeki açıklamaları örgütleyen parça ile bütün, birey ile toplum ilişkileri gibi kutuplulukları tersine çeviren bir Japon "dil-kültür kompleksi"yle ilişkilendirir. Farklılıkla ilgili anlattıklarından memnun olmama rağmen kültürel göreciliğin rahat yatağında kestirmek beni biraz rahatsız etmişti. Prenses ve bezelyeyle ilgili masaldaki şiltelerin altındaki bezelye gibi, Doğu ile Batı arasındaki tezatların rahatlatıcı yüzeyinde rahatsız edici bir şey vardı.

Bezelyeyi, Hiraiwa-Hasegawa'nın (1990) *Mahale Dağları'nın Şempanzeleri* kitabındaki "Annelerin Sütten Kesilmeden Önce Yaptıkları Yatırımlar" başlıklı makalesinde buldum. Burada, dikkatli bir biçimde anne-yavru çiftine odaklanan ama bunu Goodall'ın 1960'lardan kalma toplumsal-işlevselci çerçevesi içinde yapmayan çalışmasında Hiraiwa-Hasegawa, sosyobiyolojik açıklayıcı anlatıları ve ilişkili niceliksel yöntemleri, "şempanze annelerin sütten kesilmeden önce yavrularına bakarken yaptıkları, emzirme, çocuk gezdirme ve kıl temizliği gibi şeyleri" incelemek için akıcı şekilde kullanmıştır.

7. Japon pratiklerinin Batılılar tarafından bilinebilmesi için Batılı formatlara nasıl tercüme edilmeleri gerektiğiyle ilgili bir hatırlatma olsun diye, burada Japonların isimlerini yazma sıralarıyla ilgili teamüllerini takip ediyorum; tersi geçerli değildir.

İlk ikisinin incelenmesinin nedeni bunların anne açısından maliyetli olmasıdır. Üçüncüsüyse, gün boyunca hatırı sayılır ölçüde zaman harcanan tipik bir toplumsal primat etkinliğidir... Bir bireyin toplumsal davranış için harcayabileceği zaman sınırlı olduğu için annenin yavrusunun kıllarını temizlemek için ayırdığı zaman bir tür annelik yatırımı olarak görülebilir. (1990: 257-8)

Maliyet-kâr yatırım stratejisi jargonu bu makalede serbestçe gezinir. Hiraiwa-Hasegawa'nın makalesinde yer alan teşekkürler, primat çalışmalarının ulusaşırı ağlarını hissettirir; bu ağlar dahilinde Gombe ve Mahale'de ortaya çıkan çiftcinsli ve çokuluslu biliminsanı grupları arasındaki etkileşimler, primat çalışmalarındaki disipliner, kurumsal, anlatısal, kişisel ve diğer türden ticaret bölgelerinin bir mikrokozmosunu sunar.[8]

Burası, benim bu masum olmaktan bir hayli uzak anlatımı bitirmem için iyi bir yer gibi görünüyor. İnsan ve insan olmayan primatların dünyasında "her şeyin bir sevgi edimiyle başlaması" gerektiğini hatırlayarak bilim çalışmaları, primat çalışmaları ve feminist çalışmalar arasındaki münasebete dair anlattığım bu gülünç hikâyenin, "her alanda [primatların] önünde hiç olmadığı kadar çok seçenek" olmasını sağlamaya az da olsa katkıda bulunabileceğini umuyorum. Bu umudun gerçekleşmesi için, hayatta kalma, adalet, çeşitlilik, faillik ve bilgi gibi eski doğalkültürel meselelerin primatlar açısından her zamanki gibi çok can alıcı olduğunu görmek önemlidir. Şayet, Strum ve Fedigan'ın ifade ettiği gibi, bilim ile tarafgirlik arasındaki ve temel bilim ile uygulamalı bilim arasındaki sınırlar –ki ben bunlara bilim çalışmaları ile feminist çalışmalar arasındaki sınırları da katardım– sahada çalışan biyologlar için giderek daha bulanık hale gelmekteyse, primatoloji, her şeye rağmen, görevimiz olan bilimdir belki de.

—

8. Nishida, Hiraiwa-Hasegawa'nın danışmanıydı; Kelly Stewart, Sandy Harcourt ve Timothy Clutton-Brock'a teşekkür edilmiş; İngilizce tercüme ve Japonya'nın bilimi destekleme sistemleri belirtilmiştir.

Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek

Denver Post'ta 50 yıl spor yazarlığı
yapan babam için

"BİR SPOR YAZARININ KIZININ NOTLARI"NDAN
ALINTILAR, İLKBAHAR-SONBAHAR 2000

(1) Cayenne, bizim bir yaşındaki dişi Avustralya Çobanımız, tam "gençlik modu"nda, Leyden'de tutan buzun sıcak bir soba üstünde damla damla eriyip sıçraması gibi oradan oraya hoplayıp duruyor. Dün tek bir işaretimle derhal yaptığı şeyler, bugün avare zihnini çelemiyor. Esaslara geri dönelim! "Sus ve eğit" diye yazdım alnıma. Günde en az beş mil koşarsa ve birkaç tane daha hareketli etkinliğe girerse iştahlı ruhu huzura eriyor. İyi bir yuva için ucuz bile...

(2) Bayan Cayenne Pepper bütün hücrelerimi ele geçirmeye devam ediyor – biyolog Lynn Margulis'in simbiyogenesis* dediği şeyin dik âlâsı. Bahse girerim, DNA'mız kontrol edilse, aramızda bazı tuhaf transfeksiyonlar bulunacaktır. Salyası viral taşıyıcı olmalı; çok hızlı hareket eden diliyle verdiği öpücüklere karşı koymak mümkün değil. Yoldaş türlerin doğakültürlerindeki birlikte-evrimde, Stephen J. Gould'un isteyip isteyebileceği kadar çok aralıklı denge durumu yer alır. Yaşamlarında evrim kuramı üzerinden birbirinin rakibi olan Margulis ve Gould, Cayenne'de ve bende kaynaşırlar.

* İki ayrı organizmanın farklı tek bir organizma oluşturmak üzere bir araya gelmesi. –*ç.n.*

(3) Altı yaşındaki Avustralya Çobanı-Çin Köpeği kırmamız Roland, cumartesi günkü çeviklik sınavlarında pek güzeldi. Hızlıydı, atikti, yürekliydi ve dikkati de yerindeydi. Sıçrama kararı verileceği her seferinde zihinsel görüş mesafem düpedüz sıfıra inmemiş olsa üç koşunun iki ayağını alabilirdik. Ama o bir harikaydı; bense, köpekleriyle vakit geçirmek için sabahın dördünde kalkıp yüz mil geldikten sonra bu kadar çok iş yapmaya alışkın olmayan orta yaşlı biriyim!

(4) Sevgili Vicki,[1]

Geçen hafta boyunca Roland ve sen gözümün önünden gitmeyince, bu tarz şeylerin çok boyutlu ve konumsal olduğunu ve bir köpeğin mizacını tarif etmenin benim ulaşabildiğimden çok daha fazla hassasiyet gerektirdiğini hatırladım. Neredeyse her gün Santa Cruz'daki büyük, falezlerle çevrili plaja gidip tasmasız dolaşıyoruz. Orada iki tip köpek oluyor: atılanları geri getiren av köpekleri [*retriever*] ve üst-av köpekleri [*meta-retriever*]. Roland bir üst-av köpeği. (Partnerim aslında üçüncü bir köpek tipinin daha olduğuna dikkat çekiyor: bunlarla hiç ilgisi olmayanlar, ki bunlar sözünü ettiğim oyunda yoklar.) Roland arada sırada (ya da oyunun yanında bir-iki tane ciğerli kraker verdiğimiz her zaman) bizimle bir şeyler oynasa da kendini oyuna pek vermiyor. Etkinliği kendisi için bir mükâfat olarak görmüyor; stilden yoksun oluşu da bunu ele veriyor zaten. Ancak üst-av köpekliği bundan tamamen başka bir meseledir. Av köpekleri, birisi bir top ya da sopa atacak oldu mu onu sanki bütün hayatları sonraki birkaç saniyeye bağlıymışçasına izlerler. Üst-av köpekleriyse, yön işaretlerine ve mikrosaniyelik fırlamalara zarif bir duyarlılık göstererek av köpeklerini izlerler. Bu üst-köpekler topu ya da insanı izlemezler; köpek kılığındaki dalgın vekilleri izlerler. Üst-kipteki Roland, Platonculuk dersinde model olabilecek bir Avustralya Çoban Köpeğine benzer. Omuzları iner, ön ayakları da hafifçe birbirinden ayrılmıştır, biri diğerinin biraz önünde çekilmek üzere bir tetik gibidir, boynundaki kıllar dikilmiş, gözleri odaklanmıştır, bütün vücudu yönlendirilmiş, zorlu eylemi yapmak üzere

1. E-posta arkadaşım Vicki Hearne, 2001 yazında ölen bir köpek yazarı ve filozoftur. Bkz. Hearne (1986).

fırlamaya hazır haldedir. Av köpekleri fırlatmanın ardından süzülürken üst-av köpekleri ağır adımlarla yürür, yana yatar, kendilerini oldukları yere bırakır ve yükümlülüklerinden neşe ve beceriyle kurtulurlar. İyi üst-av köpekleri, bir anda birden çok av köpeğiyle başa çıkabilir. İyi av köpekleri de üstleri atlatıp onlara atılan şeyleri hâlâ büyüleyici sıçrayışlarla yakalayabilirler – ya da, şayet denize düşen bir şeyler varsa, dalgalara atılabilirler. Plajda ördeğimiz ya da vekil koyun veya sığırımız olmadığı için av köpeklerinin üstlere karşı vazifeleri oluyor. Bazı av köpeği sahipleri, köpeklerinin omzuna binen bu görev yüküne itiraz ederler (ki onları bunun için suçlayamam); o zaman üst-av köpekleri olan bizlerin köpeklerimizin dikkatini, kaçınılmaz şekilde pek tatmin edici bulmayacakları bir oyunla arada bir başka yöne çekmemiz gerekir. Perşembe günü Roland'ın; yaşlı ve arteritli bir Eski İngiliz Çoban Köpeği, hoş bir üç renkli kırmızı Avustralya Çoban Köpeği ve bir tür Border Collie kırmasının, hep birlikte bir çoban köpeği-labrador kırmasının, bir sürü alacalı Goldenın ve sopasını sadece kendi köpeğine atmaya çalışan –sonuna kadar liberal bireyci Amerikalı– sahibinin civarında dönen av puanterinin etrafında yoğun bir çember oluşturmalarını izlerken kafamda bir Larson karikatürü çizdim. Bu esnada, daha uzakta bir yerde, bir tazı rüzgâr gibi basıp gitmekte, arkasından da hantal, eğik kalçalı bir Alman Çoban Köpeği kovalamaktaydı.

Neden bütün bunların, bir spor yazarının kızının geniş, türler arası ailesiyle ilgili olduğunu hissediyorum acaba?

GİRİŞ

Parçalı bir bölüm bu, halen sürmekte olan bir çalışma, dayanaklarını köpeklerin yediği, yarım yamalak geliştirilmiş savlardan müteşekkil. Yine de bu not öbeğini, içinde yaşadığım yerde ve zamanda bir akademisyen ve insan olarak epey önemsediğim bazı öyküleri yeniden şekillendirmek için tutulan bir eğitim günlüğü olarak ileride başka bir çalışmaya vesile olması için ortaya atıyorum. Birlikte yaşamaya, birlikte evrime, Whiteheadci birlikte gelişime ve türler arası bedenli toplumsallığa dair bir öykü anlatan "Siborglardan Yoldaş Türlere", yan yana konuvermiş iki figürü, siborgları ve yoldaş

türleri karşılaştırıyor ve hangisinin mevcut yaşam dünyalarında, içinde yaşanır politikalar ve ontolojiler oluşturma işine daha verimli bir ilham kaynağı olabileceğini soruyor. Bu figürleri birbirine karşıt kutuplar olarak görmek neredeyse imkânsızdır. Siborglar da yoldaş türler de insani olanla insani olmayanı, organik olanla teknolojik olanı, karbonla silikonu, özgürlükle yapıyı, tarihle miti, zenginle yoksulu, devletle tebaasını, çeşitlilikle soyların tükenişini, modernlikle postmodernliği ve doğa ile kültürü beklenmedik şekillerde bir araya getirir. Bütün bunların yanında, ne siborglar ne de yoldaş hayvanlar, türler arasında daha iyi korunan sınırlar ve sapkınlardan arındırılmış kategoriler arzulayan kalbi temizlerin zevkine göredir. Yine de, politik olarak en doğru siborg ile sıradan bir köpek arasındaki farklar bile epey önemlidir.

1960'larda NASA'nın uzay yolculuğu için geliştirilen makine-organizma melezlerinin, yani siborgların öyküleri, tarihleri, ekolojileri ve teknolojileri ile başlayacağım. Bu siborglar, Reagan'ın Uzay Savaşlarına sahne olan 80'lerin ortalarında feministlerce sahiplenilmişti. Ne var ki binyılm sonuna gelindiğinde, siborgların, ciddi eleştirel soruşturmalar için gereken parçaları bir araya toplayarak çoban köpekliği yapacak durumları kalmamıştır. Bu yüzden memnuniyetle köpeklere dönüyor ve bugün, ikinci kuşak Bush'lar, içinde daha yaşanır olan doğakültürlerin serpilmesine dünyadaki bütün su bazlı yaşamı ilgilendiren karbon bütçe politikalarıyla engel olurken, bilim çalışmaları için yeni aletler dokumaya yardımcı olması için köpek kulübesinin doğuşunu incelemek istiyorum. "Dünyada hayatta kalmak için siborglar!" iffetsiz sloganını yeterince uzun bir süre taşımış olan ben şimdi, ufak bir ısırık bile ölüm hükmüne neden olabilecekken, ancak Schutzhund kadınların akıllarına gelebilecek bir sloganla tezahürat yapıyorum: "Hızlı koş ve iyi ısır!"[2]

Bir teknobilim öyküsü olduğu kadar bir biyoiktidar ve biyotoplumsallık öyküsüdür bu. Her iyi Darvinci gibi ben de bir evrim öyküsü anlatacağım. (Nükleik) asidik binyılcılık tarzında, moleküler farklara dair bir öykü anlatacağım; yeni sömürgeci bir *Afrika'dan*

2. Bu slogan, Schutzhund denen ve iz sürme, koruma çalışması, itaat unsurlarını barındıran köpek sporunun tutkunlarının tişörtlerinde ya da araba çıkartmalarında görülebilir.

Çıkış'taki Mitokondriyal Havva'dan çok, Anlatılagelmiş En Muazzam Öykü'de bir kez daha kendini yaratırken insanoğlunun yoluna çıkan o ilk mitokondriyal dişi köpeklerden hareket eden bir öykü olacak. Bu köpekler, yoldaş türlerin tarihi üzerinde ısrarcı olmuşlardır, bir hayli sıradan ve süregitmekte olan bir öyküdür bu, yanlış anlamalarla, kazanımlarla, suçlarla ve yenilenir umutlarla doludur. Ve benimki de, kendini köpeklere kaptırıp mahvolmuş bir bilim öğrencisinin ve belli kuşaktan bir feministin anlattığı bir öyküdür. Köpekler, tüm tarihsel karmaşıklıklarıyla önemli bir yer tutar bu öyküde. Köpekler başka konulardan söz etmenin bahanesi değildir; köpekler, teknobilimde vücut bulmuş etten kemikten maddi-göstergesel mevcudiyetlerdir. Köpekler, kurama vekaleten burada bulunmuyorlar; düşüncenin araçları değiller. Birlikte yaşamak üzere buradalar. İnsan evrimindeki suçortaklarımız olarak daha en başından beri bahçededirler ve Çakal kadar da düzenbazdırlar.

Whitehead (1948, 1969) "somut olan"dan "kavramaların birlikte gelişimi olan fiili bir varlık" olarak söz eder – onun dünyasında önceden oluşmuş özneler ve nesneler yoktur. Gerçekliğin süreçsel niteliğini vurguladığından fiili varlıklara "fiili durumlar" der. Whitehead'in felsefesi, ilişkisel süreçlerde oluşan "aliberal" özne ve nesneler hayal etmeye katkıda bulunabilecek çok sayıdaki kaynaktan biridir. Özneler ve nesneler (ve çeşitler, türler, cinsler) kendi ilişkilenimlerinin ürünüdür; bu ilişkiler "belirmiş ontolojiler" (Verran 2001) ya da "ontolojik koreografiler" (Cussins 1996) ya da zamanda ve mekânda "ölçekleme" (Tsing 2000) yoluyla gerçekleşebilir. Whitehead için "nesneleştirme", "bir fiili varlığın potansiyelinin diğer bir fiili varlıkta gerçekleşme" biçimiyle ilişkilidir. Bilim çalışmaları okuyanları, yoldaş türleri hem derin jeolojik zaman bağlamında, ki bu her hücrenin DNA'sına kimyasal olarak kazınmıştır, hem de çok daha yakın zamanda olup bitenler bağlamında, ki bunlar daha keskin kokulu izler bırakır, anlamak üzere eğitmek için ümit verici bir felsefi yem olabilir bu.

Ve doğalarla kültürler arasındaki nezih ayrımları bir türlü tutturamayan dekadan bir bahçıvan gibi, benim akraba ağlarımın şekli, ağaçtan çok sarmaşık parmaklığını ya da kordonu andırır. Aşağısını yukardan ayırmak mümkün değildir; her şey yanlara gider görünür. Bu türden yılankavi, yanlara sapan gidiş gelişler ele aldığım konu-

lardan biridir. Benim bahçem yılanlarla, sarmaşık parmaklıklarıyla, dolayımlarla doludur. Evrimsel nüfus biyologları ve biyoantropologlar tarafından eğitildiğimden, çok yönlü gen akışının –bedenlerin ve değerlerin çok yönlü akışının– her daim dünya üzerindeki yaşam oyununun adı olageldiğini biliyorum. Bu anlayış bizi doğrudan köpek kulübesine götürecektir. Meslektaşlarımı ve yoldaşlarımı milattan sonraki üçüncü binyılda teknobiyopolitika çalılıklarında köpeklerin bize daha iyi rehberlik edebileceğine ikna etmeye çalışırken, haksızlık ederek eski ruh ikizim siborgla aramı açma tehlikesini göze alacağım.

I. SİBORGLAR
Güçlendirilmiş Uzay-İnsanının Evrimsel Bir Karikatürü

Batılı hümanizma ve teknoloji anlatılarının pek çoğunun birbirlerine esastan ihtiyacı vardır: İnsanoğlu kendini başka türlü nasıl yaratabilirdi? İnsanoğlu, nesnelerle ilgili niyetlerini gerçekleştirerek kendini doğurur; erkekçil, tek ebeveynli şekilde kendi kendini doğurmanın fetih öyküsüdür bu. Bu nesneler –gerçekleştirilen o niyetler– aracın yaratıcısından baskın çıkması tehdidiyle geri döner; böylelikle de teknofilik, teknofobik kıyametin diyalektiği ortaya çıkmış olur. Bu mit sistemi basit ve eskidir; siborg pratikleriyse ne bu kadar basit ne de bu kadar eskidir.[3]

"Siborg", 1960'ta Manfred Clynes ve Nathan Kline tarafından, dünyadışı ortamlarda hayatta kalabilmesi için geliştirilmiş insana –bir sib(ernetik) org(anizmay)a– atıfta bulunmak üzere devşirilmiş bir terimdir. Siborgvari insan-makine melezinin bir sonraki büyük teknohümanist meydan okuma olan uzay yolculuğunda gerekli olacağını düşünmüşlerdi. Yolculuk öyküsü bir doğum anlatısıdır. Fizyolojik enstrümantasyon ve elektronik veri işlem sistemleri tasarımcısı olan yarı Avustralyalı yarı Avusturyalı Clynes, New York' taki Rockland Devlet Hastanesi'nin Dinamik Simülasyon Labora-

3. Siborg dünyalarıyla ilgili zengin belgeler ve anlatılar için bkz. Gray (1995). Siberkültürün dikkat çekici bir düşünsel tarihçesi için bkz. Tofts, Jonson ve Cavallaro (haz., 2002).

tuvarı'nın baş araştırmacısıydı. Rockland State'in araştırma direktörü olan Kline ise klinik psikiyatrdı. Makaleleri, San Antonio, Texas' taki ABD Hava Kuvvetleri'nin Hava Hekimliği Okulu'nun desteklediği, Uzay Yolculuğunun Psikofizyolojik Yönleri konulu sempozyumda sundukları bildiri üzerine kurulmuştu. Sibernetikle kendilerinden geçen Clynes ve Kline (1960: 27) siborgu "kendi kendini idare eden insan-makine sistemleri" olarak tahayyül ettiler. Makalenin yıldızı, temel fizyolojik parametreleri düzenlemek için sürekli olarak kimyasal enjekte etmek üzere tasarlanmış ozmotik bir pompanın içine yerleştirildiği beyaz bir laboratuvar faresiydi. Pompa/makine ile organizmanın, geribildirimleri kontrol edilen iletişim devreleri yoluyla buluşması, ontolojik olarak yeni, tarihsel bakımdan özgül bir varlık ortaya çıkardı: siborg, geliştirilmiş komut-kontrol-iletişim-istihbarat sistemi (C^3I). Burada, makine organizmanın ötekisi olmadığı gibi organizmanın amaçları doğrultusunda kullanılan basit bir araç da değildir. Daha ziyade, makine de organizma da, her ikisini de değiştiren bir ortakyaşamda birleşen iletişim sistemleridir.

Bu siborg, Soğuk Savaş'ın ve uzay yarışının altın çağının teknohümanist figürüdür. Dünyadan, bedenden, salt biyolojik evrimin sınırlarından kurtulmak burada hem aktarılmak istenen mesajdır hem de öykünün kendisi. İnsanoğlu, kendi kendisinin icadıdır; biyolojik evrim teknolojinin evriminde kemale erer. Makine-organizma melezine yönelik olarak ortaya çıkan herhangi bir umursama etiği, ağa bağlanmış, kafası kıyak bir makinesel iletişim benliğinin dehşetine karışıverir. Bir yığın çok farklı türden aktör ve fail Bir'e indirgenir, en azından mitte. Bu öyküde, birlikte evrim geçirme ve karşılıklı birbirini oluşturma –bizi farklı kategoriler boyunca beraberce büyüyüp gelişme mücadelesinin peşine düşürecek dünyevi ve fani bir birlikte yaşama masalına dönüşeceği yerde– aşkın kendini aşma figürüne karışıverir. Ve pek tabii, insanın ayak basmadığı yerlere önce sıçanlar gider.

Açık ki bazı siborglar kendilerini bu öyküye bağlayan göbekbağını kesebilmiştir. 1980'lerin ortalarında yazdığım "Siborg Manifestosu"nda (bkz. s. 45-90) başka bir vekalet anlaşması yazmaya, başka bir mecaz yaratmaya çalıştım; günümüz teknokültürünün beceri ve pratiklerinin içinde, onları el üstünde tutarak, ve kendini da-

yatan nükleer sonrası dünyanın kalıcı savaş aygıtıyla ve onun aşkın, son derece maddi yalanlarıyla temasımızı koparmadan yaşamamıza yarayacak başka bir figür oluşturmak istedim. Siborglar, o berbat kendi kendini doğurma mitlerine karşı dünyevi pratiklerin doğakültürüne eğilip ölümlülüğü yaşamın koşulu olarak kucaklayarak ve dünyayı bütün olumsal ölçeklerinde mesken tutan tarihsel melezliklerin doğuşu karşısında tetikte kalarak, çelişkilerin kalbinde hayatta kalmanın figürleri olabilirler.[4]

Gelgelelim, teknobilim bağlamında ontolojik koreografiler oluşturmak için gerekli olan mecaz çalışması siborglardan yeni figürler devşirmekle bitmez. Nitekim ben siborgları, üremeye dayalı biyotekno-politikaların genelde beklenmedik şekilde çıkageldiği, bazen de hoş birer sürpriz olduğu daha büyük ve *queer* bir yoldaş türler ailesinin küçük kardeşleri olarak görmeye başladım. Köpeğiyle çeviklik yarışına giren Amerikalı orta yaşlı beyaz bir kadının, Uzay İnsanı ya da *Bladerunner*'la ve onların felsefi soruşturma yıllıklarındaki ya da doğakültürlerin etnografisindeki gen aktarımlı akrabalarıyla aşık atamayacağını çok iyi biliyorum. Ayrıca, (1) benim işim kendi kendime figür vermek değil; (2) gen aktarımı düşmanım değil; ve (3) Batı dünyasında evcil köpekleri kürklü çocuklara döndüren tehlikeli ve etiğe uymayan birçok yansıtmanın aksine, köpekler kendimizle ilgili şeyler değildir. Köpeklerin güzelliği de buradadır zaten. Yansıtma da, bir niyetin gerçekleşmesi de değildirler, hiçbir şeyin ereği değildirler. Köpektirler işte, yani... insanlarla zorunlu, kurucu, sürekli değişen, çok yönlü ilişkiler içindeki bir türün mensuplarıdırlar.

Tek bir yoldaş tür olamaz; bir tane etmesi için en azından iki tane olmalıdır. İşin sentaksı böyledir; işin maddiyatı böyledir. Köpekler, ilişkilerin kaçınılmaz, çelişkili öyküsüne dairdir; tarafların hiçbirinin ilişkilenmeden önce var olmadığı ve ilişkilenmenin hiçbir zaman nihai olmadığı karşılıklı kuruculuk ilişkilerinin öyküsüne.

4. Reagan'ın Yıldız Savaşları devrinde, teknobilim çalışmalarımla birlikte Marksist feminizmin doğakültürlerinde yaşama çabamla ilgili olarak bkz. Haraway (1985), bu kitapta s. 45-90. Bu maddi-göstergesel siborgun akıbetiyle ilgili isabetli bir anlatı için bkz. Sofoulis (2002). Siborgum ve ortaklarıyla ilgili geniş bir mülakat için bkz. Goodeve (2000).

Tarihsel özgüllük ve olumsal değişkenlik meselenin en dibine kadar, doğaya ve kültüre kadar, doğakültürlere kadar geçerliliğini korur. Temel yoktur; salt filler vardır, filleri destekleyen filler, onları destekleyen filler... Köpekler, Karen Barad'ın (1995) içsel-etkileşim dediği şey için, Niels Bohr'un dalga formları ve temel parçacıklar ölçeğindeki sorunlu kuantum fenomenlerinden daha iyi rehberler olabilirler. Etkileşim, zaten var olan faillerin bir araya gelip eylediklerini ima eder. İçsel-etkileşim ise ontolojik anlamda daha karman çorman, daha belirsiz bir şey ima eder. Whitehead bunun farkındaydı; kesin bir de köpeği vardı. Herkesin bildiği gibi, Freud'un da köpeği vardı. Özne yaratımıyla ilgili bir şeyler bilmesine şaşmamalı.

"Bir Spor Yazarının Kızının Notları"nın yanında bir de "Yoldaş Türler Manifestosu" (Haraway 2003a) yazacağımdan eminim. Çünkü artık daha mütevazı bir görevim var. Bu görev üç adımdan oluşuyor: (1) yoldaş hayvanların, yoldaş türlerin ancak bir türü olduğunu ve bu iki kategorinin de Amerikan İngilizcesinde çok da eski olmadığını belirtmek, (2) moleküler biyologları, köpeklerle insanların beraberce dahil olacakları bir köken öyküsünü onaylamaları için kendi tarafıma çekmek, (3) köpek diyarındaki biyoçeşitlilik pratikleriyle söylemlerinin teknokültürel aygıtının, köken öyküsünü nasıl daha sıhhatli bir karmaşıklığa doğru büktüğünü göstermek için kaplan suretindeki kedilere dönmek. Yoldaş türler arasında teknobilim çalışmanın figürü olarak ipleri dolanmış bir kedi beşiğiyle bitireceğim yazımı.

II. YOLDAŞ TÜRLER
Oyundaki Karakterler

ABD İngilizcesinde "yoldaş hayvan", 1970'lerin ortalarından itibaren veteriner okullarında ve benzeri yerlerde yapılan tıbbi ve psikososyolojik çalışmayla bağlantılı olarak ortaya çıkmış yeni bir kategoridir (Beck ve Katcher 1996). Bu araştırmalar bize, sokaklarda toplanmadan kalan köpek boklarıyla ilgili haddinden fazla endişelenen köpek sevmez New Yorklular dışında, köpek (olmadı kedi, hatta hamster) sahibi olmanın tansiyonu düşürüp çocukluktan, ame-

liyattan ve boşanmadan sağ çıkma şansını artırdığını söylemişti. Tabii ki Avrupa dillerinde, örneğin iş ya da spor dışında yoldaş olarak hizmet veren köpeklere yapılan yazılı atıflar, bu biyotıbbi, teknobilimsel literatürden yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Ancak "yoldaş hayvan", teknokültüre, veteriner okullarına ev sahipliği yapan hükümet destekli akademik kurumlar yoluyla girmiştir. Anlayacağınız, "yoldaş hayvan"ın şeceresine bakıldığında, teknobilimsel uzmanlık ile evcil eşlerine (ya da o eşlerden hiç değilse insan olmayanlarına) sevgi besleyen demokratik kitleleriyle geç endüstriyel evcil hayvan besleme pratiklerinin çiftleşmesi görülecektir. Atlar, köpekler, kediler ya da evcil hayvanlıktan ya da laboratuvar hayvanlığından, hizmet köpeklerinin, aile üyelerinin ya da türler arası sporlarda takım arkadaşlarının biyotoplumsallığına geçmeye hevesli yaratıklar yoldaş hayvan olabilirler. Genel olarak, insanın yoldaş hayvanlarını yemediği (ya da onlar tarafından yenmediği) söylenebilir; ve insanın, yiyenlere karşı beslediği sömürgeci, etnosantrik, tarihdışı tavrı kırması da epey zordur.

"Yoldaş tür", yoldaş hayvandan çok daha büyük ve heterojen bir kategoridir ve bunun tek sebebi, pirinç, arılar, laleler ve bağırsak florası gibi insanlar için yaşamı bu haliyle mümkün kılan organik varlıkları da bu kategoriye dahil ederek başlama gereği değildir. "Yoldaş tür"le ilgili yeni tanım yapmak istiyorsam bunun nedeni bu terimi telaffuz etmeyi mümkün kılan, dilde ve tarihsel gırtlakta eşzamanlı olarak tınlayan dört ton üzerine vurgu yapmak istememdir. İlkin, Darwin'in sorumluluk sahibi kızı olarak, nüfus, gen akım oranı, çeşitlenme, seçilim ve biyolojik tür gibi kilit kategorilere sahip evrimsel biyoloji tarihinin tonları üzerinde durmak istiyorum. Kategorinin gerçek biyolojik bir varlığa mı atıfta bulunduğu yoksa sadece kullanışlı bir sınıflandırma aracı mı sunduğu hakkında son 150 yılda yapılan bütün tartışmalar benim tartışmamın da tonunu belirler. Tür, biyolojik çeşitlerle ilgili bir şeydir ve bilimsel uzmanlık da bu türden bir gerçeklik için gereklidir. Siborg sonrasında neyin biyolojik çeşit sayıldığı bütün eski organizma kategorilerini sorunlu hale getirmektedir. Makinesel olan organik olanın, organik olan da makinesel olanın geri döndürülemez şekilde bir parçası olmuş durumdadır. İkinci olarak, Thomas Aquinas ve diğer Aristotelesçilerin okulundan geçmiş biri olarak, genel bir felsefi çeşit ve kategori ola-

rak türe karşı gözüm açıktır. Tür, nedensellik öğretilerinin çok sesli füglerine dayanan, farkın tanımlanmasına dair bir şeydir. Üçüncü olarak, Katolik formasyonumun ruhumda bıraktığı silinmez iz sonucunda tür dendiğinde, Gerçek Mevcudiyet öğretisindeki iki tezahürü [*species*], tenin töz dönüşümünün işaretleri olan şarap ve ekmeği de duyuyorum. Burada tür, Amerikan akademisinin Protestan duyarlılığı ve bir insan bilimi olarak göstergebilimin pek çok versiyonu için kabul edilmez bir tarzda, maddi olan ile göstergesel olanın cismani bir şekilde bir araya gelişiyle ilgilidir. Dördüncü olarak, Marx'a ve Freud'a ikna olduğum yerde, tür dendiğinde parayı, sikkeyi [*specie*], altını, dışkıyı, pisliği, zenginliği duyuyorum. *Sevginin Bedeni*'nde Norman O. Brown (1966), Marx ile Freud'un pislik ve altında, sikkede nasıl bir araya getirileceğini bana öğretmiştir. Bu birlikteliğe daha sonra, coşkun meta kültürü, hayat dolu aşk ve arzu pratikleri, safkan özne ve nesne yaratmaya dair kırma teknolojileri ile ABD köpek kültüründe denk geldim. Sahiplerinin köpeklerinin pisliklerini temizlemek için kullandıkları kürekler bana şaka gibi geliyor. Özetle, "yoldaş tür", birbirini oluşturmaktan, sonluluktan, katışıklıktan ve karmaşıklıktan mürekkep dört bölümlü bir bestedir.

A. İlk Kim Geliyor? Bir Birlikte Evrim Anlatısı[5]

Başlangıçlar ve bitişlerle ilgili hazlar ve kaygılardan geçilmez günümüzün köpek dünyalarında. Hepimiz binyıl söylemlerine batmışken bu durum kimseyi şaşırtmamalı. Köpekler neden bu söylemlere bir-iki mahşeri havlamayla katılmasın ki? Köpek öykülerini ciddi ciddi dinlemeli; ekolojik tiyatrodaki ve teknodoğal, biyotoplumsal modernlikte senaryosu yeniden yazılmış doğakültürlerin evrimsel oyunundaki baş karakterlerle ilgilidir bu öyküler (Hutchinson 1965; Rabinow 1992a). Bu modernlik, yaşayan kurmaca bir ülkedir; her daim şimdi ve buradadır, teknoşimdidedir. Antropolojinin pek de matemi tutulmayan merhum "etnografik şimdi"sine atıfla, teknoşimdinin, salıları *New York Times*'ın bilim bölümünde ve NAS-

5. Köpeklerle insanların aşağıda verilen birlikte evrim öyküsü, "İyi Bir Köpeğin Aşkına: Köpek Genetiği Dünyasında Eylem Ağları"nın (Haraway 2003b) biraz değiştirilmiş halidir.

DAQ'ın açılış ve kapanış ritmine ayarlanmış ön sayfalarıyla ekonomi sayfalarında hissettiğim türden bir zamanın adı olduğu söylenebilir. Teknoşimdide tarih, teleolojik ilerleme zamanının ticarileştirilmiş halidir (Strathern 1992); yani tarih, bizi teknoşimdiye götürecek araç olmaya indirgenmiştir. Teknoşimdide, başlangıçlarla bitişler birbirinin içine göçer; öyle ki ebedi şimdi ve burada, çekim alanına giren bütün özne ve nesneleri yolundan saptıran bir çekim kuyusu olarak büyük bir güçle ortaya çıkar. Bu makaleyi de bu garip, Amerikan, binyıl müzminliğine saplanıp kalmış bir halde yazıyorum; ancak bu boyutları sarsılan ortamda, hayvanlar, makineler ve insanlarla ilgili farklı ve daha iyi bir öykü vaat eden birtakım kod kaynaşımları olduğunu hissediyorum. İstila ettikleri dünya karşısında yenik düşmekten kurtulamayacak olan mülkiyetçi bireylerle sımsıkı yalıtılmış nesneler ayrılıp gittikten sonra yoldaş türlerin ortaya çıkacağını, çıkmakta olduğunu hissediyorum. Bu makalede, ABD' deki köpek dünyalarının çeşitliliği bağlamında yoldaş türlerin öyküsünü anlatmak istiyorum.

ABD'deki teknobilim dünyalarında, evrimsel köken öyküleri, alabildiğine saçılmış Batı metafizik oyunundaki doğa ve kültür hamlelerini ve oyunun mevcut versiyonlarındaki oyuncuları yoklamak için her zaman iyi bir yer olagelmiştir. Geçtiğimiz senelerde, uzatmalı köpek-kurt aşk hikâyesinde heyecan verici yeni bir sayfa açıldı. Köpeklerin köken öyküsü, *Homo sapiens*'in öyküsünde tevazuya davet eden bir bölüm olabilir; köpek soyunun doğakültürlerini şekillendirme konusunda insanın kibirini kıran ve daha derin bir birlikte evrim ve birlikte yaşam hissiyatını olanaklı kılan bir bölüm.

Köpeklerle kurtların ilişkilerine dair izahların sayısı artmakta ve moleküler biyologlar da bize pek çok ikna edici versiyon sunmaktadırlar. UCLA'den Robert Wayne ve meslektaşları, Kuzey Amerika' dan, Avrupa'dan, Asya'dan ve Arabistan'dan 162 kurdun, 67 cinsi temsil eden 140 köpeğin ve birkaç tane de çakalın ve kır kurdunun mitokondriyal DNA'sını (mtDNA) incelemişlerdir (Vilá ve diğerleri 1997). mtDNA'nın kontrol bölgeleriyle ilgili analizlerinden, köpeklerin hepsinin kurtlardan türediği –ve bunun da arkeolojik verilere dayanan senaryoların olanaklı gördüğünden çok daha önce olduğu– sonucu çıkmıştı. Dizi farklılıklarının miktarı ve verilerin aynı atadan gelen organizmalar üstünden örgütlenmesi, köpeklerin, 100 bin

yıl önce ortaya çıktığı savını destekler, bu sırada birbirinden ayrı tek tük evcilleştirme girişimi mevcuttu. Modern köpeklerin dörtte üçü aynı atadan gelmektedir; yani, hepsinin anne tarafından tek bir soyu vardır. Bu erken tarihler, *Canis familiaris*[6] ile *Homo sapiens* için aşağı yukarı aynı zamana denk gelir, yani Afrika'dan çıkan ahali çok geçmeden insanoğlunun en iyi dostunu doğuracak olan dişi bir kurtla karşılaşacaktı. Ve, köpekler ve insanlar, ilerledikçe –ağaç değil– bir genetik çardak oluşturarak Afrika'ya geri yürümüşlerdir (Templeton 1999). Fethedip eski uğrak yerlerine bir daha dönmemek üzere yer değiştirmekten ziyade, her yöne seyahat edip birbirine refakat etmeye meyil gösteren türler olmuşlardır bunlar. Köpeklerin ve insanların, en iyi karışmış ve küresel anlamda da en iyi coğrafi dağılımı yakalamış büyük memeliler olma şerefini paylaşmasına şaşmamalı. Çok uzun bir zaman boyunca birbirlerini şekillendirmişlerdir. Şecereleri hakikaten karman çormandır.

Dahası –1950'lerin ırkçılık karşıtı UNESCO bildirileri ve fiziksel antropoloji ve genetik eğitiminde bunları takiben yapılan reformlar açısından çok önemli olan, İkinci Dünya Savaşı sonrası insan nüfusu gen frekansı çalışmalarından tanıdık gelecek bir öykü içinde– köpek mtDNA haplotipleri, cinslere göre sınıflanmaz, yani cinslerin farklı ataları vardır. "Saf" cinsler, kurumsal bir kurgudur, hatta öykünün düzenlediği hayvanların sağlığını tehdit eden bir kurgudur. Bir cins içindeki gen ve markör çeşitlemesi, köpek ve kurt nüfusları arasındaki çeşitlemelerden fazladır. Ayrıca, başka bir laboratuvar çalışmasında, "insanların çeşitli etnik grupları arasında bile köpeklerin, kurtların ve çakalların arasında olduğundan daha fazla mtDNA farkı" olabiliyorken, "Doberman ya da kaniş türlerinin içinde, köpek ve kurt nüfusları arasında olandan daha fazla mtDNA farkı gözlenmiştir" (Coppinger ve Schneider 1995: 33). Genetik farklılık çalışmaları, yüksek bahisli bir oyundur ve benzerlik ya da farklılık üzerindeki vurgularda, kuramsal bahislerin açılmasıyla birlikte kaymalar olabilmektedir.

6. Yakın tarihli sınıflandırma revizyonları köpekleri, kendi başlarına bir tür (*Canis familiaris*) olmaktan çıkarıp kurtların bir alt türü (*Canis lupens familiaris*) haline getirir. Bu teknik meselenin bu makalenin kapsamını aşan sonuçları vardır. Bkz. Coppinger ve Coppinger (2001), s. 273-82. Vilá ve diğerlerinin köpek evrimini mtDNA üzerinden tarihlendirmesinin bir eleştirisi için bkz. *a.g.y.*, s. 283-94.

Wayne'in laboratuvar bulguları tartışma yaratmıştır, bunun bir nedeni mtDNA saatinin, İsviçreli saatçilerin talep ettiği kesinlik düzeyine ulaşamamasıdır. Uluslararası Arkeozooloji Konseyi'nin 1998 yılında Victoria Üniversitesi'nde yaptığı bir sempozyumda Wayne' in savlarıyla ilgili bir tartışma kopmuştu. Tartışmanın bu makaleyle ilgili kısmı, insan-köpek etkileşimlerindeki failliğe bakışla ilgili içerimlerdi. Wayne, köpekleri evcilleştirmenin bir hayli beceri gerektiren bir iş olduğunu, şayet öyle olmasaydı daha sık gerçekleşmiş olması gerektiğini iddia etmişti. Öyküsünde anatomik olarak kurdu andıran av köpeğinin izlerini görmek mümkün, ki bu köpek insan yapımı bir av aracı/silahıdır. Bu versiyonda, fosil ya da arkeoloji kayıtlarında morfolojik olarak farklılaşmış köpekler 12.000-14.000 sene öncesine kadar ortaya çıkmamıştır çünkü avcı-toplayıcı sonrası yerleşik paleotarımsal topluluklardaki rolleri o tarihe kadar belirmemiştir; dolayısıyla ilişkinin geç bir döneminde fiziksel anlamda yeniden şekillenmişlerdir. "Evcilleştirme"yi tek taraflı bir insan "toplumsal icadı" haline getiren bu öykünün iki bölümünde de insanların borusu öter. Ancak Victoria sempozyumunu düzenleyen arkeozooloji uzmanı Susan Crockford aynı görüşte değildi. İnsan yerleşimlerinin, çöp yığmları ve –bunu da ben ekliyorum– insanların bedensel artıklarının oluşturduğu öbeklerle müstakbel köpeklerin bir tür olarak kendilerini kurmaları için bir kaynak sunduğunu iddia etmiştir. Kurtlar *Homo sapiens*'e duydukları haklı korkuyu yatıştırabildikleri zaman, günümüz köpekseverlerinin çok iyi bildiği şekillerde hayatın tadını çıkarabiliyorlardı. "Crockford, vahşi köpeklerin, bir anlamda, kendi kendilerini evcilleştirmeleriyle ilgili bir kuram ortaya atmıştır" (Weidensaul 1999: 57; Crockford 2000).

Crockford'un savı, erken gelişimi ve onu takip eden paedomorfogenesisi kontrol eden genler üzerine kuruludur. Evcilleştirilmiş hayvanlarda vahşi akrabalarıyla karşılaştırıldığında görülen anatomik ve psikolojik değişimlerin hepsi, erken gelişme döneminde ve erişkin hayatta hayret verici etkiler yaratan tek bir kudretli moleküle bağlanabilir: tiroksin. Kurtlardan, tiroksin üretim oranı düşük olanlar, yani tiroid salgılarıyla düzenlenen korku/kaçış adrenalin kokteylleri düşük titrede olanlar, insan yerleşimleri yakınlarında karınlarını güzelce doyurabiliyorlardı. Şayet gerçekten sakinseler yakınlarda konaklayabiliyorlardı bile. Bütün bunların üzerine doğan yav-

rular, iki bacaklı komşularına daha hoşgörülüydüler ve kalori bolluğundan faydalanıp kendi yavrularını da yakınlarda doğurabiliyorlardı. Böylece geçen birkaç neslin ardından şimdiki köpeklere bir hayli benzeyen bir varlık ortaya çıkmıştı: Bunların kuyrukları kıvrımlıydı, çene tipleri ve ebatları çeşitlilik gösteriyordu, kürkleri iyice köpeksiydi ve –hepsinden önemlisi– insanların yanından ayrılmama ve neredeyse her şeyi affetme kabiliyetleri vardı. İnsanlar da, bu hünerli sıhhi tesisatçılarla ilişkilenmenin ve onları sürü gütme, avlanma, çocuklara bakma ve insanları rahatlatma gibi faydalı işlere katılmaya teşvik etmenin bir yolunu kısa sürede bulacaklardı. Yirmi-otuz sene içinde, köpekleşmiş kurtlar bir değişimden geçmiş olacaktı; bu zaman aralığı arkeologların ara biçimler bulabilmesine izin vermeyecek kadar kısaydı.

Crockford, kürklü Rus tilkileriyle ilgili olarak 1950'lerde başlayıp 40 yıldır sürmekte olan ve yakın zamanda popüler bilim haberlerinin çoğunda yer almaya başlayan çalışmalardan faydalanmıştır (Weidensaul 1999; Trut 1999; Belyaev 1969). Evcilleştirilmiş hayvanlardan farklı olarak vahşi çiftlik tilkileri, esir edilmeye ve öldürülmeye şiddetle karşı çıkarlar. Aslen Sovyet kürk endüstrisine kolaylık sağlaması açısından daha uysal tilkileri seçebilmek üzere tasarlanmış olan bu deneylerde, Sibirya Hücrebilim ve Genetik Bilimi Enstitüsündeki genetikçiler, her tilki neslindeki en uysal olanları çiftleştirerek, kısa sürede, insanlarla seçerek duygusal bağlar geliştirmek ve Border Collie'lerinkine benzer fenotiplere sahip olmak gibi tilkilerde olmayan özellikleri olan köpek benzeri hayvanlar elde ettiklerini görmüşlerdir.[7] Benzer şekilde, köpek olma yoluna girmiş kurtlar da birbirlerini uysallığa göre seçmiş olabilirler. İnsanlar

7. Eski SSCB'nin çoğunda olduğu gibi kuzeyde de Soğuk Savaş sonrası ekonomik düzende işçi güvenliği, endüstriyel verimlilik, evrim kuramı ve genetiğinin hilebaz draması iyice kötüleşmiştir. Genetik Bilimi Enstitüsü'ndeki bilimcilerin maaşları ödenmediğinden, uysal tilki sürüsünün çoğu itlaf edilmiştir. Bilimciler kalanları kurtarmak –ve araştırmalara fon sağlamak için– bu tilkileri Batı'da köpeklerle kedilerin arasında niteliklere sahip evcil hayvanlar olarak pazarlamaya çabalıyorlardı. Olur da genetikçiler ve tilkileri bu girişimcilik kültüründe hayatta kalmayı başarırlarsa, kalan hayvanlardan uluslararası evcil hayvan ticareti için yetiştirilenlerin, Sovyet sonrası kapitalizmin sert şartlarının gerektirdiği katliamla ve bu hayvanların kürklük tilkiler olarak değil de evcil hayvanlar olarak ticarileştirilmesiyle genetik olarak kuruyacak olmaları üzücü bir ironidir. Evcil

da, iyi bir şeylerin cereyan etmekte olduğunu gördüklerinde işin içine katılmış olabilirler.

Savımda görülebilecek sorunları kabullenerek, Wayne'in ve Crockford'un evrimsel izahlarını melezleyip ikisinden de sevdiğim tarafları (erken bir birlikte evrim, öykünün birden çok yerinde insan-köpek uyumu, ve genetik ve birlikte yaşam dramasında bolca köpek failliği) arsızca kurtarmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Öncelikle, pek çok evcilleştirme girişiminin döl vermediğini ya da verdiği dölün halihazırdaki bilimsel sensörlerin menzili dışında kalan kurt nüfuslarına karıştığını tasavvur ediyorum. Avcı-toplayıcılara seferlerinde istisnai ölçüde korkusuz kimi kurtvari köpekler eşlik etmiş olabilir ve bunlar da çektikleri sıkıntı karşılığında yiyecek olarak tek bir öğünden fazlasını almış olmalılar. Düzenli olarak yiyecek bulabildikleri göç rotalarını takip ederek mevsimlere göre yer değiştiren insanlara yakın yerlerde konaklamak, senelik yerleşimlerin yakınında konaklamak kadar makuldür. İnsanlar da kendi korku/saldırganlık endokrin sistemlerini, çöpleri didikleyen ve tehditkâr görünmekten imtina eden yırtıcı köpekgillere karşı ölümcül itkilerini bastıracak şekilde geliştirmiş olabilirler. Yontma taş devri insanları konakladıkları bir yerde, kurt eniklerinin erginleşmesi için gerekenden daha uzun süreliğine kalırlardı ve insanlar da kurtlar da mevsimlik yerleşkelerini tekrar tekrar kullanırlardı. Belki de insanlar işi köpekgillerin umduğundan da öteye taşımayı ve kurt-köpek üremesini kontrolleri altına almayı öğrenmiş olabilirler. Üreme biyopolitikasındaki bu radikal kayma, toplu çıkılan avlarda insanlara eşlik edecek ya da avcı-toplayıcılar için dışkı yemekten başka faydalı işler yapabilecek soyların yetiştirilmesine yaramış olabilir. Paleotarımsal yerleşim, uysallık, karşılıklı güven ve eğitilebilirlik konularında köpekgillerle insangiller arasında çok daha radikal bir uyumun gelişmesine vesile olmuş olabilir.

Ve, her şeyden önemlisi, üreme meselesi. Köpeklerle kurtlar arasındaki ayrım da bu mesele üstünde döner; moleküler genetik hiçbir zaman türleri tanımlamaya yeterli sayıda DNA gösteremeyebilir. Daha ziyade, köpeklerin eniklerini insanlara baktırmalarını müm-

---

Sovyet tilkilerinin evrim öyküsünde Lysenko olayının yankılarını da duymak mümkün.

kün kılan incelikli genetik ve gelişimsel biyodavranışsal değişimler, birlikte yaşama dramasının tam kalbinde yer alıyor olabilir. Köpek bakış açısından kahraman, Avcı-İnsanoğlu değil, insan bebek bakıcılarıdır. Kurtlar insanlardan bağımsız olarak çiftleşebilir; köpekler bunu yapamaz. Yabani İtalyan köpeklerinin bile hiç değilse çöplüğe ihtiyaçları vardır (Boitani ve diğerleri 1995). Coppinger ve Schneider'in özetledikleri gibi: "Uzun bir olgunlaşma dönemi olan köpekgillerde, büyüme ve gelişim, annenin bakım kabiliyetiyle sınırlıdır... Kurtlar ve Afrika av köpekleri, yavruyu besleme sorununu sürü davranışıyla çözmüşlerdir, kır kurtlarında erkek yardımcı olur ve çakal çiftleri de 'bakire teyze'den yardım alırlar. Evcil köpeğin inanılmaz başarısı, insanlara yavrularını baktırma becerilerinde yatar" (1995: 36). Richard Dawkins'e saygıda kusur etmeden belirtmek isterim ki insanlar, köpeklerin, Darvinci, davranışsal ekolojik üreme stratejilerindeki genişletilmiş fenotiplerinin bir parçasıdır.

Bu evrimsel köken öyküsünde iki husus kendini belli eder: (1) birlikte evrim, insanlarla köpekleri "en başından" itibaren yoldaş türler yapar ancak yoldaş türlük burada, tarihsel olarak değişen ve özgüllük gösteren türler arası biyoteknotoplumsal ilişkiler içerir ve faillik de hareketli ve yayılmış bir meseledir; ve (2) moleküler genetiğin ve hormon biyokimyasının güzel sanatları, köpek olmak isteyen kurtların şahsında doğanın failliğiyle ilgili bu izah için vazgeçilmezdir. En yeni sıralama makineleri, örnekleme protokolleri ve DNA karşılaştırma yazılımları, "toplumsal" bir icatta ilk adımı atan "doğa" masalı için can alıcı önem taşır. Ancak bu doğanın ABD'deki yakın tarihli bilim ve kültür savaşlarından doğan doğa hayaletine benzer bir tarafı yoktur; bu kavgalarda kural tanımaz biliminsanları, bilimcilerin mütevazı bir doğruyu söyleme tavrıyla doğayla ilgili raporlar vermek yerine doğayı icat ettiklerini öne sürmekle suçlanmışlardı. Burada, o endişeli realist savaşçılarla yan yana, insangillerin o zaman da şimdi de doğayı ya da kültürü "icat" etmediklerini (kurtların köpek oluşu); bütün oyuncuların, etkileşimden önce hiçbirinin olmuş bitmiş bir halde var olmadıkları Whiteheadci türden bir birlikte gelişimde belirdiklerini iddia ediyorum. Yoldaş türler etkileşim içinde şekillenirler. Birbirlerini değiştirmekten fazlasını yaparlar; birbirlerini, kısmen de olsa, oluştururlar. Kedi beşiği oyununun doğasıdır bu. Ve yoldaş türlerin ontolojisi, garip yatak ar-

kadaşlarına da yer açar: makineler, moleküller, bilimciler, avcı-toplayıcılar, çöp yığınları, enikler, tilki çiftçileri ve her soydan, cinsten ve türden azgın dişiler.

Yoldaş türler figürünü çok sayıda analitik ve çağrışımsal iş yapmak için kullanmak istiyorum. Figürler, kolektiflerin umutlarını, korkularını ve ilgilerini toparlayan güçlü çekim odaklarıdır. Figürler, Hıristiyan realizmiyle de alakalı olarak umutları gerçekleştirme vaadi taşırlar (Auerbach 1953). Yoldaş türler, içinde tarihlerin *maddeleştiği*, yani maddi, anlamlı, süreçsel, belirmiş ve kurucu olduğu, ilişkisel bir ontolojinin figürleridir. Geçmişte siborglar hakkında yazmıştım; siborglar da, organizmalarla makinelerin, Soğuk Savaş'a ve zürriyetine sıkı sıkıya bağlı bir tür yoldaş türler kümelenmesi gibidir. En az siborg kadar aklımda olan bir figür de OnkoFare™ gibi genetik mühendisliği ile yaratılmış laboratuvar organizmalarıdır; pek çok türden aktörlerle pratikleri birbirine bağlayan yoldaş türlerdir bunlar da. Yoldaş türler olarak köpekler ve insanlar, siborglara ve mühendislik ürünü farelere kıyasla, türsel varlık olarak ortaya çıkışları boyunca beliren epey farklı tarihler ve yaşamlar ortaya atarlar. Çalışmalarımın önemli bir kısmında, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki yaşam bilimlerinde biyolojiyle enformatiğin birbiri içine göçmesinin biyoloji, kültür kuramı ve politika açısından ne gibi sonuçları olacağını çözmeye çalıştım. Bu içe göçmede organizmalar, yeni zenginliklerin, yeni bilgilerin ve mutasyona uğramış yaşam ve ölüm biçimlerinin o harika yaratıcısı olan genomlar karşısındaki ontolojik ayrıcalıklarını kaybetmişlerdir. Biyolojiyle enformatiğin birbiri içine göçüşünün teknoşimdideki olma ve bilme biçimlerinin şekillenmesi üzerine etkilerini verili alsam da, burada bunlarla ilişkili ancak farklı bir tür içe göçmeye bakacağım: bütünüyle "doğal" olan ile tamamıyla "teknik" olanın içe göçüşü – örnek olarak, soyu tükenme tehlikesiyle karşı karşıya olan türlerin kontrol altında tutulan vahşi doğada biyolojik üreme aygıtlarının can alıcı bir parçası olarak elektronik sensörler takmasını ve uyduların gözetimindeki ortamlarda yaşamalarını verebiliriz. Bu düzenlemenin Evrimsel Açıdan Kararlı bir Strateji (Dawkins 1982) olup olmadığı daha belli değil ancak yine de biyotoplumsal modernliğin bir figürü haline geldiği kesin. Basitçe ifade etmek gerekirse, biyoçeşitlilik, dünyanın pek çok yerinde ileri teknolojiye bağımlı hale gelmiştir. "Do-

ğal" olan ile "teknik" olanın fiziksel olarak birbiri içine göçmesi, maddi-göstergesel bakımdan, en teknofilik dünyalarda olduğu kadar en biyofilik, çeşitliliğe adanmış topluluklarda da normal, gündelik, dünyevi bir gerçektir. Ve bunların hiçbirinde masumiyet –ya da suç– yoktur.

Bu öyküden çıkarılacak bir ders var mı? Köpekler kendilerini mi icat etmişlerdir, insanların icadı değiller midir? Yoksa köpeklerle insanlar, müstakbel köpeklerin ilk adımları attıkları öykünün tersine göre daha inandırıcı olduğu, uzun ve karmaşık bir tarih boyunca birbirlerini mi şekillendirmişlerdir? Şayet köpekler bir insan teknolojisi iseler, köpekgil bir sosyobiyolojik öyküdeki genişlemiş fenotipin parçası olarak bunun tersi de doğrudur. Birlikte evrim öyküsünü, işi sadece köpeklerin yaptığı ya da sadece insanların yaptığı versiyonlardan daha çok seviyorum. Öykünün bu hali, insanın doğadaki yeriyle ilgili öyküyü, doğa ve kültür kategorileri arasındaki bağları sağlamlaştıracak sade, tanıdık bir şekilde elden geçiriyor.

Köpek evrimi hakkında düşündüklerimizin çok ötesinde şeyler söz konusudur burada. Mesele, farklı dünyalarda canlılığı ve failliği nasıl düşüneceğimizdir. Dünyaları ve yaşam biçimlerini çoklu-türlü ve çoklu-uzmanlıklı bir biçimde düşünmeye, yaratmaya ihtiyacımız var ve bu da siborgların komut/iletişim/kontrol/istihbarat söylemini susturmamızı gerektirir.

Yoldaş türler, başka şeylerin yanında, ciddi bir feminist meseledir; liberalizmin temcit pilavı gibi öne sürülüp durulan söylemini, özgürlüğün arketipi olarak sunulan o faydayı-azamileştiren, sınırlı, bağımsız benlik modelini aşmak isteyen Batılı feminist çabanın tam kalbinde yatan bir mesele. Yoldaş türler, hem bireyler hem de çeşitlilik hakkındaki liberal söylemlere bir tür bypass ameliyatı sunarlar. Yoldaş türler bunu canavarın tam karnında –biyoteknolojinin ve Yeni Dünya Düzeni A.Ş.'nin içinde– yaparlar. Toplumsal cinsiyetler, soylar, ırklar, türler – tümü de bu anlatısal dönüşümler dahilinde iş başındadır ve bunun kimi maddi-göstergesel sonuçları vardır. Köpek kulübesinin bakış açısından bakıldığında bu, aktörlerin ve faillerin hepsinin insan olmadığı, süregiden, baştan aşağıya tarihsel olan pratik katmanlarında birlikte gelişme demektir.

B. Biyoçeşitlilik Köpeklerindir[8]

Köpekseverler için, muhtemelen özellikle de safkan köpek sahipleri için genetik hastalık yeni bir şey değildir. Pek çok köpek yetiştiricisi ve sahibi –bazıları isteyerek, bazıları istemeden– kendi hayvanlarının soylarında görülen genetik zorluklar hakkında ve hatta kalıtım tarzları bilinmeyen ve kalça çıkığı gibi duruşu etkileyen, güçlü çevresel ve gelişimsel bileşenleri olan çok genli özellikler hakkında kafa patlatmaya alışkındırlar. Genetik hastalık söylemi köpek sahipleri, yetiştiricileri, araştırmacılar, köpek kurtarma aktivistleri, köpek yetiştirme kulüpleri, köpek pansiyonları, gazeteciler, barınak çalışanları, vejetaryenler, köpek sporları tutkunları ve eğitimciler için uğraş topluluklarını sayısız yoldan şekillendirir. Köpeklerdeki genetik hastalıkların olağanüstü kültürleriyle ilgili söylenecek çok şey olsa da bu makalede safkan köpek diyarındaki çok daha heyecan verici bir konu üzerine odaklanmak istiyorum: küçük nüfuslardaki genetik çeşitlilik. İlkin, nüfus genetiğinin uzun tarihine, ve doğal seçilimle ilgili modern kuram ve neo-Darvinci sentez ve takipçileri açısından önemine rağmen genetik çeşitlilik meselelerinin neden pek çok köpeksever için yeni, hem de kabullenmesi zor bir şey olduğuna bakalım.

Genetik kültür, hem uzmanlar hem de uzman olmayanlar için, özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'nde ama başka yerlerde de, tıbbi genetik tarafından bir hayli şekillendirilmiştir. Genetik insan hastalığı, tıbbi genetik evrenin ahlaki, teknobilimsel, ideolojik ve mali merkezidir. Bu evrende hemen hiç sorgulanmadan tipolojik düşünmenin hükmü geçer; gelişimsel biyoloji, davranışsal ekoloji, hayatsal etkileşimlerin dinamik ve çok vektörlü alanlarındaki düğümler olarak genlerle ilgili ayrıntılı görüşler, yüksek oktanlı tıbbi genetik yakıtların ve gen jokeyi yarışlarının kaza kurbanlarından sadece birkaçıdır. Genomların, "bir bölge-bir ürün" türü yatırım fırsatlarından –araştırma açısmdan çok verimli olduğu görülen "bir

8. Köpek diyarındaki biyoçeşitlilikle ilgili aşağıdaki bölüm, Franklin ve Lock (haz., 2003) içinde yer alan "İtleri Klonlamak, Kaplanları Kurtarmak: Teknokültürel Köpek Diyarının Etik Belirenleri" makalemin bazı kısımlarının ilk versiyonundan hazırlanmıştır. Bkz. Haraway (2003c).

gen-bir enzim" ilkesinin bu girişimci torunundan– müteşekkil olması pek benim damak tadıma göre değildir. Teker teker ele alındıklarında genler, özellikle hastalıklarla ilgili genler, genetik çeşitlilik meselelerinin ve yol açtıkları sonuçların üstesinden gelmeye çalışanlarda beyin hasarına neden olmaya çok elverişlidir.

Evrimsel biyoloji, biyotoplumsal ekoloji, nüfus biyolojisi ve nüfus genetiği, (elbette bilim tarihi, siyasal iktisat ve kültürel antropolojinin yanı sıra) halkın ve uzmanların genetik tahayyüllerini şekillendirmede acınacak ölçüde küçük bir rol, genetik araştırmaya büyük paralar çekmekteyse daha da küçük bir rol oynamıştır. Sadece köpek dünyalarını dikkate alan ön araştırmamın sonucunda, genetik hastalık araştırmalarına milyonlarca dolarlık yardım yapılırken (her ne kadar fareler gibi insan hastalıkları için model alınagelen organizmalara ayrılan bütçenin yanında fındık fıstık parası kalsa da, sınıflandırma ayrımları üzerinden kurulan genom homolojilerinin, narkolepsi, kanama düzensizlikleri ve retina dejenerasyonu gibi insan hastalıklarının pek çoğunu anlamada köpekgilleri ideal hale getirdiği görüldüğünden köpek genetiği araştırmalarına giderek daha çok bütçe ayrılmaktadır) köpekgillerin genetik çeşitliliğinin araştırılmasına (hem uzman hem uzman olmayan katılımcıların gönüllü olarak ayırdıkları bolca vaktin yanında) sadece birkaç bin dolar ayrıldığı ortaya çıktı.

1980'lerden itibaren her tür politik renkten biyoçeşitlilik söyleminin, çevreciliğin ve sürdürülebilirlik öğretisinin, Üçüncü Dünya'nın yanı sıra, muhtelif sivil toplum örgütlerinin, Dünya Bankası, Doğa ve Doğal Kaynakların Korunması İçin Uluslararası Birlik (IUCN) ve Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) gibi Birinci Dünya örgütlerinin gündemlerinde belirmesiyle bu durum biraz değişmiştir.[9] Çeşitlilik söylemlerinin kötü şöhretli sorunlu politikaları ve zorlu doğalkültürel karmaşıklığı, bir kısmı halihazırda yazılmış olan bir raf dolusu kitabı gerekli kılar. Köpek dünyaların-

9. Örneğin bkz. *Dünya Koruma Stratejisi*, IUCN, 1980; Bruntland Raporu, *Ortak Geleceğimiz*, WECD, 1987; Agenda 21; Biyoçeşitlilik Konvansiyonu, 1992; Ormanlarla İlgili Rehber İlkeler; *Doğanın Sunduklarının Değerini Bilmek*, World Watch Institute, Sürdürülebilir Toplum İçin Gelişme Raporu, 1997; *Biyolojik Çeşitliliğe Yatırım Yapmak*, Cairns Konferansı, OECD, 1997; *Biyolojik Çeşitliliği Korumak: Ekonomik Teşvikler*, OECD, 1996.

da genetik çeşitlilik kaygılarının ortaya çıkışının tarihsel anlamda sadece; esas oyuncularının genler ve genomlar (ve bağışıklık sistemleri) olduğu ulusaşırı, küresel, biyolojik ve kültürel çeşitlilik söylemlerini oluşturan dev dalgalar dizisindeki bir dalgacık olarak anlam taşıdığını düşünüyorum. Bir söylemin ortaya çıkış koşullarını fark etmek, onu ideolojik üvey çocukluğa indirgeyip değersizleştirmekle aynı şey değildir. Tam tersine: Çeşitlilik söylemlerinin –ahlaki, politik, kültürel ve bilimsel bakımdan– indirgenemez olan karmaşıklıkları –tasmaları safkan köpeklerin ve "doğa"nın içindeki ve dışındaki köpekgil akrabalarının genomlarına ve gen havuzlarına bağlı olanlar da dahil– beni kışkırtıyor.

Bu birkaç paragraf, Ottowa Üniversitesi Biyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olan ve tam bir standart ve minyatür kaniş hayranı olan Dr. John Armstrong'un 2001 yazındaki ölümüne kadar sahibi olduğu Köpekgil Çeşitlilik Projesi web sitesine (www.magna.ca/~kaitlin/diverse.html) girmek için yapılan bir hazırlıktır aslında. Armstrong, standart kanişlerdeki popüler bir atanın ve belirli bir kayıt derneğinin etkileriyle ilgili yazdığı analizleri olabildiğince yaygınlaştırmaya çalışmıştır. CANGEN-L'nin de sahibi olan Armstrong, köpek sağlığı ve genetiği aktivistleriyle işbirliği içinde, yaşam süresinin soy içi çiftleşmeyle ne ölçüde ilişkili olduğunu anlamak için araştırmalar yapmıştır. Giriş cümlesinde köpek yetiştiricilerini "soy içi çiftleştirmenin ve popüler ataların tehlikeleri"ne karşı uyarmayı hedefleyen Çeşitlilik Projesi web sitesi 1997'de kurulmuştu. 2000 yılının ilk üç buçuk ayında çeşitli uluslardan en az birkaç yüz köpeksever tarafından kullanılan sitede 4500 giriş kaydedilmiştir. Ben de bu siteden çok şey öğrenmişimdir; buradaki enformasyonun niteliğini, girişilen tartışmaları, köpeklere ve insanlara gösterilen açık ilgiyi, malzemenin genişliğini ve benim de ilgilendiğim meselelere olan bağlılığı takdir ediyorum. Köpekgil Çeşitlilik Projesi web sitesinin göstergeseli –anlam üretme mekanizması– mesleki anlamda da dikkatimi çekmekte.

Bir misyon üstlenmiş olan site her dönemeçte kullanıcılarını bir reform gündemine çeker.[10] Retorik aygıtlarının bazıları, o bildik popüler kendi kendine yeterlilik pratikleri ve evanjelik Protestan ta-

10. Web sitesinin 2000 yılındaki bir versiyonunu kullanıyorum.

nıklıktan kaynaklanan klasik Amerikan mecazlarıdır – ABD kültürünün içine iyice işlemiş olduğundan çok az kullanıcı tarihsel yanını fark edecektir. Örneğin, giriş paragrafından hemen sonra Çeşitlilik Projesi web sitesi, kullanıcılarını "Nasıl Yardım Edebilirsiniz" başlıklı bir bölüme yönlendirir. Ziyaretçinin karşı karşıya kaldığı soru, reklamlarda ve vaazlarda kullanılan, "Kurtarıldınız mı?" sorusuna benzer. Ya da, Çeşitlilik Projesi'nin yönelttiği soru gibi, "Soruyu Sorun – Bir '*Soy Kurtarma Planı*'na İhtiyacınız Var mı?" Özneleri yeniden kuran, din değiştirten ve ikna eden söylemin özünde bunlar yatar işte (Harding 1999).

Sitenin açılış paragraflarındaki altı çizilmiş bağlantı sözcüklerinin ilk dördü şunlardır: bazı damızlık köpeklerin haddinden fazla kullanılması ve buna bağlı olarak yayılan genetik hastalıklarla ilgili safkan köpek söyleminde uzun yıllardır kullanılan bir terim olan "popüler atalar"; köpek üreticilerini hayvanat bahçelerine ve soyları tehlikede olan türlerin korunmasına bağlayan yeni bir terim olan "Tür Kurtarma Planları"; köpekleri aynı sınıflamada yer alan akrabalarının yanına yerleştiren ve safkanları doğal ("vahşi" anlamında) ve soyu tehdit altında olan türler ailesi dahilinde düşünme eğilimini kuvvetlendiren bir terim olan "vahşi kuzenler"; ve listenin son sırasına yerleşmiş "kalıtımsal hastalık", ilgimizi çekmesinin tek nedeni belli hastalıklar için çifte otozomal çekiniklerin yüksek oranının, safkan köpek genomlarında çok sayıda homozigotluk olduğuna işaret etmesi. Böyle yüksek çifte çekinik oranları pek tabii ki, çeşitliliği azaltan pratikler olan aynı soydan ve hattan aşırı çiftleştirmeyle alakalıdır. Ancak, benim gözümde bu web sitesi, genetik hastalık sorununu çözmekte bir araç olarak çeşitliliğin değil, evrimsel biyolojinin, biyoçeşitliliğin ve biyofilinin göstergesel çerçevesi bağlamında çeşitliliğin değerine dairdir (Wilson, haz. 1988, 1992). Tabii ki bu iki değer birbirini dışlamaz; hatta birbirlerini tamamlarlar bile. Ancak öncelik önemlidir. Bu anlamda, "soylar", binyılın sonlarında vahşi yaşam biyolojisinden aşina olduğumuz bütün o harikulade aygıtları işin içine çekerek, nesli tükenmekte olan türlere benzer bir hal alır.

Web sitesi bir öğretim aygıtı olarak kurulmuştur; esas izleyici kitlesini, uzman olmayan yetiştiricilerden ve kendilerini adamış diğer köpekseverlerden kurar. Bir "soy kurtarma" planı talep etmeye davet edilen özneler bunlardır işte. İkinci olarak, bütün uzmanlık

alanlarından biliminsanları da bu siteyi kullanarak bir şeyler öğrenebilirler, ancak bilimciler burada, araştırmacı ya da öğrenci olmaktansa öğretmen olmaya daha yakındırlar. Yine de, bu davetkâr sitede uzmanların ve uzman olmayanların uğraş topluluklarını birbirine bağlayan ticaret bölgelerinden ve sınır nesnelerinden yeterince bulunur. Dahası, diğer pek çok yazma teknolojisinden farklı olarak (King 2000) bir web sitesinin doğası, tek amaçlılığa ve baskın mecazlara indirgenemez. Bağlantılar pek çok yere varır ve kullanıcılar, başlangıçta tasarımcıların ördüğü ancak ne kadar geniş görüşlü olsalar da tasarımcılarının kontrolünden hızla çıkan ağlar dahilinde bu yolları keşfe koyulur. İnternetin sınırsız açıklıkta olduğu söylenemez ama epey bir göstergesel özgürlük derecesi olduğu söylenebilir.

"Popüler atalar", genetik çeşitlilik üzerine düşünmeye yeni başlamış acemilere de hitap edebilen, genel kabul görmüş bir bağlantı terimdir. Bir kere, bağlantı, dikkati köpeklerden başka yere çekmeden ilerler ve kullanıcıyı, başka bağlamlarda köpekler dışındaki organizmalara ve ekolojilere ilgi duyan yetiştiriciler de dahil, pek çok yetiştiricinin köpekler için faydalı modeller olarak kabullenmekte zorlanacakları egzotik yaşam alanlarındaki hayret verici yaratıklarla dolu bir evrene yönlendirmez. Buna karşılık "Tür Kurtarma Planları", safkan köpek yetiştiricileri için tartışmalı mecazi ve pratik evrenler açar ve ciddiye alındığında, düşünme ve eyleme biçimlerinde radikal değişiklikleri gerekli kılar.[11] Akla gelen ilk bariz nokta, "kurtarma planları"nın tehlikede olan bir şeyi çağrıştırdığıdır. ABD söyleminde seküler bir krizle kutsal kıyamet arasındaki sınır pek incedir; binyılcı meseleler, ilk "Tepedeki Püriten Şehir"den Yıldız Yolu'na ve onu takip eden dizilere varasıya ulusal tahayyülün dokusuna işlenmiştir. İkinci bariz noktaysa, Köpekgil Çeşitlilik Projesi web sitesinde tür kurtarma planlarına baş rol verilmesinin, doğal türlerle safkan köpekler arasında üremeye dayalı bağa davetiye çı-

11. Birleşik Krallık'taki (kümes hayvanı, koyun, domuz, sığır ve diğer "çiftlik hayvanları mirası" gibi ne yoldaş hayvan, kuşkusuz ne "evcil hayvan", ne de vahşi sayılan hayvanlarla –çalışan collie köpekler dahil– ilgilenen) Nadir Soyları Koruma Vakfı ve dergisi *The Ark*, köpek dünyalarında eylem meselesine özenle eğilir. Sarah Franklin'e ve Thelma Rowell'e beni *The Ark*'la tanıştırdıkları için teşekkürler.

kardığıdır. Doğal olanla teknik olanın, hem göstergesel hem maddi anlamda, birbirine çok yakın olduğu o bağlardan biridir bu.

Bu noktayı örneklendirmek için, "Tür Kurtarma Planı"na ve ardından "Tür Kurtarma Planına Giriş"e tıkladıktan sonra ekranda beliren şey üzerinde duracağım. Buradan Kaplan Enformasyon Merkezi'nin web sitesine ışınlanıyorum; ve, bir akıntıyı geçmekte olan iki azametli kaplanın önden çekilmiş resmini hayranlıkla seyredip R. Tilson, K. Taylor-Holzer ve G. Brady tarafından yazılmış, "Kaplanların Bölgesel ve Küresel İdaresi" başlıklı bir makaleyle karşı karşıya kalıyorum. Şimdi, insanların ya kedi ya da köpek sevdiklerine dair klişelerin aksine, kedi seven çok köpeksever tanımışımdır. Ancak, dünyanın her yerindeki hayvanat bahçelerinde ve "Hindistan'dan başlayarak Çin üzerinden Rusya'nın Uzak Doğusuna, güneyde de Endonezya'ya uzanan alandaki daralmış orman parçalarında" yaşayan kaplanlardan söz edildiğinde köpek kulübesinden, gösteri ringinden ya da sürü gütme denemelerinden epey uzağa sıçranmış olur. Öğrendiğime göre, kaplanların bilinen sekiz alttüründen üçünün soyu tükenmiş, bir dördüncüsü tükenmek üzereymiş ve bütün vahşi nüfuslar da baskı altındaymış. İdeal olarak, soyu tükenme tehlikesi altındaki bir tür için yapılan kurtarma planının hedefi, türlerin bütün mevcut sınıflandırmaları için genetik çeşitliliği olabildiğince kalıcılaştırmak üzere hayvanat bahçelerindeki hayvanlarla "doğa"dan koparılıp getirilen yenilerinden, yaşayabilir, gözetimli, tutsak bir nüfus yaratmaktır. Buradaki gaye, zorunlu ve mümkün olduğu hallerde vahşi nüfusların güçlendirilmesine ya da yeniden oluşturulmasına yarayacak bir genetik hazne sağlamaktır. Pratik bir tür kurtarma planı, "mekânsal sınırlamalar yüzünden, makul bir amaç olarak 100-200 yıllık vahşi nüfusların genetik çeşitliliğinin %90'ını hedefler". Böylesi makullüğün taşıdığı iyimserliğe bayılırım! Kaplanlar için olan bu hayvanat bahçesi şeklindeki "Nuh' un gemisi" ise, kaynakların çok dar, ihtiyaçların çok büyük olmasından dolayı ne yazık ki daha mütevazı olmak durumunda. Tür kurtarma planı, Amerika Hayvanat Bahçesi ve Akvaryum Birliği'nin karmaşık, işbirliğine dayalı bir idare programıdır.

Tür kurtarma planının geliştirilmesi ve uygulanması neleri içerir? Buna verilecek kısa yanıt şu: Organik, örgütsel ve teknolojik cinsten yoldaş türlerin uzun bir listesini içerir. Bu yoldaş türlerin as-

gari dökümünde şunlar yer almalı: Dünya Koruma Birliği'nin, soy tükenme tehdidiyle ilgili değerlendirmeler yapan uzman grupları; üye biliminsanları, bakıcıları ve idare kadrolarıyla hayvanat bahçeleri; Amerika Hayvanat Bahçesi ve Akvaryum Birliği altındaki ufak bir Yönetim Grubu; demografik ve genetik analiz için SPARKS* ve yoldaş programları gibi Uluslararası Tür Bilgi Sistemi tarafından üretilen, özelleşmiş programlar kullanan ve bölgesel bir Damızlık Kaydı olarak tutulan bir veritabanı; fon verenler; ulusal hükümetler; uluslararası kurumlar; ve, nihayet, tehlikedeki hayvanlar. Tür kurtarma planındaki can alıcı işlemler, çeşitlilik ve ilişkililik ölçümleridir. Nispi kurucu katkısını eşitleme ve soy içi çiftleşmeyi asgarileştirme aracı olarak Kurucu Önem Katsayısı bilinsin istenir. Tam ve doğru şecereler, tür kurtarma planı için kıymetli nesnelerdir. Orta Akrabalık ve Akrabalık Değerleri, bu sosyobiyolojik sistemde eş seçimlerini yönetir. Yabani türleri "kuvvetlendirmek", doğal olanın ve teknik olanın bir hayli yüksek göstergesel ve pratik soy içi çiftleşme katsayılarına sahip olduğu küresel bir teknobilimsel üretim aygıtını gerekli kılar.[12]

Safkan köpek yetiştiricileri de derin şecerelere kıymet verirler ve çiftleşmeleri soy standartlarına göre değerlendirmeye alışkındırlar ki karmaşık ve formülleştirilmeye gelmeyen bir sanattır bu. Soy içi çiftleştirme yeni bir mesele değildir. Bir gönderme evreni olarak tür kurtarma planında bu denli zorlayıcı olan şey nedir o halde? İlk akla gelen, nüfusları ve kurucuları tanımlamak olsa gerek. Meseleye angaje yetiştiricilerin –yani, özelleşmiş bir internet posta listesine kaydolup bir şeyler yazacak kadar genetik çeşitlilik sorularıyla ilgili insanların– CANGEN üzerine yaptığı tartışmalar gösterir ki köpekseverlerin "hatları" ve "soyları", yaban hayat biyologlarının ve genetikçilerinin "nüfusları"na denk gelmez. Bu farklı sözcüklerle ilişkilendirilen davranış oldukça farklıdır. Geleneksel gözetim

* Single Population and Records Keeping System (Tekil Nüfus ve Kayıt Tutma Sistemi). –*ç.n.*

12. Tür Kurtarma Planı, bir Kuzey Amerika terimidir (SSP). Avrupalıların kendi Tükenme Tehdidi Altındaki Avrupalı Türler Programları (EESP); Avustralya-Asyalıların kendi Avustralya-Asyalı Türleri İdare Programları vardır ve Çin'de, Japonya'da, Hindistan'da, Tayland'da, Malezya'da ve Endonezya'da da bunların dengi programlar bulunur. Yerli türlerin küresel bilimidir bu.

pratikleri uyarınca eğitilmiş bir köpek yetiştiricisi, nadir ve özel olan gerçekten "muazzam köpekler"in genetik/kan katkısını azamileştirmek için ara ara çaprazlama yaparak hat yetiştirme yoluna başvuracaktır. Muazzam köpekler, soyun tipini en iyi şekilde cisimlendiren bireylerdir. Tip sabit bir şey değil, yaşayan, hayali bir umut ve hatıradır. Kayıt dernekleri çoğu zaman köpeklerinin ayırt edilirliklerinden anlaşılır ve yetiştiriciler derneklerinin kendi kurucularına, soy derneği belgeleri de soyun kurncularına gururla dikkat çekerler. Nüfus genetikçisinin anladığı anlamda kurucuların hepsinin katkısını eşitlemeye çalışma fikri, geleneksel köpek yetiştiricilerinin söyleminde kulağa gerçekten tuhaf gelir. Tür Kurtarma Planı, doğadan ve köpek yetiştiricilerinden farklı olarak, uyuma dayalı seçilim ölçütleriyle iş görmez elbette; tür kurtarma planının meselesi, çeşitliliği olduğu haliyle bir hazne olarak muhafaza etmektir. Küçük nüfuslar, soylarının tükenmesi yönünde yoğun baskılara –yaşam alanlarının yitimi, genetik malzeme mübadelesine giremeyen parçalanmış altnüfuslar, genetik sürüklenme denen tesadüfi süreç üzerinden yaşanan gen kaybı, kıtlık ya da hastalıklar gibi nüfus çöküşlerine neden olan kriz olayları ve benzeri şeylere– maruz kalır.

Tür Kurtarma Planı, soyun korunmasını yönetme planıdır – nasıl kavramsallaştırıldığı fark etmez, doğa değildir, bir soyun yazılı standardı ya da tekil bir yetiştiricinin o standardı yorumlaması da değil. Tür Kurtarma Planına benzer şekilde, soy standardı da büyük ölçekli bir eylem taslağıdır ancak başka amaçlar için hazırlanmış bir taslak. Bazı yetiştiriciler bu amaçlardan büyük harflerle söz ederler, herhangi bir soyun Esas Amacı derken olduğu gibi. Diğerleri, bu anlamda tipolojik değildir ve soy tarihinin, yapısının ve işlevinin kısmen paylaşılan bir anlamında dinamik tarihlere ve değişen hedeflere daha duyarlıdırlar. Bu yetiştiriciler, bir soyun genel niteliğini korumak, geliştirmek ve nadir, özel köpekler elde etmek için pek çok ölçüt üzerinden olabildiğince bütüncü bir seçim yapma gereğinin şiddetle farkındadırlar. Bu sorumlulukları ciddiyetle sahiplenirler; ve tartışmaya, çelişkiye ve başarısızlığa alışkındırlar. Köpeklerinin karşı karşıya olduğunu bildikleri ya da sandıkları sorunlar bağlamında genetik çeşitlilikle ilgili bir şeyler öğrenmeye itiraz etmezler. Bazı yetiştiriciler –sanıyorum bunların sayıları çok az– genetik çeşitlilik söylemini ve nüfus genetiğini bağırlarına ba-

sarlar. Yetiştirdikleri soyların tabanının çok dar olduğundan ve giderek darlaşmakta olmasından endişe duyarlar. Ancak yetiştiricinin sanatı, tür kurtarma planının aşırı derecede matematiksel ve yazılımlarca sürüklenen çiftleşme sistemlerine kolay kolay uyum sağlayamaz. Kendi araştırmamda birkaç cesur yetiştiricinin, daha derin şecereler oluşturma ve soy içi çiftleşmeleri, mümkün olduğunda baskı altında tutmak üzere, düzenli olarak hesaplama gereği üzerinde ısrarla durduklarına şahit oluyorum. Ancak söylemlerine kulak misafiri olduğum yetiştiriciler, kararları "ana plan" gibi bir şeye devretme fikrine hiç sıcak bakmazlar. Anladığım kadarıyla, kendi köpeklerini ya da soylarını öncelikle biyolojik nüfuslar olarak görmüyorlar. Tür Koruma Planları dünyasında uzmanların yerel ve uzman topluluklar üzerindeki tahakkümü, köpek yetiştiricilerinin dikkatinden kaçmaz. Kulak misafiri olduğum yetiştiricilerin çoğu, tartışma kuramsal nüfus genetiği düzeyinde kaldığında ya da verilerin bir kısmı bir malgaş lemur nüfusundan ya da bir laboratuvar fare ailesinden ziyade köpeklerden geldiğinde kızarıp bozarırlar. Ezcümle, yetiştiricilerin söylemi ve genetik çeşitlilik söylemi sorunsuzca melezleşmez, en azından çiftleşmeden sonraki ilk kuşakta. Bu çiftleşme, yetiştiricilerin, çözdüğünden daha çok sorun ithal edeceğinden korkarak "soğuk çaprazlama" dediklerini duyduğum şeydir.

Köpekgil Çeşitlilik Projesi web sitesinde sadece tür koruma planı bağlantıları yoktur; ve eğer bütün web sitesinin zengin dokusunu incelemeye yetecek yerim olsaydı, köpek yetiştiricilerinin, sağlık aktivistlerinin, veterinerlerin ve genetikçilerin çeşitlilik sorusuyla ilişkilenme biçimlerini görmek için daha pek çok açılım, tiksinti, içerme, çekim ve imkân ortaya çıkardı. En azından, web sitesini ciddi ciddi ziyaret eden biri, Mendelyen ve tıbbi genetik ve nüfus genetiği de dahil olmak üzere genetik biliminde düzgün bir temel eğitim alabilirdi. Müstakil bilimcilerle soy derneği sağlık ve genetik aktivistleri arasındaki büyüleyici işbirlikleri ortaya çıkardı. Köpekseverlerin genetik çeşitlilik ve soy içi çiftleşmeyle ilgili fikir ayrılıkları mutlaka olacaktır – tıpkı kehanetçi ve tartışmalı Jeffrey Bragg'in "evrim geçiren soyları" ve Seppala Sibirya Kızak Köpekleri ile John Armstrong'un daha mütevazı Standart Kanişleri (ve daha ılımlı eylem planıyla, "Yetiştiriciler İçin Genetik: Nasıl Daha Sağlıklı Köpekler Üretilir") karşılaştığında ya da Leos Kraal ile C.

A. Sharp'ın Avustralya Çoban Köpeği dünyalarında çalışma biçimleri örneğinde olduğu gibi. Bağlantılar ziyaretçiyi, Border Collie web sitesinin bu büyüleyici cinsle alakalı olduğu kadarıyla genetik öğretmekte kullandığı çevrimiçi belgelerin yanında, Amerikan Coton de Tulear Kulübü'nün Ahlak Kuralları'na ve bu cinsin alfa erkek genetik aktivisti, Robert Jay Russell'a götürür. Ziyaretçi, köpek ailesinin moleküler evrimine, köpeklerde halihazırdaki DNA gen testlerinin güncellenmiş bir listesine, kurtların korunması ve sınıflandırılmasıyla ilgili tartışmalara, Dalmaçyalılardaki yaygın bir genetik hastalığı ortadan kaldırmak için (bir puanterle) yapılan çaprazlama ve melezleme projesine, ve genetik ikilemlerle baş etmek için Basenjilerin Afrika'daki yeni bir soyundan ithal etme girişiminin dökümüne dair bağlantıları takip edebilir. Bir tıkla kısırlık, stres ve uçuk iltihaplarıyla ilgili tartışmalara çıkabilir ya da çevre tahribatının, küresel anlamda, kurbağalar ve insanların yanı sıra köpekleri de nasıl etkileyebileceği hakkında düşünmek için endokrin bölücü söylemi bağlantılarını takip edebilir. Çeşitlilik Projesi web sitesinin tam orta yerinde, Armstrong'un ölümüne kadar sürdürdüğü, Köpekgil Genetiği Tartışma Grubu (CANGEN-L) yazışma grubuna boldla yazılmış bir davet yer alır; uzmanlardan ve uzman olmayan köpekseverlerden oluşan bu heterojen topluluk içinde bazen sert ve karışık bir münakaşa ortaya çıkar ve web sitesinin pedagojik düzeninin altını üstüne getirirdi.

Dolayısıyla Köpekgil Çeşitlilik Projesi web sitesinde baskın olan kaplanlar değil, köpeklerdir – tükenme tehlikesindeki türler değil, soylar/cinslerdir. Ancak, Tür Koruma Planlarına çıkan o ilk bağlantıların metaforik, politik ve pratik imkânları, safkan köpek ülkesinden gelen bir ziyaretçiyi bekleyerek, güzel bir ot sapma yerleşmiş keneler gibi kendilerini bu projeye iliştirirler. Ön cephe [*frontline*][13] savunmaları her zaman yeterli olmayabilir. Teknobiyopolitikanın şiddetle yerel olan ve bağlantılı küresel mıntıkalarındayız; burada pek az tür bir tıktan daha uzaktır. Ödülümüz doğalkültürlerde hayatta kalmaktır.

13. Yaşamları gerçek keneler ve gerçek köpeklerce idare edilmeyenler için bilgi: Frontline™, köpeklerin ve köpekseverlerin hayatlarını tahrişten ve rahatsızlıktan daha azade bir hale getiren yeni nesil bir kene ve pire kontrol ürünüdür.

III. KEDİ BEŞİĞİ: KARMAN ÇORMAN BİR SONUÇ

Yoldaş Türlerin Maddi-Göstergesel Düğümünün, Düz Anlamına Çekilmiş Figürünün Nesini Seviyorum

1. Siborg figürünün kalbinde yatan iletişim ve kontrol meselelerini yeniden düşünmemize yardım edecek bol miktarda karşılıklı oluşum, birlikte evrim, iletişim, işbirliği ağı mevcut.

2. İnsanlar, diğer organizmalar, mamuller, teknolojiler, bunların hepsi oyuncudurlar, aliberal bir yaklaşım da bunu gerektirir. Analizin mümkün en küçük birimi ilişkidir.

3. Keza, bu evrim dramasında tek bir başrol yoktur; biliminsanları, uzman olmayan insanlar, köpekler – hepsi birden bu dramanın afişinde yer alırlar.

4. Yoldaş türler, benlikle ötekinin, kültürle doğanın ve benzeri ikiciliklerin Hegelci bir şekilde karşı karşıya gelişinin bir parçası değildir.[14]

5. Yoldaş türler, Marksist hümanist emekle yeniden yapılan doğa diyalektiğinin başka bir versiyonu da değildir. Yapım, pek çok yönde birden gerçekleşir.

6. Öykümüz daha ziyade Whiteheadcidir ve onun ortaya koyduğu türden nesneleştirmelerle doludur.

7. Bu öykü, insanbiçimli olmayan fail ve aktör figürleri bulmaya teşvik eder.

8. Yoldaş türler karşılaştırmalı yöntemleri krize sokarlar çünkü karşılaştırmayı istikrarlı hale getiren norm yalpalar; örneğin bilinç, hayvan refahını gözetmeye yetmeyecektir. Yoldaş türler söylemi bir hayvan hakları ya da insan hakları gündemi oluşturmaz ama karmaşık bir etik söylem üzerinde ısrarcı olur.

9. Burada, pek çok türden geçmişi miras alan konumlu karşılıklı oluşum söz konusu, diyalektik birlik değil; yani, konumluluk teleolojinin hem analitik hem de ahlaki anlamda yerine geçer. Bu durum tümüyle köken öyküleriyle ilgilidir. Nasıl yaşayıp serpildiği-

14. Bu meselelerde Bruno Latour'la bariz ve derin ittifak içindeyim. Bkz. örneğin Latour (1993).

miz daimi, sonlu ve dünyevi bir sorudur; bundan kaçış yoktur, hele bedensizliğe evrilen insan türünün dünyadışı projeleri üzerinden kaçış şansı hiç yoktur.

10. Yoldaş tür dünyaları, epistemolojik/ontolojik/etik eylemin kahramanlıktan uzak gündeliğiyle içli dışlıdır; köpek kulübesinin doğuşu sade, tanıdık bir öyküdür.

11. Leigh Star'ın sorusundan (1991) kaçamayız: *cui bono*? Yoldaş tür ilişkilerinde kim yaşamaktadır, kim iyi yaşamaktadır ve kim ölmektedir ve neden?

12. Elimizdekiler köpeklerle insanların gerçek tarihleridir, Köpek ile İnsan'ın değil; karşılıklı oluşumda pratik katmanları ve pek çok müzminlik bulunur. Ölçek verili değildir, yaratılır (Tsing 2000).

13. Anlatılarla diğer maddi-göstergesel pratikler her zaman zorunlu olarak iç içe geçmiştir.

14. Uzmanlık ve otorite konumlarıyla ilgili sorular ve atışmalarla dolu bu öykü doğruyu söyleme hususunda sinik değildir. Pratikleri doğruyu söyleme içerisine, doğruyu söylemeyi de pratikler içerisine amansızca yerleştirmek gerekir.

15. Bu öykü, "yoldaş hayvanları" ve karmaşık ahlaki-bilimsel eylemi, feminist olsun ya da olmasın hayvan hakları söyleminin pek çok türünün kısıtlamalarının ötesinde ciddi şekilde ele almayı gerektirir. "Yoldaş türler", değer atfetmek için insan zihniyetiyle benzerliği ölçüt alan "hayvan hakları" perspektiflerine pek yakın bir nosyon değildir. İnsanlar da partnerleri de yoldaş türler tarihinde birlikte inşa olurlar ve hiyerarşi ve zulüm kadar çalışma arkadaşlığı ve sorumluluk meseleleri de, hem tarihsel hem ahlaki anlamda, çokdeğerli ve açık meselelerdir. Ayrıca, "yoldaş türler", "tür" kategorisiyle ilgili önyargılı da değildir; mamülden de, organizmadan da, teknolojiden de, başka insanlardan da yoldaş tür olabilir. Açık ve basit nokta şu ki hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir. Köken öykülerinin, mühim sonuçlara gebe ilişkilerin gerilimli tarihlerine dair olması gerekir. Mesele, insan olsun olmasın cinsler aşırı kurulacak canlı ve içinde yaşanır ilişkilere duyduğumuz özlemle "ontolojik bir koreografi"ye dahil olabilmektir.

16. Köpek dünyaları, çeşitlilik etrafındaki söylemlerin ve pratiklerin içinden, özellikle her ikisi de feminizmin ciddi meselelerin-

den olan çevre politikaları ve insan-hayvan politikalarıyla ilgili olarak iş görmek için iyi bir yer haline geliyor.

17. Düzanlamına çekilmiş yoldaş tür figürü, feminizmin mülkiyetçi bireycilik eleştirisinin uzun tarihine hitap eder. "Düzanlamına çekilmiş" derken, maddi göstergesel bakımdan sonuna kadar angaje, etten kemikten ve anlamlı demek istiyorum.

18. Düzanlamına çekilmiş yoldaş tür figürü, soy, tür, cinsiyet, üreme, davranış, genom dilleri üzerinde maddi-göstergesel olarak çalışır.

19. Düzanlamına çekilmiş yoldaş tür figürü, uğraş toplulukları arasındaki ilişkileri, kesişimleri içinde ön plana çıkarır (Crenshaw 1993; toplumsal cinsiyet, ırk, ulus ve tür sadece başlangıçtır). Farklılaşmış uzmanlıklara ve farklılaşmış okuryazarlıklara –"profesyonel" olsun olmasın– dikkat etmek gerekir.

20. Düzanlamına çekilmiş yoldaş tür figürü, kilit izleklerin –soylar ve öjeniğin tarihi; teknoloji ve organik beden; sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve ulus tarihlerinin– "kesişimsel analizini" yapmaya çağırır bizi.

21. Kilit bir soru şudur: Yoldaş tür ilişkilerinde dışkıyı kim temizler?

Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil

> Anlatıları gerçekliğin aynası olarak itibar görebilen bir adam, mütevazı bir adamdır: Raporlarıyla da bu tevazuyu görünür kılmalıdır.
>
> Steven Shapin ve Simon Schaffer,
> *Leviathan ve Hava Pompası* (1985)

MÜTEVAZI TANIK

Mütevazı tanık, e-posta adresimdeki mesajların alıcısı ve göndericisidir. O halde gelin bu özne konumunun burada izi sürülen ağların içine nasıl işlenmiş olduğunu araştıralım. Mütevazı tanık, teknobilimin öznelerini, nesnelerini ve iletişimsel alışverişi değişik düğümler atarak *yeni biçimlere sokmaya*, yeni figürler oluşturmaya çalışan bu kitabın anlatısal ağında yer alan bir figürdür.[1] Maddileşmiş yeni figürler yaratma projesine kendimi kaptırmış haldeyim; dünyevi teknobilim ve feminizm projelerinde olup bitmekte olan da bence budur zaten. Figür, insanları derler toplar; dinleyicilerini mesken tutan öykülerdeki müşterek anlamları cisimlendirir. *Mütevazı tanık* terimini, Steven Shapin ve Simon Schaffer'ın (1985) önemli kitabı, *Leviathan ve Hava Pompası: Hobbes, Boyle ve Deneysel Yaşam*'dan alıyorum. Yukarıdaki alıntıda sözü edilen tevazunun görünür olması için, insanoğlunun –anlatıları gerçekliği bir ayna gibi yansıtan tanığın– görünmez olması, yani, kendi-kendine-görünmezliğin olağandışı uzlaşımları tarafından inşa edilmiş olan kudretli "imsiz ka-

1. Alışveriş konuşmanın, iletişimin, münasebetin, geçişin bir çeşitlemesidir. İyi iktisatçıların bildiği gibi, alışveriş doğurgan bir edimdir.

tegori"nin bir sakini olması gerekir. Sharon Traweek'in hayret verici ölçüde manalı terimleriyle söyleyecek olursak, böyle bir adamın, sakinleri tarafından "yok-kültürün kültürü"[2] (1988) olarak algılanan bir mekânı mesken tutması gerekir.

İçinde olumsal olguların –gerçekte var olduğu haliyle dünyanın– aşkın hakikatin bütün yetkisi kullanılarak tesis edildiği ama bu hakikatin hiçbir önemli sorununa değinilmeyen bir kültürdür bu. Bu kendi-kendine-görünmezlik, tevazu erdeminin modern, Avrupalı, eril, bilimsel biçimidir. Uygulayıcılarına epistemolojik ve toplumsal iktidar cinsinden ödeme yapan bir tevazu biçimidir bu. Bu tür tevazu, modernlik dediğimiz şeyin kurucu erdemlerinden biridir. Mütevazı tanığın, kendi kanılarından, onu yanlı davrandıracak bedenliliğinden hiçbir şeyi işin içine katmayarak nesne dünyasının meşru ve yetkili vantriloğu olduğunu garanti eden erdemdir bu. Ve böylece olguları tesis etme kudreti, o olağanüstü kudret, kendisine bağışlanmış olur. Tanıklık eder: Nesneldir; nesnelerin netliğini ve saflığını garanti eder. Mütevazı tanığın öznelliği, nesnelliğidir. Anlatılarının sihirli bir gücü vardır – olguları tanımlama kudreti sayesinde, onları öyküler olarak, partizan projelerin ürünleri olarak, itiraz edilebilir temsiller olarak ya da inşa edilmiş belgeler olarak gösterebilecek bütün geçmiş izlerini siler.[3] Anlatıları, aşkın olana ya da

2. Traweek, Boyle'un meşru çocuklarını çalışıyordu; onun fizikçilerinin detektörleri Boyle'un hava pompasının torunlarıydı. "Yüksek enerji fizikçilerinin dünyalarını nasıl inşa ettiklerine ve bu dünyayı kendilerine nasıl kendi faillikle-rinden bağımsızmış gibi resmettiklerine dair bir anlatı sundum; aşırı bir nesnellik kültürünün, elimden geldiğince yoğunlaştırmaya çalıştığım bir tasviriydi sunduğum: Her şeyin tastamam olduğu, duyguların işin içine karışmadığı, toplumsal cinsiyetin, milliyetçiliğin ve düzensizliğe sebep olabilecek diğer şeylerin olmadığı –yani insan zamanının ve mekânının dışında– bir dünyaya tutkuyla özlem duyan yok-kültürün kültürüdür bu" (Traweek 1988:162).

3. Tabii ki neyin kişisel çıkar gütmemenin ya da önyargısız olmanın ölçütü sayıldığı da tarihsel olarak değişir. Shapin (1994: 409-17), on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde doğruyu söylemenin, beyefendilere yaraşır şekilde yüz yüze karşılaşmaya dayalı standartları ile, yirminci yüzyılın anonim, kurumsal ve mesleki olarak gerekçelenip güvence altına alınmış bilim pratikleri arasındaki farka vurgu yapar. Ne var ki, Shapin, gerçek laboratuvarlar içinde topluluğun üyelerinin, güvenilirliği, Boyle'un da anlayabileceği yüz yüze etkileşimler üzerinden tayin etmeye devam ettiklerini belirtiyor. Bilimcilerin bugün karşı karşıya oldukları sorunlardan biri, "dışardakiler"in gözünde kendi ölçütlerini meşrulaştırmaktır. Bu

sihirli olana hiçbir zaman başvurmaksızın net gösteren aynalar, bütünüyle sihirli aynalar haline gelir. Yazının geri kalanında, teknobilim dünyalarında ortaya çıkabilecek somut olgulara, daha bedenli, eğilip bükülmüş ve optik anlamda o kadar zarif olmasa da daha yoğun bir mütevazı tanıklığı mümkün kılmak amacıyla, bu medeni akıl adamının özenle inşa edilmiş ve savunulmuş güvenini sarsmaya çalışacağım.

Bilimsel Devrim'in ve Kraliyet Bilimler Akademisi'nin anlatılarında Robert Boyle'un (1627-91) anısı, kimyanın babası ve daha da önemlisi, deneysel yaşam biçiminin babası olarak yaşatılır. 1650'li ve 1660'lı yıllarda, iç savaş sonrası Restorasyon İngilteresi'ndeki bir dizi can alıcı gelişme, yeni bir yaşam tarzı için kurucu nitelikte üç teknolojinin öne çıkmasında kilit rol oynamıştır: "hava pompasının inşasında ve işleyişinde rolü olan *maddi bir teknoloji*; pompanın ürettiği fenomenlerin doğrudan tanıklık etmeyenlere bildirilmesine yarayan *yazınsal bir teknoloji*; ve deneysel filozofların birbirleriyle ilgilenirken ve bilgi iddialarını değerlendirirken başvuracakları uzlaşımları bir araya getiren *toplumsal bir teknoloji*" (Shapin ve Schaffer 1985: 25).[4] Deneysel felsefe –bilim– ancak maddileşmiş

kitaptaki amaçlarımdan biri, güvenilirlik ve nesnellik standartları belirlenirken yapılan içerisi-dışarısı ayrımlarını sorunlu hale getirmektir. "Kişisel çıkar gütmeme"nin, "yersiz" olmak, yani, bilgi üretim aygıtları içindeki kişisel kolektif tarihsel konumluluğun farkında olmamak ya da bunun için hesap verebilir olmamak, anlamına gelmesine izin veremeyiz. "Politik olarak kendini adamış"ın da "önyargılı" anlamına gelmesine izin veremeyiz. Hassas bir ayrımdır bu ama demokratik ve güvenilir bilim için beslediğimiz umutlar açısından can alıcı önemdedir. Etzkowitz ve Webster (1995), "bilimin normları"nın ve dolayısıyla neyin nesnel sayıldığının yirminci yüzyılda ABD'de nasıl değiştiğini tartışır. Moleküler biyolojide, örneğin, önceleri güvenilirliklerinin ve kişisel çıkar gütmeyişlerinin göstergesel güvencesi olacak şekilde, vergi ve vakıflarla desteklenen "saf bilim" yapan üniversiteli araştırmacılar, ödenekler kesilince, fikri mülkiyet ile bilimin birbiri içine göçtüğü şirketlerle daha yakın ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Bilim çalışmaları araştırmacılarının, feminist kuramcıların ve benzerlerinin, sorumsuz "perspektifçilikleri" ve "görecilikleri"yle bilimsel güvenilirliğe ve nesnelliğe olan genel inancı tehdit eden taraf olarak görüldüğü "bilim savaşları"nda nesnellikle ilgili olarak ortaya çıkan endişelerin bir kısmı, kişisel çıkar gütmemeye dair standartların bilimcilerin kendi aralarında da değişmiş olmasından kaynaklanıyordur belki de. Özellikle bkz. Gross ve Levitt'in (1994) saldırıları.

4. Shapin (1994) ağırlıklı olarak güvenilirliğin gerekçelenmesinin toplumsal teknolojisi üzerine yazar. Beyefendinin, yani kimseye doğruyu söylemekten baş-

pratikleri yaygınlaştıkça yaygınlaşabilirdi. Fikirlerle değil, bilgi sayılan şeyin üretim aygıtlarıyla ilgili bir meseleydi bu.

Bu öykünün merkezinde bir alet yer alır: hava pompası. Sahici tanıklığın toplumsal ve yazınsal teknolojilerinin içine gömülmüş olan ve inşasına, bakımına ve işlemesine harcanan görünmez emekle idame ettirilen hava pompası, politikanın ve dinin sonu gelmez çekişmelerinden bağımsız şekilde somut olgular kurma kudretini elde etmiştir. Bu olumsal olgular, bu "konumlu bilgiler", yeri yerinden oynatacak bir kapasite olan, toplumsal düzeni *nesnel olarak*, düzanlamlı olarak temellendirme kapasitesine sahip olacak şekilde inşa edilmiştir. Aşkın otoriteye ya da herhangi bir soyut kesinliğe başvurmadan, uzman bilgisinin yaşam tarzlarını meşrulaştıran bilgi olarak salt kanıdan bu şekilde ayrılması, modernlik dediğimiz şeyin kurucu hareketlerinden biridir. Teknik olanla politik olan ayrımının da kurucu hareketidir. Boyle'un hava pompası gösterilerinde, bir boşluğun varlığından yahut yokluğundan çok daha fazlası söz konusuydu. Shapin ve Schaffer'ın belirttiği gibi, "Somut olgu, bilginin temeli olarak iş görebilir ve insan yapımı olarak görülmediği sürece onaylanacağını güvence altına alabilir. Boyle'un üç teknolojisinin her biri, somut olguların *verili* şeyler olarak görülmesine çalışmıştır. Bu da, bu teknolojilerin *nesnelleştirici kaynaklar* olarak iş gördükleri anlamına gelir" (1985: 77). Tarafsız bir alet olan hava pompasının kendisine metonimik olarak dahil edilen bu üç teknoloji, elde edilen sonuçtan insan failliğini devre dışı bırakmıştır. Deneysel filozof çıkıp "Bunu diyen ben değilim; makine böyle diyor" (77), diyebilirdi artık. "Onay vermeye zorlayan insan değil doğa olacaktı" (79). Öznelerin ve nesnelerin dünyası yerli yerindeydi ve bilimciler de nesnelerin tarafmdaydı. Nesnelerin saydam sözcüleri olarak davranan bilimcilerin çok güçlü müttefikleri vardı. Görünür tek özelliği duru tevazuları olan bu adamlar, yok-kültürün kültürünü

---

ka bir borcu olmayan o varlıklı adamın *bağımsızlığına* dayanan beyefendi onuru düsturunun, yerleşik toplumsal alanlardan yeni bir dizi pratiğe –deneysel bilime– geçişini analiz eder. Shapin ve Schaffer'ın (1985) en özgün katkısı ise, bu üç teknolojinin iç içe geçişini analiz etmeleridir; özellikle de deneysel yaşam biçiminin tam kalbini, –benim, genel olarak teknobilimsel aleti metonimik olarak temsil ettiğini düşündüğüm hava pompasını inşa eden ve idame ettiren sosyoteknik aygıtı– analiz etmeleri.

mesken tutuyorlardı. Diğer herkes, kültür ve toplum diyarında kalmıştı.

Ancak bu türden olguları güvenilir şekilde tesis edebilmenin de belli koşulları vardı. Gücünü katbekat artırması için tanıklığın aleni/kamusal ve kolektif olması gerekiyordu. Kamusal bir edim, göstergesel anlamda, özel değil kamusal kabul edilebilecek bir mahalde gerçekleştirilmelidir. Ancak deneysel yaşam biçiminin "kamusal alan"ı titizlikle tanımlanmalıydı; herkes bu alana giremezdi ve herkes güvenilir şekilde tanıklık edemezdi. Neyin özel neyin kamusal sayıldığı Boyle'un cemaatinde epey tartışmalı bir konuydu. Hasımları, bilhassa Thomas Hobbes (1588-1679), deneysel yaşam biçimini, tam da bilgisi, ruhbanlar ya da hukukçular gibi özel bir cemaatin *tanıklık* pratiğine dayandığı için reddetmiştir. Hobbes deneycileri, sivil, kamusal alanın değil özel, hatta gizli bir alanın parçası olarak görüyordu. Boyle'un "açık laboratuvar"ı ve takipçileri, içlerinde kimlerin meşru şekilde kalabileceğini ayrıntılı şekilde kısıtlayarak en acayibinden bir "kamusal alan" olarak evrimleşmiştir. "İşin en sonunda ortaya çıkan, deyim yerindeyse, sınırlı erişim sunan bir kamusal alandır" (Shapin ve Schaffer 1985: 336).

Nitekim bugün, özel şartlar altında, çok gizli bir savunma laboratuvarında, sadece benzer güvenlik belgeleri olanlarla irtibat halinde çalışmak ve *epistemolojik olarak* kamusal alanda olmak, etrafına güvenlik kordonu çekip politikanın zührevi enfeksiyonlarından güzelce korunarak en ileri düzeyde bilim yapmak mümkün. Boyle'un çağından beri, sadece "mütevazı bir şekilde" kaybolabilenler, meraklı bir alıklıkla bakmak yerine gerçekten tanıklık etme yetkisine sahip olabilmişlerdir. Laboratuvar herkese açık olacak, bir ikna tiyatrosu haline gelecekti; ama aynı zamanda, "yok-kültürün kültürünün" en üst düzeyde kontrol altında tutulan mekânlarından biri olmak üzere inşa edilmişti. Kamusal/özel ayrımını idare etmek, deneysel yaşam biçiminin itibarı açısından can alıcı önemde olagelmiştir. Bu yeni yaşam tarzı, özel, kenetlenmiş bir cemaati *gerektiriyordu*. Bu mekânı –maddi ve epistemolojik anlamda– yeniden yapılandırmak, yirminci yüzyılın sonlarında neyin en iyi bilim sayılacağına dair yeniden alevlenen tartışmaların tam kalbinde yer almaktadır.

Aynı zamanda, olgusal bir bilginin istikrarlı hale getirilmesine harcanan emeğin görünür kılınması, o bilginin statüsünden ödün

vermek anlamına geliyordu. Boyle'un evindeki laboratuvarda pompaları körükleyen adamlar *onun* adamlarıydı; işgüçlerini ona satmışlardı; bağımsız değillerdi. "Özgür bir beyefendi olan [Boyle], onların işlerinin sahibiydi. Onlar adına konuşuyor ve emeklerini kendi doğrusuna dönüştürüyordu" (Shapin 1994: 406). Bir olgu üretmek için gereken emeğin güvenilir bir şekilde tek elde nasıl toplandığını açığa çıkartmak, olgusal bilgiye dair rakip bir anlatının mümkün olduğunu göstermiştir; bu nokta, Boyle'un ünlü hasmı Thomas Hobbes'un gözünden kaçmamıştır. Dahası, bir tanıtım gösterisinde fiziksel olarak hazır bulunanlar sayıca hiçbir zaman, gösterinin yazınsal bir aygıt olan yazılı rapor üzerinden yapılan sunumu aracılığıyla sanal olarak hazır bulunanlara yetişemezdi. Haliyle, mütevazı tanık retoriğinin, o süslenmemiş, olgusal, bağlayıcı, "yalın yazma biçimi"nin incelikle dokunması icap etmiştir. Sadece böylesi bir yalın yazı ile olgular, hiçbir insan yazarın süslü üslubuyla gölgelenmeden öne çıkıp ışıldayabilirdi. Olgular da tanıklar da, kudretli bir yazma teknolojisi sayesinde "nesnel" gerçekliğin ayrıcalıklı bölgelerini mesken tutarlar. Ve, son olarak, ancak olgusal bilgiyi kurmak için kullanılan üç teknolojinin de rutinleştirilmesi ve kurumsallaştırılmasıyla "deneysel bilgi" istikrarlı bir şekilde "doğaya aktarılabilmiştir" (Shapin ve Schaffer 1985: 79).

Bütün bu güvenilirlik ölçütlerinin, tevazu meselesiyle kesişimleri bulunur. Saydamlık, garip bir tevazu türüdür. Mills College'dan bilim felsefecisi Elizabeth Potter, "Toplumsal Cinsiyet Yapmak/Bilim Yapmak: Toplumsal Cinsiyet İdeolojisi ve Boyle'un Deneysel Felsefesi"[5] (2001) başlıklı yazısında bana bu öykünün anahtarını sunmuştur. Shapin ve Schaffer, hava pompasının göz önünde olduğu odanın altındaki bölümlerin gravürlerdeki temsillerinden hareketle, pompayı inşa eden ve bakımını yapan –ve onlar olmaksızın hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği– can alıcı konumdaki zanaatkârların emeğinin, düpedüz bastırıldığına dikkat çekerken, mütevazı ta-

5. Potter (2001). Bu yazıyı kaleme alırken, Potter'ın makalesini, 1570'lerle 1620'ler arasındaki *hic mulier/haec vir* (erkeksi kadın/efemine erkek) tartışmasını, Boyle'u ve diğer Restorasyon sonrası yazarları da içine alacak şekilde İngiliz Rönesans yazarlarında toplumsal cinsiyete dair açıkça görülen tedirginlikler bağlamında tartıştığı daha eski bir elyazması versiyonundan çalıştım. O yüzden sayfa numarası veremiyorum. Potter da Woodbridge'den (1984) hareket etmiştir.

nığın inşaat mühendisliğiyle özellikle yapılandırılması ve bunun anlamı konusunda sessiz kalmışlardır. Mütevazı tanığın eril toplumsal cinsiyetini, üzerinde fazla yorum yapmadan, verili kabul etmişlerdir. Bilim çalışmaları alanında araştırma yapan ve aslında epey yaratıcı olan pek çok başka kimsenin yazılarında inatla tekrar tekrar üretilen eksiklikler gibi, Shapin ve Schaffer'ın analizindeki boşluk da, toplumsal cinsiyetin önceden biçimlenmiş, işlevselci bir kategori olduğunu, sadece ya biyolojik ya da toplumsal cinsiyet farkından doğan ve rollerini oynayan, önceden kurulmuş "cinsil" kadınlar ve erkekler meselesinden ibaret olduğunu, başka hiçbir önem taşımadığını iddia eden sınanmamış varsayımdan kaynaklanıyor muhtemelen.

Shapin daha sonraki bir kitabında (1994), on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde terbiye/medenilik [*civility*] ile bilim arasındaki ilişkileri karakterize eden, beyefendilere yaraşır doğruyu söyleme pratiklerinden kadınların ve diğer bağımsız olmayan kişi kategorilerinin nasıl dışlandığına da yakından bakıyor. Kocalarının ya da babalarının arkasında kalıp "üzerleri örtülen/yerleri doldurulan" kişiler olan kadınların söz konusu onurdan nasiplenmeleri mümkün olmamıştır. Shapin'in notunu düştüğü gibi, kadınların "üzerleri örtülmüş /yerleri doldurulmuş" statüleri, "biyolojik" değil bariz şekilde toplumsaldı ve bir on yedinci yüzyıl erkeğinin ya da kadınının cinsiyetler arasındaki doğal farklılıklara dair sahip oldukları kanaatlere bakmaksızın bu şekilde anlaşılmıştı.[6] Shapin, deneysel yaşam tarzını oluşturacak şekilde birleşen süreçlerin herhangi birinde toplumsal cinsiyetin bahis konusu olduğunu ya da yeniden yapıldığını koyutlamak için bir sebep görmüyordu. Kadınların evvelden gelen bağımlı statüleri, bilim tarihinin o dönemindeki en önemli faaliyet alanlarında epistemolojik ve çoğu zaman da fiziksel anlamda bulunmalarına mani olmuştu sadece. Mesele, kadınların zeki olup olmadıkları değildi. Örneğin Boyle, soylu kız kardeşlerini düşünsel bakımdan zorlayıcı dini tartışmalarda dengi olarak görüyordu. Mesele, kadınların mütevazı tanık olmalarını sağlayacak bağımsız statüye sahip olup olmadıklarıydı, ki bu statüye sahip değillerdi. Fizik-

6. Bu konuda bkz. Schiebinger (1989) ve Laqueur (1990). "Biyolojik" cinsiyet farkı, benim bu cümledeki anakronik sıfatımdır.

sel olarak hazır bulunan teknisyenler de deneysel yaşam biçiminin epistemolojik anlamda görünmez kişileriydi; ancak kadınlar hem fiziksel hem epistemolojik anlamda görünmezdiler.

Shapin'in soruları benimkilerden farklı. Dışlamaları fark edip bunların notunu düşüyor düşmesine ama farklı meselelere odaklanıyor. Bense bu bölümde, modern bilimin oluşmasında kilit rol oynayan yeni bilgi ile pratik kümelenmelerinde toplumsal cinsiyetin –diğer katmanlaşmış ilişki sistemleriyle olan bütün dolaşık bağlarıyla birlikte– ne ölçüde önemli bir mesele olduğu sorusunu soracağım. Şayet Shapin'in hatası sadece halin korunduğunu görmesindeyse benim aşırılıklarım öteki istikamette olacaktır.

Shapin'in, bilim ile medeniliğin on yedinci yüzyıldaki buluşmasında toplumsal cinsiyetin sadece korunduğuna ama yeniden yapılmadığına ya da en azından, kayda değer şekillerde katılaşmadığına dair yargısına karşı çıkmanın çeşitli yolları bulunabilir. Bu bakımdan tarihçiler, bilimsel mekanistik ortodoksinin kuruluşunda simya geleneğinin uğradığı hezimetin can alıcı bir rol oynadığının ve bununla alakalı olarak toplumsal anlamda kadınsı olarak cinsiyetlen(diril)miş olan pek çok şeyin (ki bunların gerçek kadınlarla bir ilgisi olması gerekmiyordu) bilim söz konusu olduğunda küçümsendiğinin altını çiziyorlar. Avrupa'da on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda yapılan cadı avlarının şiddeti ve kendilerini yeni felsefenin akılcı kurucuları olarak gören erkeklerin bunlara dahil oluşu, bilim ve din bakımından epey hararetli olan bu dönemde toplumsal cinsiyet açısından bir kriz yaşandığına delalettir.[7] David Noble (1992: 205-43), Restorasyon öncesindeki dini ve politik kargaşa döneminde kadınların "düzensiz" kamusal etkinlikleri ve simya geleneğiyle olan bağlantıları yüzünden, irfan sahibi beyefendilerin kendilerini, yüzyılın ortasından, hatta daha öncesinden başlayarak, bağımsız kadınlar (ki bu bile çelişkili bir ifadeydi) da dahil olmak üzere kadınsı olan her şeyden uzakta tutmak için yarıştıklarına dikkat çekiyor.

Shapin (1994: xxii), tarih boyunca dışlanmış ve susturulmuş olanların seslerini duyurup failliklerini ön plana çıkarmaya gayret edenlere iyi gözle baksa da, şakayla yarı karışık şekilde "Avrupalı Ölü Beyaz Erkekler" dediği kategorinin tarihini çalışmanın meşru-

7. Bkz. Merchant (1980) ve Easlea (1980).

luğu üzerinde ısrarla duruyor – bu tarihte mühim olanın, o da sadece kendileri için değil, onların etkinlikleri ve bilme biçimleri olduğunu söylüyor. Önemli olan yaptıkları olduğu sürece, Shapin'in hangi kategoride olursa olsun erkeklere odaklanma konusundaki ısrarına katılıyorum. On yedinci yüzyılın şerefe ve doğruluğa dayalı beyefendi kültürü de dahil olmak üzere eril otorite, toplumsal farklılaşmanın pek çok türü boyunca, hem erkekler hem kadınlar tarafından yaygın olarak meşru kabul edilmiştir. Bu sorunu gizlemenin feminizme bir yararı dokunmayacaktır. Shapin'in ya da Shapin ve Schaffer'ın kitaplarını kadınlar üzerine yazmış olmaları gerektiğini düşünüyor değilim; dahası, Shapin'in (1994), Boyle'un soylu ve dindar kız kardeşinin dinle ve haneyle ilgili failliklerine dair söyleyeceği epey ilginç şey de var. Toplumsal cinsiyeti, bilimde ya da başka bir alanda, "Avrupalı Ölü Beyaz Erkekler"e odaklanmadan anlamak imkânsız olurdu. Gelgelelim, Shapin'in çalışmalarında üzerine gitmediğini düşündüğüm şey, bilimsel beyefendilerin dünyasının, eski "toplumsal cinsiyetli" yaşam biçimlerini sürdürmede ve yenilerini işlemede *araçsal* olup olmadığı ve eğer öyleyse bunun tam olarak nasıl olduğu sorusudur. Deneysel yaşam biçimi kadınsı sayılan kültürel pratikler ve simgelerle birlikte gerçek kadınların da dışlanmasını bilimsel hakikatin alanına kazıdığı ölçüde, hava pompası, bilimsel bilginin tam kalbindeki bir toplumsal cinsiyet teknolojisidir. Deneysel yaşam biçimini belirli bir şekilde toplumsal cinsiyetli kılan, hangi sınıftan ya da soydan/renkten olursa olsun kadınların, arada bir görünmeleri değil, genel olarak ortalarda olmamalarıdır – ve cinsel farklılığın göstergeselinin ve psikodinamiklerinin nasıl tarihsel özgüllük taşıyan biçimlerde işlediğidir.

Benim sorum şu: Tüm bunların bilim diye bildiğimiz o zengin gelenek dahilinde neyin bilgi sayılacağı hususunda nasıl bir önemi olmuştur? Toplumsal cinsiyet her zaman bir ilişkidir, önceden biçimlenmiş bir varlık kategorisi ya da sahip olunacak bir mülk değil. Toplumsal cinsiyet, erkeklerden çok kadınlara has olan bir şey de değildir. Toplumsal cinsiyet, çeşitli şekillerde oluşmuş erkek ve kadın kategorileri (ve çeşitli şekilde düzenlenmiş mecazlar) arasındaki ulus, kuşak, sınıf, soy, renk ve daha pek çok şey tarafından farklılaştırılmış ilişkidir. Shapin ve Schaffer, bütün öğeleri toplumsal cinsiyetin nasıl hava pompasının ürünlerinden biri olduğuna dair

bir şeyler söyleyecek şekilde tanzim etmişti; ama toplumsal cinsiyeti bir ilişki olarak değil de kadınlara has bir şey olarak görmeleri analizlerinin kör noktası olmuştur. Belki de daha sonra yazdığı kitabında, doğruyu söyleme pratikleriyle birlikte deneysel yaşam biçiminde medenilikle bilim bir araya geldiğinde toplumsal cinsiyetin başına pek de ilginç bir şeyin gelmediğini söylediğinde Shapin haklıdır. Ancak dışlanmış kategorilerle ilgili sorularını soruş biçiminin, beni çok meşgul eden şu iki soruya dair söyleyecek sözünün olmasına mani olduğundan kuşkulanıyorum: (1) Toplumsal cinsiyet deneysel yaşam biçimi içinde hangi açılardan yapım aşamasındaydı? (2) On yedinci yüzyıl boyunca ve ondan sonra bilimde neyin güvenilir bilgi sayılacağı açısından bunun bir önemi var mıydı yok muydu, varsa nasıl vardı yoksa nasıl yoktu? Yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyet nasıl oldu da bilimin "iç"i ile "dış"ı arasındaki o sürekli olarak tartışmalı kalan sınıra dair yapılan müzakerelerin bir parçası oldu? Yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyetin neyin nesnel ya da öznel, politik ya da teknik, soyut ya da somut, inanılır ya da saçma olduğunun belirlenmesiyle ilişkisi neydi?

Bunları gözden kaçıran bir analiz, sonuçta ırka ve toplumsal cinsiyete en iyi ihtimalle ampirik, önceden biçimlenmiş varlıklar gözüyle bakar; bu varlıklar eylem sahnesinde mevcut ya da namevcut olabilirler, ancak koreografisi yeni ikna tiyatrolarında yapılmış pratikler içinde türsel olarak oluşturulmuş değillerdir. Teknobilim dahilinde bütün varlıkların nasıl da bilgi üretimi eyleminden *önce* değil de o eylem *esnasında* kurulduğunu gösterme oyununda herkesin birbirini alt etmeye çalışarak epistemolojik tavuk oyunları oynadığı bir akademisyenler topluluğu içinde, bu analiz en hafif ifadeyle yoldan çıkmış garip bir analizdir.[8] Ne var ki bu yoldan çıkma önem arz etmektedir, zira David Noble'ın Batılı Hıristiyan ruhban kültürünün bilim kültür ve pratiği üzerindeki etkilerine dair yaptığı sentezleyici çalışmada belirttiği gibi, "kültürel olarak böylesine tahrif olmuş bir bilim medeniyetinin içerimlerine ya da bu me-

8. Bkz. Collins ve Yearley'in (1992: 301-26) "Epistemolojik Tavuk" makalesiyle başlayan tartışma. Diğer savaşçılar Bruno Latour, Steve Woolgar ve Michel Callon'du – bazılarının espri anlayışı diğerlerinden daha iyiydi doğrusu. Tartışma konusu olan, neyin gerçekten gerçek sayılacağı idi.

deniyet içinde kadınların rollerine dair her sahici kaygı bir açıklama talep eder. Ne de olsa bilimin eril kimliği cinsiyetçi tarihin bir ürünü değildir sadece; evriminin önemli bir kısmı boyunca bilim kültürü kadınları dışlamakla kalmayıp kadınların reddi ve yokluğu üzerinden tanımlanmıştır.... Böylesi acayip bir bilim kültürü, türün kudretini cesurca ilan ederken türün yarısından korku içinde kaçan bir bilim kültürü ortaya nasıl çıkabilmiştir?" (1992: xiv).

Buna karşılık Elizabeth Potter, erkeklerin mütevazı tanıklık pratiklerinde nasıl adam olduklarını çok iyi yakalıyor. Onun ilgilendiği olmuş bitmiş erkekler ya da kadınlar değil, yapım-aşamasındaki erkeklerdir. Potter'a göre deneysel yaşam biçiminde toplumsal cinsiyet önceden belirlenmiş değildi, bu süreçte *bahis konusuydu, ihtilaflı* bir meseleydi. Bu fikri sınamak için, on yedinci yüzyılın başlarında İngiltere'de, karşı cinsin giydiği kıyafetleri giyme pratiğiyle toplumsal cinsiyetlerde görülen çoğalma üzerine yapılan tartışmalara eğilir. Erken modern yazarlarda kendini gösteren, toplumsal cinsiyet üzerine bu kaygılar bağlamında nasıl olup da Robert Boyle'un, bu terbiyeli, medeni ve bekâr adamın tevazunun erdemi üzerinde bu kadar durduğu halde bir *haec vir*, efemine adam, olarak yaftalanmaktan kurtulduğunu sorar. Eril tevazu pratiği, nasıl oluyor da münasip şekilde medeni (nazik/beyefendi) erkeklerce icra edildiğinde epistemolojik ve toplumsal bakımdan failliği artırırken aynı toplumsal sınıf mensubu kadınlara dayatıldığında (ya da onlar tarafından benimsendiğinde) bu kadınları eylem sahnesinden kolaylıkla uzaklaştırabilmiştir? Ne olmuştur da bazı erkekler somut olguların saydam, kendine-görünmez, meşru tanıkları olurken pek çok erkek ve kadınların tümü basitçe görünmez kılınıp eylem sahnesinden, ya pompayı boşaltan körüklere abanmak üzere sahne arkasına ya da tamamen sahne dışına atılarak, uzaklaştırılmıştır? Kadınlar, güvenli bölgelere giriş izinlerini, öncü bilime dair öykülerin daha başında kaybetmişlerdir.

Erken modern İngiliz tiyatrosunda kadınlar, tabii ki, düpedüz sahne dışında kalmışlardı ve kadınların rollerini erkeklerin oynaması, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İngiliz tiyatrosunun kurucu sahnelerinde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet sınırlarını keşfe çıkmaktan ve yeniden düzenlemekten daha fazlası için bir vesileydi. Afrikalı Amerikan edebiyat araştırmacısı Margo Hendricks'in

(1992, 1994 ve 1996) bize anlattığı üzre, bu dönemde, örneğin Shakespeare' in *Bir Yaz Gecesi Rüyası*'nda İngilizlik de ihtilaflı bir meseleydi.[9] Ve İngilizliğin öyküsü, diyerek dikkatimizi çekiyor Hendricks, kökü renkten ve fizyonomiden çok halen daha soy, medenilik ve ulusta olan modern toplumsal cinsiyetli ırksal biçimlenimlerin öyküsünün bir parçasıydı. Ancak ulusları ve bedenleri soy üzerine söylemlerde eritip kaynaştıran bu kazanda pişirilen "ırk" söylemleri, takip eden yüzyıllar boyunca, dünya genelindeki "renkli" halkların farklı şekillerde cinsiyetlendirilmiş bedenlerini, kendine-görünmez medeni soruşturmacıların her daim istikrarsız şekilde pekiştirilen özne konumlarından hem yerel hem küresel anlamda ayırmakta az yararlı olmamıştır.[10] Toplumsal cinsiyet ve ırk hiçbir zaman birbirinden ayrı var olmamış ve hiçbir zaman komik cinsel organlar ve garip renkler bahşedilmiş bir halde önceden biçimlenmiş öznelere dair şeyler olmamışlardır. Irk ve toplumsal cinsiyet, birbirine dolanmış, analitik olarak güçlükle ayrılabilen, çok yönlü ve sürekli değişebilen, *ilişkisel* kategorilerdir. Irksal, sınıfsal, cinsel ve toplumsal cinsel biçimlenimler (özler değil), Avrupalı medeni erkekliğin ana kurmacalarını ve iktidarını korumaya yarayan tehlikeli ve sarsak aygıtlar olagelmişlerdir en başından beri. Adam gibi olmamak medeniyetsiz olmak, kara olmak da serkeş olmak demekti: Bu metaforlar, neyin bilgi sayılacağının belirlenmesinde çok önemli bir rol oynamışlardır.

Potter'ın öyküsüne daha yakından bakalım. Ortaçağın seküler eril erdemi –soylu erkeksi yiğitlik– herkes tarafından anlaşılabilen

9. Hendricks (1996, 1994). *Bir Yaz Gecesi Rüyası* 1600 civarında yazılmıştı.

10. Erken modern İngiltere'de "ırk"ın nasıl inşa edildiğine bakan Boose (1994), on altıncı ve on yedinci yüzyıl metinlerinde ten renginin, yirminci yüzyılda kazandığı anlamlara göre duyulmaması gerektiği konusunda bizi uyarır. Boose'a göre, kara tenli Afrikalı bir kadınla İngiliz bir erkeğin neredeyse temsil edilemeyen aşk ve cinsel münasebet anlatısı –ki bu anlatı, soyla ve babanın imgesinin aktarımındaki sadakatle ilgili Avrupalı ataerkil sorularla ilintiliydi– modern ırk söyleminin önemli düğüm noktalarından biriydi. Yahudilerle ve İrlandalılarla ilgili söylemlerin de etkisinde kalan İngiliz ırk inşaları on yedinci yüzyılda değişmeye başlamıştır, yüzyıl ortasına gelindiğinde "İngiltere'nin, şaibeli bir unvan olan dünyanın en büyük köle tacirliği için Hollandalılarla yarışacağı" (1994: 40) gerçeğiyle ilişkisi olan bir değişimdir bu. Erken modern bilimin gelişimini izah etmeye çalışanların gereğinden daha az çalışmış oldukları meselelerdir bunlar.

kahramanca sözler ve ameller gerektiriyordu. Mütevazı adam, soyluluğu hâlâ silahlarla ve sözlerle yapılan savaşlar üzerinden düşünen erken modern Avrupalılar için sorunlu bir figürdü.[11] Potter Boyle'un, yazınsal ve toplumsal teknolojileriyle, deneysel yaşam biçimine ve olgusal bilgi üretimine uygun yeni erkek ve kadının inşa edilmesine yardımcı olduğunu iddia eder. "Yeni bilimadamı, cinsel anlamda tehlikeli olup yine de iffetli ve mütevazı olan bir kadını arzulayan ama ondan imtina eden iffetli, mütevazı ve heteroseksüel bir adam olmak zorundaydı" (2001).[12] Dişi tevazu, bedene dairdi; yeni eril erdeminse zihne dair olması gerekiyordu. Bu tevazu, beyefendi-bilimadamının güvenilirliğinin anahtarı olacaktı; kendisi hakkında değil dünya hakkında bilgiler veriyordu. Süssüz "eril tarz", İngiltere'nin ulusal tarzı, yükselen İngiliz ulusunun büyüyen hegemonyasının bir nişanı olup çıktı. Evliliğe çok değer atfeden Püriten İngiltere'de evlenmemiş bir erkek olan Boyle, tevazu söyleminin peşine, on altıncı yüzyılın sonlarında, on yedinci yüzyılın başlarındaki şiddetli *hic mulier/haec vir* (erkeksi kadın/efemine erkek) tartışmalarının ortasında düşmüştür. Bu kaygı dolu tartışmada, toplumsal cinsiyet nitelikleri bir cinsiyetten diğerine aktarılırken yazarlar, Tanrı'nın ve Doğa'nın bütün sınırları dışına taşılarak üçüncü ve dördüncü cinsel türlerin yaratılacağından endişe duyuyorlardı. Boyle, mütevazı tanığının bir *haec vir* olup çıkma riskini göze alamazdı. Allah muhafaza, ya deneysel yaşam biçiminin *queer* temelleri olsaydı!

Boyle tarzı tevazunun erilliğinin iki ana kaynağı daha vardır: Kral Arthur anlatıları ve Hıristiyanlıktaki keşişlik geleneği. Bonnie Wheeler (1992), Arthur figürüne altıncı yüzyılda yapılan ilk göndermenin ondan bir *vir modestus* olarak söz ettiğini ve bu nitelemenin Arthur'un pek çok edebi temsilinde de karşımıza çıktığını belirtiyor. Eril akıl için etkili yeni modeller arayan Boyle ve meslektaş-

11. Soylu beyefendilere yakıştırılan iki ana niteliğin, medeniliğin/terbiyenin ve kahramanlığın arasındaki muğlaklıklar ve gerilimler, bu dönemdeki deneysel yaşam biçimi bağlamında ele alınmalıdır. Shapin (1994) medeniliğin doğası ve doğruyu söylemenin tesisi açısından önemi ile ilgili ikna edici kanıtlar ortaya koyar.

12. Yayımlandığında sayfa numaraları farklı olacağından Potter'ın elyazmasına ve yayımlanmak üzere olan makalesine sayfa göndermesi yapmayacağım.

ları bu gelenekten büyük ihtimalle haberdardılar. *Modestus* ve *modestia*, ölçülülüğe, ılımlılığa, itinaya, maksatlı dengeye ve buyrukta ketumluğa gönderme yapıyordu. Bu kümelenme, savaşçı kahramanın kendini yüceltmesini vurgulayan Batılı kahramanlığın başat damarına aykırı nitelikler ihtiva eder. *Vir modestus*, yüksek statü ve disiplinli etik itidal ile nitelenen bir adamdı. *Modestia*, yüksek sınıfı, etkili iktidarı ve eril toplumsal cinsiyeti birbirine bağlamıştır. Wheeler, Kral Arthur figüründe "kahramanlık sonrası kültür için güçlenmiş erkekliğin alternatif bir normunu" görür (1992: 1).

David Noble da, kralın ve kilisenin onayını alan Kraliyet Bilimler Akademisi'nin ruhban söylemini yeniden sahiplenmesi üzerine vurgu yapar. "Yalnızca erkeklere ait bir inziva köşesi olan Kraliyet Bilimler Akademisi, artık bilimsel bir çilecilik olarak adlandırılabilecek olan şeyle güçlendirilmiş şekilde ruhban kültürünü sürdürüyordu" (Noble 1992: 231). Bu eril alanda uygulanan toplumsal cinsiyetli kendinden feragat etme pratiği tam da, epistemolojik-ruhani iktidarı artırmaya yarayan cinsten bir feragattir. Protestan Reformasyonu'nun Katolik kilisesine yaptığı saldırıda evliliğin tuttuğu önemli yere karşın, deneysel yaşam biçiminde bekârlık bile erken Restorasyon dönemindeki ruhban sınıfından olmayan Püritenler ve özellikle de yeni bilimadamı için bir model teşkil eden Robert Boyle tarafından övülüyordu. Potter, Boyle'un erkek iffetini erkeğin akla ve doğal dünyanın bilgisine dayanan rahiplik hakkı bağlamında övdüğüne dikkat çekiyor. Potter'ın ifade ettiği gibi, kadının iffeti, erkeğin iffetine hizmet ediyordu ki böylece erkeğin deneysel bilim aracılığıyla Tanrı'ya aklı başka yere kaymadan hizmet etmesi mümkün hale geliyordu. Boyle için, "laboratuvar bir ibadethane, bilimadamı bir dinadamı, deney de dini bir ayin haline gelmişti" (Potter 2001).

Mütevazı doğruyu söyleme uzlaşımları uyarınca, kadınlar tanıtıcı bir gösteriyi izleyebilirlerdi ama ona tanıklık edemezlerdi. Hava pompasının çalıştığını gösterecek belirleyici gösterilerin düzgün bir sivil kamusal alanda gerçekleştirilmesi gerekiyordu; işin ucunda, Boyle'un yaptığı gibi, kendi sınıfından kadınları dışarıda tutmak için ciddi bir gösteriyi gecenin geç bir saatinde yapmak olsa dahi. Örneğin, Boyle'un, hava pompası ile yapılan deneyleri betimlediği *Havanın Sıkıştırılabilirliği ve Etkilerine İlişkin Yeni Fiziksel Mekanik Deneyler*'ini okuyan Potter, içinde tutuldukları bölmenin havası

boşaltılınca boğulan küçük kuşların da parçası oldukları bir gösteriye bazı soylu kadınların katıldıklarını aktarır. Bu hanımefendiler, can çekişen bir kuşu kurtarmak için hava verilmesini talep ederek deneyleri kesintiye uğratmışlar. Boyle da bundan böyle bu türden zorluklardan kaçınmak için erkeklerin işlemi yürütmek ve sonuçlarına tanıklık etmek için geceleri buluştuklarını bildiriyor. Potter da, hazır bulunsunlar ya da bulunmasınlar, kadınların isimlerinin hiçbir zaman deney raporlarının doğruluğuna tanıklık edenler arasında geçmediğine dikkat çekiyor. 1667'de Newcastle Düşesi, Cambridge Üniversitesi'nin alicenap hamisi ve doğa felsefesi üzerine ciddiye alınmaya kararlı kayda değer bir yazar olan Margaret Cavendish (1623-73) tamamen erkeklerden oluşan bu cemiyetin oturumuna ziyaretçi olarak katılmak için izin istediğinde Kraliyet Bilimler Akademisi'nde kopan yaygarayı da birkaç tarihçinin çalışmalarından öğreniyoruz.[13] Mühim bir şahsiyeti gücendirmek istemediklerinden "cemiyetin önderleri nihayet düşesin ricasını kabul etmeye yanaşıp ziyareti için aralarında Hooke'un ve Boyle'un gösterilerinin de yer aldığı birkaç bilimsel gösteri ayarlamışlardır" (Noble 1992: 231). Herhangi bir iadei ziyaret yapılmadığı gibi Kraliyet Bilimler Akademisi'ne kadınlar ancak 1945'te, Cavendish'in hoş karşılanmayan ziyaretinden neredeyse 300 sene sonra, o da avukatların kadınların sürekli olarak dışlanmasının yasadışı olacağı yönünde yaptıkları tavsiye sonrası girebilmiştir.[14]

Titizlikle düzenlenen "kamusal" alanlarda uygulanan erkeklik erdemleri sayesinde failliklerini geliştiren mütevazı erkekler, kendine-görünmez ve saydam hale getiriliyordu, böylece bedenlerinin raporları kirletmemesi sağlanıyordu. Ancak bu şekilde diğer bedenler/cisimler hakkında yaptıkları betimlemelere itibar kazandırıp kendi bedenlerine yönelecek eleştirel ilgiyi asgariye indirebilirlerdi. Birkaç yüzyıllık ırk, cinsiyet ve sınıf söyleminin nesnel bilimsel rapor olarak temellendirilmesini sağlamak için can alıcı bir epistemolojik hamledir bu.[15]

13. Schiebinger (1989: 25-6); Noble (1992: 230-1); Potter (2001).

14. İngiltere Kraliyet Bilimler Akademisi'ndeki kadınların öyküsü için bkz. Rose (1994:115-35).

15. "Bu perspektiften bakıldığında toplumsal cinsiyetin ve bilimin esas konusu, bilim ile erkekliğin tarihsel birleşimini ve bilim ile kadınlığın bir o kadar ta-

Epey kullanışlı olan bu söylemlerin hepsi eril bilimsel tevazunun uzlaşımlarını besler; erkeklik gitgide bağımlı olmayan, kişisel çıkar gütmeyen doğru söylemenin doğası gibi göründükçe toplumsal cinsiyetlenişi de giderek daha görünmez (saydam) bir hal almıştır. Yeni bilim, Boyle'un bekâr, kutsal-seküler ve savaştan uzak duran erkeğini, toplumsal cinsiyet karmaşasından ya da çoğulluğundan kurtarmış ve modern kahramanın, eril eylemin –zihnin– numunesi olan bir mütevazı tanığa dönüştürmüştür. Deneysel yaşam biçiminde, epistemolojik faillikleri yok edilmiş olan mütevazı kadınların da başkalarına görünmez olmaları gerekiyordu. Kadınların ellerinde kalan türden görünürlük –beden– "öznel", yani sadece kendi üzerine rapor veren, önyargılı, mat, nesnellik dışı görünürlük olarak algılanıverir. Beyefendilerin epistemolojik faillikleri özel bir tür saydamlık gerektiriyordu. Renkli, cinsiyetli ve emekçi kişilerin ise benzer şekilde saydam olup "önyargıları"na ya da "özel çıkarları"na göre davranmayıp dünyaya tevazu içinde nesnel bir biçimde tanıklık ettiklerinin kabul edilmesi için bir yığın şey yapmaları gerekiyordu. Görmenin "mütevazı", kendine-görünmez kaynağı olmak yerine görülen bir nesne olmak demek faillikten nasiplenememek demektir.[16]

Boyle'un mütevazı tanık versiyonunun kendine-görünmezliği ve saydamlığı –yani, iktidara ve kişinin yaşamını ve bilgisini fiilen sür-

---

rihsel olan ayrımını destekleyen kuvvetler ağının analizi olur. Uzun lafın kısası, 'erkekler'in, 'kadınlar'ın ve 'bilim'in ortak oluşumu" (Keller 1990b:74). Eğer "toplumsal cinsiyet" burada "cins" ["*kind*"] anlamına geliyor ve böylelikle farklılaşmış erkeklerin, kadınların ve bilimin yaratılışındaki karmaşık ırksal, cinsel, sınıfsal ve ulusal biçimlenimler soyunu *kurucu olarak* içeriyorsa, bana da "Ancak bu kadar katılabilirdim," demek kalır.

16. Linnaeus'un, on sekizinci yüzyıl araştırmalarıyla açığa çıkan yeni bitki ve hayvanları isimlendirmeye yetkili ikinci Âdem vizyonundaki Tanrı'nın gözü metaforunu hatırlayın. Doğa görülebilir ve güvence altına alınabilirdir; kendi kendinin tanığı değildir. Bu anlatısal epistemolojik husus, "beyaz" kadınlarla "renkli" insanları tekrar tekrar doğaya yerleştirmeye yarayan aygıtın bir parçasıdır. Bilime sadece nesne olarak girebilir bu insanlar; bilimdeki öznellikleri ancak önyargı ve özel çıkar olabilir – tabii onursal onurlu erkekler olup çıkmazlarsa! Teknolojisinin bir parçası olarak vekalet ve vantrilokluk gerektiren, etnik özgüllük taşıyan bir temsiliyet öyküsüdür bu. Mütevazı tanık denen ve kendi kendine eyleyen fail bir aracıdır da aynı zamanda – temsil edilen şeyin vekilidir, sözcüsü ve temsilcisidir. Faillik, optik ve kayıt teknolojileri eski yatak arkadaşlarıdırlar.

dürmesini sağlayanların görünmezliğine dayanan "bağımsızlığı"– yirminci yüzyılın sonlarında kendini "yok-kültürün kültürü" olarak ürettiği ölçüde, teknobilimsel pratikteki sınırlı, yanlı "nesnellik" biçimlerinin feminist ve çokkültürlü eleştirilerinin tam odağında yer alır. Irkçılık karşıtı feminist bilim çalışmaları, özel erdemleri sayesinde kendileri saydam olabilenlerin mütevazı tanıklıkları tarafından "üstü örtülmenin/yeri doldurulmanın" ne anlama geldiğini yeniden gözden geçirir. "En başında", izleme ile tanıklık etme, kimin bilimci olduğu ile kimin olmadığı ve popüler kültür ile bilimsel olgu arasındaki can alıcı sınırı idare etme açısından kadınların ve emekçi erkeklerin dışlanması araçsaldı. Boyle'un ve Kraliyet Bilimler Akademisi'nin yaptıklarının modern deneysel ve kuramsal bilime dair anlatılabilecek öykünün tamamını teşkil ettiğini ileri sürüyor değilim; böyle bir iddia saçma olurdu. Ayrıca, Bilimsel Devrim'in çocuğu olarak, ciddi iddiaları birbirleri üzerinde temelleyebilmek için olumsal olgusal bilgileri istikrarlı hale getirme ihtiyacına kendimi vermiş durumdayım. Boyle'un ve deneysel yaşam tarzının öyküsünü teknobilim için bir figür olarak kullanıyorum; bu öykü, birçok şeyi temsil eder. İddiam iki yönlü: (1) Pek çok biçimlenimden geçmişse de kudretini hâlâ koruyan birtakım pratiklerin bize miras kaldığından söz edilebilir; ve (2) Bilimsel Devrim'in öyküleri, "nesnellik hakkında", konumlu bilgilere kendini adamış, kendi kendini eleştiren, daha yeterli bir teknobilimin yolunu tıkayan bir anlatı oluştururlar. Önemli bir uygulama olan güvenilir tanıklık hâlâ ihtilaflı bir tartışma konusudur.

Bir diğer merkezi meseleyi kestirme yoldan ele almak gerek: bilimde kahramanca eylemin yapısı. Bazı araştırmacılar, Bilimsel Devrim'in belli başlı belgelerindeki şiddet içeren, kadın düşmanı imgelerin yaygınlığı üzerinde yorumda bulunmuşlardır.[17] Mütevazı adamın, doğanın ırzına geçilmesinden hiç değilse mecazi bir haz aldığı söylenebilir. Bruno Latour'un (1987) önemli kitabı *Eylem Halinde Bilim*'den aldığımız metaforlar üzerinde biraz oynama yaparak diyebiliriz ki bilim yapmak, doğayı bozmak demekti. Doğa'nın cilveli direnişi öykünün bir parçasıydı ve doğayı sırlarını ifşa etme-

17. Merchant (1980); Easlea (1980); Keller (1985); Jordanova (1989); Noble (1992); Schiebinger (1989).

ye ikna etmek erkeksi yiğitliğin ödülüydü – tabii ki bu yiğitlik baştan sona zihnin yiğitliğiydi. En azından, mütevazı tanığın dünyayla karşılaşması büyük bir güç denemesiydi. Bilimsel nesnelliğe dair pek çok geleneksel anlayışı altüst eden Latour ve birçok başka araştırmacı, mütevazı adamın görünmezlik peçesini ustalıkla kaldırmıştır. Hiç değilse söylemsel peçe kaldırma pratiğinin ve heteroseksüel epistemolojik erotizminin genel olarak gittiği istikamet üzerinde hoş bir sapaktır bu.[18] Steve Woolgar (1988), şu mütevazı varlığı, sihirli bir şekilde temsil statüsünden çıkıp somut bir olgu olarak beliren bir temsilin doğruluğunu gizliden gizliye garantileyen şu "en zorlu vakayı" ya da "katılaşmış benliği" amansızca mercek altına alıyor. Bu can alıcı "olgu olarak beliriş", deneysel yaşam biçiminin büyük anlatılarındaki çok sayıdaki saydamlık türüne bağlıdır. Latour'la beraber pek çokları, Woolgar'ın düşünümsellik üzerine yaptığı amansız vurgudan sakınmaya bakıyorlar; çünkü göründüğü kadarıyla düşünümsellik kendine-görünmezliğin dermanı olarak kendi kendini görmenin ötesine geçemiyor. Şayet peşinde olduğunuz başka tür bir dünya ve dünyevilik ise, söz konusu illet de derman da sonuçta aynı şey gibi duracaktır. Kırınım, fark örüntülerinin üretimi, ihtiyaç duyulan çalışma için düşünümsellikten daha iyi bir metafor olabilir.

Latour, Oz Büyücüsü'nü kendini bilimsel temsil teknolojisinin can damarı olarak görmeye zorlamakla genelde meslektaşları kadar ilgili değildir. Latour, yapım-aşamasındaki-bilimin eylemini takip etmek ister. Ancak aksine, bu projede kahramanca eylemin yapısı –hem bilim anlatısında hem de bilim çalışmaları araştırmacısının söyleminde– pekiştirilmiş olur. *Eylem Halinde Bilim*'in Latour'u

18. Peçe, teknobilim de dahil olmak üzere Şarkiyatçı temsil sistemlerinin ana epistemolojik unsurudur. Peçenin numarası, ardında bir şey olduğunu vaat etmesidir. Peçe, bulunan şeyden çok arayışın değerini garanti eder. Bilim söylemi açısından can alıcı olan metaforik keşif sistemi, keşfedilmek üzere saklanmış şeylerin varlığına bağlıdır. Direniş olmadan, kahramanın kararlılığı ve erdemi sınanmadan bilimde büyük buluşlar nasıl yapılabilir? Kâşif bir kahramandır – teknobilim anlatılarındaki epistemolojik yiğitliğin bir veçhesi de budur. Bkz. Yeğenoğlu (1993). Feminist anlatıbilimciler, bu meseleler üzerinde çok çalışmışlardır. Bilim çalışmaları araştırmacıları, feminist ve sömürgecilik sonrası anlatıbilimi ve sinema kuramı üzerinde biraz daha vakit harcasalar iyi olacak.

için teknobilim savaştır, dünyalar yaratan ve bozan demiurgostur.[19] Latour, savının figürü olarak hem önünü hem arkasını görerek şeylerin başlangıçlarına hâkim olan iki yüzlü Roma tanrısı Janus'u alıyor ve yapım-aşamasındaki-bilim olarak daha genç yüzü kayırıyor. Janus, cennet kapısının bekçisidir ve Roma Forumu'nda tapınağının kapıları savaş zamanları hep açık, barış zamanları hep kapalıydı. Savaş, dünyaların büyük yaratıcısı ve yıkıcısıdır, zamanın eril doğumu için bir rahimdir. Yapım-aşamasındaki-bilimde eylem, güç denemeleri ve başarılardır her daim, müttefikler çekmek, zorlama müttefiklerin gücü ve sayısı nispetinde dünyalar dövmektir. Bütün eylemler kavgacıdır; yaratıcı soyutlama hem soluk kesicidir hem de hissizleştirici bir uzlaşımsallıktadır. Bir temsilin tutup tutmadığına karar verecek olan, güç denemeleridir. Nokta. Yarışta tutunabilmek için ya yüksek bahisli kuvvet denemelerinden galip çıkabilecek bir karşı-laboratuvarınız olacak ya da dünyalar yaratma rüyasını unutmak zorunda kalacaksınız. Zaferler ve performanslar, yeni ufuklar açan bu kitapta taslağı çizilen eylemlerdir. "Denemelerin listesi bir şey haline gelir; kelimenin gerçek anlamıyla, şeyleşir" (Latour 1987: 92).

Bu güçlü mecaz sistemi içinden çıkması zor bir durum yaratır. *Eylem Halinde Bilim*, amansız, yinelemeli mimesisle işler. Anlatılan öykü, aynı öykü tarafından anlatılır. Çalışılan nesneyle çalışma yöntemi birbirini taklit eder. Analizi yapanla analiz edilen hep aynı şeyi yaparlar ve okur da oyunun içine çekilir. Hayal edilen tek oyundur bu. Kitabın amacı, "tartışmaları takip edip bilimcilere sonuna kadar eşlik ederek ve yapım-aşamasındaki-bilimden yavaş yavaş koparak bilime dışarıdan sızmaktır" (Latour 1987: 15). Okura, hem bilimcinin hem sahte bilim çalışmaları araştırmacısının asker topla-

19. Yazarın bir kurgu, bir konum ve yüklenmiş bir işlev olduğunu hatırlayın. Ve yazının dinamik olduğunu da; konumlar değişir ne de olsa. *Eylem Halinde Bilim*'dekinden çok daha zengin mecazi alet takımları sunan –bazılarının baskısı kalmamışsa da– başka Latour'lar da var. Latour; Woolgar ve başka birkaç akademisyen gibi, özellikle 1990'ların ortasında yazdıklarında ve söylediklerinde, 1980'lerdeki kendi retorik ve araştırma stratejilerinin eleştirisi de dahil olmak üzere feminist bilim çalışmalarına ciddi, savunmaya geçmeyen bir ilgi gösterir. Bu metinde *Eylem Halinde Bilim*'e odaklanıyorum çünkü bilim çalışmalarıyla uğraşan herkesin elindeydi bu kitap. Ancak bkz. Woolgar (haz., 1995); Latour (1996).

mak için çevirdiği dolaplara nasıl direneceği öğretilir. Ödül, labirentte kalakalmak yerine teknobilim alanından muzaffer olarak, en güçlü öyküyle çıkmaktır. Steven Shapin'in kitapla ilgili eleştirisine gladyatör selamıyla başlaması boşuna değildir: "Ave, Bruno, morituri te salutant" (1988: 533).

Anlayacağınız, 1980'lerin sonunda anaakım bilim çalışmalarındaki en iyi bazı araştırmaların bakış açısından "doğa", pek çok açıdan Boyle için olacağından çok daha fazla, kahramanın üstün başarısı haline gelmiştir. Öncelikle, doğa maddileşmiş fantazidir, katılığı kendine-görünmez temsilci tarafından güvence altına alman bir yansıtmadır. Felsefi realizmin iddialarının ve bedensiz bilimsel nesnellik ideolojilerinin tongasına düşmesek bile, bu figürün maskesini düşürdüğümüzde en başından beri bir yansıtmadan ibaret olan doğaya "geri dönmeye" korkarız. Yansıtma yine de, erkeksi bilgi öznelerini tehdit eden tehlikeli bir dişi olarak mecazen iş görür. İkinci olarak, başka tür bir doğa, güç denemelerinin sonucu ve aynı zamanda kahramanın eylemlerinin bir meyvesi olarak karşımıza çıkar. Son olarak, araştırmacı da, bilimci-kahraman misali, savaşçı gibi çalışmalı, insan olsunlar ya da olmasınlar hasımlarının gücünü sınamalı, müttefikleri arasındaki bağları kuvvetlendirmelidir. Bütün bunların bu denli kendi kendine yeter oluşu hayret vericidir. Bütün dünyanın Aynı'nın kutsal suretinde olduğu yok-kültürün kültürünün kendi kendine yeten kudretidir bu. Bu anlatı yapısı, Avrupa'nın kendi başına, kendi içinden geliştiğine dair kudretli modern öykünün tam kalbinde yer alır.

Erkekçe tevazuya olan bağlılığın bu denli pekişmesini nasıl izah edeceğiz? İki izah önerim var. Birincisi, özellikle feminist, sömürgecilik sonrası ve çokkültürlü muhalif kuramdan gelen göstergeselden, görsel kültürden ve anlatı pratiği anlayışından yararlanmayan pek çok bilim çalışmaları araştırmacısı, kendi temel anlatılarını ve mecazlarını yeterince incelemiyorlar. Özellikle, Batı felsefesinin ve biliminin çok derinlerinde yatan "erkeğin kendi kendini doğurması", "erkeğin üreme organı olarak savaş" ve "kendi kendinden kökenlenmenin optiği" anlatıları, başka pek çok şey verimli şekilde gözden geçirilmişken, yerli yerinde kalmıştır. İkinci olarak, Latour gibi pek çok bilim çalışmaları araştırmacısı, doğayı açıklamak için topluma ya da toplumu açıklamak için doğaya başvurmaya oldukça

enerjik bir biçimde karşı çıkarken, bilimsel bilgiyle ilgili öteki eylem anlatılarını, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf gibi önceden kurulmuş toplumsal kategorilere bildik eski yollardan başvuran işlevselci izahlarla karıştırmıştır. Ya bilim ve teknoloji üzerine ırkçılık karşıtı, feminist kültürel çalışmalar yapan eleştirel araştırmacılar, *bizatihi teknobilim üretiminin kurucu pratikleri yoluyla* ırksal biçimlenim, yapım-aşamasındaki-toplumsal-cinsiyet, sınıf oluşumu ve cinselliğin söylemsel üretimi konusunda yeterince açık olmamışlardır ya da bilim çalışmaları araştırmacıları bunları okumuyor veya dinlemiyordur – ya da ikisi birden. Muhalif eleştirel kuramcı için hem olgular hem de tanıklar teknobilimsel pratikler olan karşılaşmalarda oluşur. Teknobilimin özneleri de nesneleri de, bazıları konum itibariyle küresel olan, özgül, konumlu pratiklerin potasında dövülür ve damgalanırlar. Ateşin hararetinde, özneler ve nesneler düzenli olarak kaynaşırlar. Anaakım ve muhalif bilim çalışmaları araştırmacılarının birbirlerinin çalışmalarına eğilme konusunda gösterdikleri başarısızlığa bir son verme vakti geldi de geçiyor bile. Tevazu göstermeyerek, buradaki başarısızlığın simetrik olmadığını düşündüğümü belirtmeliyim.

İzin verirseniz, somut olgulara güvenilir şekilde tanıklık edebilen figürler üzerine yaptığım bu akıl yürütmeyi, mütevazı tanığı kendi kendinin farkında, hesap sorulabilir, ırkçılık karşıtı bir Dişi-Adam, erken modern *haec vir* ve *hic mulier*'in yirminci yüzyılın sonlarında sayıları hızla artan, medeni olmayan çocuklarından biri olacak şekilde teknobilimsel pratiğin ocağında oluşturmak için şimdi nasıl yoldan çıkarmak gerektiğini sorarak sonlandıracağım. Latour gibi, feminist bilim felsefecisi Sandra Harding de güçle ilgilenir ama başka bir tür güçle ve başka bir öyküde. Harding (1992), olgusal bilgi oluşturmanın Boyle'dan miras kalan yazınsal, toplumsal ve maddi teknolojilerle yenilenen gevşek standartlarının yerine geçecek "güçlü nesnellik" dediği şey lehinde bir sav geliştirir. "Bağımsızlığı" neyin oluşturduğunun gözden geçirilmesi esastır. "Daha güçlü, daha uygun bir nesnellik anlayışı, sadece bir bilimsel cemaatin mensupları arasında farklılık gösteren toplumsal değerlerin değil, belirli bir araştırma sürecini şekillendiren bütün toplumsal değerlerin sistematik olarak incelenmesiyle mümkündür. Bilimsel bilgi iddialarının "bilenleri" olarak kavramsallaştırılması gerekenler

toplumsal cemaatlerdir, bireyler ya da 'hiç kimse' değil. Kültürün geneline yayılmış olup bilimsel süreçler dahilinde eleştirel olarak incelenmeden kalan inançlar, hipotezlerin lehlerinde ya da aleyhlerinde iş gören kanıtlar olup çıkarlar" (Harding 1993: 18).

Harding, güvenilir bilimsel bilgi üretimi için en ağır ölçütleri karşılamaya en elverişli şeyin, beraberlerinde getirdikleri eleştirel düşünümsellikle demokrasiyi geliştiren projeler ile sorular olduğunu iddia eder. En iyimser ifadeyle muğlak kanıtlar ışığında duyulan bir umuttur bu. Ancak pratik çalışmayla gerçeklik kazandırılabilecek bir umuttur. Bu türden bir emek, toplumsal cinsiyet, ırk, ulus, tür ve sınıf dediğimiz ilişkileri öngörülemeyen şekillerde yeniden oluştururdu. Bu türden elden geçirilmiş göstergesel, teknik ve toplumsal pratiğe, Deborah Heath'in üzerinde etnografik çalışma yaptığı moleküler biyoloji alanında bilgi oluşturma ölçütlerindeki umut verici değişimler için kullandığı terimden hareketle, "mütevazı müdahaleler" (1997) adını verebiliriz.

Dolayısıyla, bilimin her düzeydeki konumlu pratiklerin sonucu olduğuna katılan Harding, düşünümselliğin, mütevazı tanıkların geliştirmesi gereken bir erdem olduğu konusunda Woolgar'la aynı fikirdedir. Ama onun düşünümsellik anlayışı benim kırınım anlayışıma ve Heath'in mütevazı müdahaleler anlayışına, Woolgar'ın güçlü bilgi iddialarına karşı gösterdiği şiddetli dirence olduğundan daha yakındır. Mesele, dünyada bir şeyler değiştirmek, bazı yaşam biçimleriyle şansımızı denemek, bazılarınaysa bulaşmamaktır. Bunu yapmak için işin içinde olmak, saydam ve temiz değil, sonlu ve kirli olmak gerekir. Özne konumları ve bu konumları mesken tutma biçimleri oluşturmak da dahil olmak üzere bilgi üretim teknolojileri sonuna kadar görünür kılınıp eleştirel müdahaleye açık hale getirilmelidir. Harding de Latour gibi, yapım-aşamasındaki-bilime bağlıdır. Ancak *Eylem Halinde Bilim*'in Latour'undan farklı olarak, katmanlaşmış eşitsizlik sistemlerini meydana getiren ve yeniden üreten –ve ırkın, cinsiyetin ve sınıfın sürekli değişen, tarihsel olarak özgül, imli bedenlerinde ortaya çıkan– kurulmuş ve kurucu pratikleri önceden biçimlenmiş, işlevselci kategorilerle karıştırmaz. Ara sıra başvurduğu makrososyoloji terminolojisine ve toplumsal olanı açıklığı kendinden menkul bir şey olarak almasına katılmıyorum. Ama temel savının, bilim çalışmalarında başka türden bir güçlü

program kurmak için esas teşkil ettiğini düşünüyorum; yani hem bilginin kaynağı ve hedefi olan insanlar ve konumlar hakkında bilgi edinmeye, hem de edinilen bilginin statüsünü enine boyuna incelemeye adanmış, azimli bir simetri projesinden geri durmayacak bir program kurmak için.

Eleştirel düşünümsellik, ya da güçlü nesnellik, farklı yaşam ve ölüm şanslarını bünyesinde barındıran bilgiler oluşturmaya dönük dünya-yaratma pratiklerinden paçayı kurtarmaya çalışmaz. Eleştirel düşünümselliğin, kırınımın, konumlu bilgilerin, mütevazı müdahalelerin ya da güçlü nesnelliğin "paçayı kurtardığı", sadece bir yandan yok-kültürün aşkın kültürünün iki yüzlü, kendisiyle özdeş tanrısı, öte yandan da angaje yorumlamanın daimi sonluluğundan muaf özneler ve nesnelerdir. Teknobilim denen pratiğin hiçbir katmanı, konum ve konumla(n)maya dair eleştirel yorum ve soruşturma teknolojilerinin menzili dışında değildir; eklemlenme, bedenlilik ve ölümlülük halidir bu. Teknik olan ile politik olan; soyut olan ile somut olan, ön plan ile arka plan, metin ile bağlam ve özne ile nesne gibidir. Katie King'in (1993) Gregory Bateson'un izinden giderek bize hatırlattığı gibi, bunlar ontolojik farka değil, örüntüye dair meselelerdir. Terimler birbirlerinin içlerine geçer; dünyaya dair temel tek şeyin –ilişkiselliğin– sürekli yer değiştiren tortularıdır bunlar. İlginçtir, dünyaya gömülü ilişkisellik, görecilikten de aşkınlıktan da korunmanın en iyi yoludur. Her şey dünyasıyla birlikte çıkageldiği için bu dünyaları bilmek can alıcı önemdedir. Teknik olan ile politik olan arasındaki duvarın her ne pahasına olursa olsun ayakta tutulduğu ve yorumun bir tarafa, olguların diğer tarafa atandığı yok-kültürün kültürünün bakış açısından bakıldığı sürece bu dünyalar araştırılamaz. Güçlü nesnellik, bilgi üreten pratiklerin hem öznelerinin hem nesnelerinin konumlanması gerektiği hususunda ısrarcıdır. Konumlama, sıfatların listelenmesi ya da ırk, cinsiyet ve sınıf gibi yaftaların tayini değildir. Konumlama, bağlamından çıkarmanın soyutluğunun tersi olan somutluk da değildir. Konumlama, ön plan ile arka planın, metin ile bağlamın, her zaman kısmi, her zaman sonlu, her zaman gergin olup eleştirel soruşturmayı oluşturan oyunudur. Her şeyden öte konumlama, apaçık ya da saydam değildir.

Konumlama, bazı dünyalardan *yana* olup bazılarından olmama anlamında her zaman kısmi ve yanlıdır. Güçlü nesnelliğin bu kirle-

tici ölçütünden kurtulmanın bir yolu yoktur. Sosyolog ve etnograf Susan Leigh Star (1991), taraf alma meselesini, bilim çalışmaları araştırmacılarının, Harding'in daha geleneksel felsefi söz dağarcığına nazaran muhtemelen daha iyi duyabileceği bir şekilde ele alır. Star, teknobilimsel eylemin önemli bir kısmını oluşturan katılımlarda ve ittifak oluşumlarında bazı kimselerden ya da başka faillerden yana taraf alma meselesiyle ilgilenir. Çıkış noktası, standarda uymama travması yaşayanların bakış açısından mümkün olan bir tanıklık türüne ayrıcalık tanıyan, feminist ve simgesel etkileşimci soruşturma tarzlarıdır. Standarda uymamak, çelişkili bir bileşim olan mat saydamlığın ya da görünmezliğin başka bir türüdür: Star, bunun daha iyi bir mütevazı tanıklığa imkân sağlayıp sağlamadığına bakmak istiyor. Bir standarda uygun olmamak, bu standardın bulunmadığı bir dünyada var olmakla aynı şey değildir. Bağımsızlık ya da iktidar konumlarından kaynaklanan çoğulluktan ziyade, şiddete maruz kalmaktan, muktedir bir normun dışında kalmaktan kaynaklanandan hareket ettiği için Star, işe ucubeden, temiz ve hafif benlikten sürülmüş olandan başlamaya mecbur kalıyor. Ve dolayısıyla "teknolojik iktidarın tacizinden en çok çekenlerin sesleri, analitik açıdan en güçlü olanlardır" diye düşünüyor (Star 1991: 30).

Star'ın soğanlara olan sinir bozucu, geçmek bilmeyen alerjisi ve restoranlarda hizmet veren kimseleri böylesi bir durumun gerçek olduğuna ikna etmenin manidar güçlüğü, onun standartlaştırma sorusuna anlatısal giriş noktası oluyor.* Bilimde ve teknolojide iktidar sorusuna yönelik olarak Star, standartların nasıl bazılarının işini kolaylaştırırken ötekilere görünmez işler çıkardığına ve bazıları için sağlamlaştırılmış kimliklerin ötekiler için nasıl marjinalleşmiş konumlar ürettiğine bakıyor. "Siborg" bakış açısı dediği bir bakış açısını benimsiyor Star: Onun "siborg"u, "kategorilerin arasında kalıp yine de onlarla ilişki içinde" olunduğunda, "standartlaştırılmış teknolojilerle yerel deneyim arasındaki ilişki"dir (39).

Star, "işe insan olanla insan olmayanın birbirine karışmasını kutlayarak başlamaktansa, *cui bono* [kimin yararına] sorusuyla başlamanın hem analitik olarak daha ilgi çekici hem de politik olarak da-

* Soğan, bol katmanlı yapısıyla bilimi andırdığı için Haraway'in gözde metaforlarmdandır. –*ç.n.*



Resim 1. Binyılın Çocukları, Lynn Randolph, yağlıboya, 58" x 72", 1992.

Karnında pis pis sırıtan bir yüz maskesi olan bir palyaço-iblisin dans ederek alay ettiği iki kız, enselerinde sırtlanlar, alevler içindeki Houston şehrinin dışında, petrolle kirlenmiş bir nehir kolunun kıyısında alev alev yanan yerin üzerinde diz çöküp birbirlerine sarılmışlar. Bu binyılın çocukları yüzlerini izleyiciye dönerek bu gezegende hâlâ bir gelecek olup olamayacağını soruyorlar. Dallarına akbabaların tünediği mahvolmuş bir ağacın kökleri, sıçrayarak dans eden iblisin kuş ayaklarını taklit etmekte – iblisin karnında George Bush'un portresi var. Nükleer bir reaktörün dumanlı bacaları arkalarda belli belirsiz seçilirken bir bombardıman uçağı, yıldırımlarla dağlanan gökyüzünden yere doğru pike yapıyor. Kırmızıların, siyahların ve kamçı darbelerini hatırlatan fırça darbelerinden çıkan sarıların baskın olduğu tuval, çocukların sepya tenleri ve pastel kıyafetleriyle henüz yanmamış çalıların yeşiliyle rahatlıyor. Yanı başlarında minimini koruyucu melekleriyle, kızlar metanet içinde sapasağlamlar. Bu ciddi bakışlı çocuklar daha yok olmadılar ama dünyanın içine çekildiği kıyamet onları da tehdit ediyor. Gerçek ile kâbus arasındaki, sadece korkunç bir olasılık olan çıkışsız bir geleceksizlik ile bugün de şiddetli bir gerçeklik teşkil eden yüzlerce milyon çocuğun mahvolmuş geleceği arasındaki tehlikeli sınır bölgelerindeler. Tanıklıkları, izleyiciyi binyılın hem öyküleri hem de gerçeklikleri için hesap vermeye çağıran çocuklardır bunlar.

ha adil olduğunu" düşünüyor (43). Kategorik karşıtların birbiri içine göçüp göçmediğini sorgulamadan, meydana gelen kuvvet alanlarında kimin ölüp kimin kaldığıyla ilgileniyor. Bazılarının "kamusal" istikrarı, ötekilerin "özel" ıstırabıdır; bazılarının kendine-görünmezliği, ötekilerin kamusal görünmezliği pahasına olur. Dünyadaki uzlaşımsal olarak belirlenen olgular tarafından üzerleri örtülür. Bense bu türden gizlemelerin, standart olmayanın dünyayı nasıl deneyimlediğini adlandırmaya yönelik "toplumsal cinsiyet", "ırk", "sınıf" ve diğer hantal kategorik teşebbüslerin gramatik yapısını açığa çıkardığını düşünüyorum; ki ne olursa olsun standartlaştırma teknolojileri ve ötekilerin uyum sağlama kolaylığı açısından can alıcı önemdedirler bunlar.

Star'ın anlatısında, hepimiz pek çok uğraş topluluğunun mensuplarıyız. Çoğulluk, standartlaştırma meselesi söz konusu olduğunda işin içindedir ve kimse bütün uğraş topluluklarında birden standart ya da uygunsuz değildir. Bazı standartlaştırma türleri diğerlerinden daha mühimse de bütün biçimler, uyanlar kadar uymayanları da üreterek iş görür. Star'ın ucubelerinin bakış açısından teknobilim üzerine yapılacak bir soruşturma, illaki kimin uymadığı üzerine odaklanmaz; odak, daha ziyade, bu türden uygunsuzluk konumlarını var edip idame ettiren olumsal maddi-göstergesel eklemle(n)meler üzerinedir. Star'ın ucubeleri aynı zamanda, bir bilgi-üretim rejiminde, bazıları izlerken bazılarının mütevazı tanık olmasının ne kadar masraflı olduğunu ve bunun bedelini kimin ödediğini pek de nazik olmayan bir şekilde sorarlar. Ve bir ortamdaki ucubeler, diğerinde normları koyanlardır; masumiyet ve saydamlık, feminist mütevazı tanıklar için kullanılır değildir.

İkili görme, teknobilimin özne ve nesne yapım süreçlerinin kalbinde yatan iktidar ilişkilerini ve standartları soruşturmak için can alıcı bir önem taşır. Nereden başlanacağı ve neye dayanılacağı soruları, "iktidarın, *kimin* metaforunun dünyayı çekip çevirdiğiyle ilgili olduğu" bir dünyadaki temel sorulardır (Star 1991: 52). Metaforlar, araç ve mecazdır. Mesele, elle tutulur bir gerçeklik olarak, başka türlü olmuş olabileceğimizi ve bunun hâlâ mümkün olduğunu hatırlamayı öğrenmektir. Soğanlara duyulan alerji, neyin bilgi sayılacağını belirleyen dışlama aygıtlarıyla kendi suçortaklığını unutmaya yönelik akademik ayartı için can sıkıcı, rahatsız edici bir mecazdır.

Humma, bulantı ya da kurdeşen, yeri geldiğinde yerel bilgileri takdir etmek için iyi birer vesile olabilir.

Böylece, bilim anlatısındaki mütevazı tanık figürünü gündeme getirdiğim bu bölümü, dünyadaki olguları belirlemekte kullanılan teknolojilerin, teknik olan ile politik olanın yeni bir düzenlemeye sokulabilmesi için yeniden inşa edilmesi ve böylece mümkün, yaşanabilir dünyalar meselesinin en iyi bilimimizin tam kalbinde görünür hale gelebilmesi ümidiyle bitiriyorum.

İKİNCİ BİNYIL

> Kesin olarak bilmeseler de dansların iyiden iyiye nahoşlaştığından şüpheleniyorlardı çünkü Tanrı'nın Kendisini ilam etmeyi bekleyerek geçirdiği her mevsim müzik daha da kötüleşiyordu.
>
> Toni Morrison, *Jazz* (1992)

> Anlatısal bir Leviathan yazmadım. Gerçekten bir tane daha istiyor muydunuz?
>
> Sharon Traweek, "Border Crossings" (1992)

Binyılcı bir perspektiften bakıldığında işler her daim kötüye gitmekteymiş gibi görünür.* Çürümenin kanıtları coşturucu ve harekete geçiricidir. Gariptir, yaklaşmakta olan felakete inanmak, kurtuluş ister kutsal ya da dünyevi vahiyden, ister devrim, büyük bilimsel buluşlar ya da dini esrime üzerinden beklensin, selamete imanın bir parçasıdır. Örneğin, benim gibi radikal bilim aktivistleri için, hayatın akışının kapitalist metalaştırılışı sürekli olarak meşum bir şekilde ilerlemektedir; giderek nahoşlaşan teknobilimsel tahakkümün delilleriyle doludur etraf. Acil bir durum her daim kendini hissettirir, bize dönüştürücü bir politikaya ihtiyaç duyduğumuzu hatırlatır. İkizlerim, yani bilim kilisesinin hakiki müminleri içinse eli kula-

* Binyılcılık (Millenarianism): İsa'nın dünyada hüküm süreceği, tam bir sulh ve saadet devri olacak bir Hıristiyan binyılı yaşanacağı inancı. Daha genel olarak, tüm toplumu ya da insanlığı köklü olarak dönüştürecek bir olayın yaklaşmakta olduğu inancı. –*ç.n.*

ğındaki bu belanın onlara vaat edilmiş bir dermanı her zaman mevcuttur. Bu vaat, onların, pratik uzmanlık alanlarının dışında dahi, hatta özellikle uzmanlık alanları dışında, bilimci olarak sahip oldukları kutsal statüyü haklılaştırır. Nitekim, teknobilimin başlıca toplumsal etkisi, onun bu *vaadinden* ileri gelir muhtemelen. Bu göz alıcı vaat, yok-kültürün kültürü dahilinde bilimsel akılcılığın ve modern ilerlemenin aldatıcı şekilde ölçülü ve temkinli pozunun öteki yüzüdür. Uysal atomdan sınırsız temiz enerji üretme, salt insani olanı geride bırakacak yapay zekâ yaratma, içerideki ya da dışarıdaki düşmandan koruyacak delinmez bir kalkan inşa etme, yaşlanmanın önüne geçme... Bütün bunların hayata geçirilip geçirilemeyeceği, önem bakımından, sürekli olarak hayret verici vaatlerin zaman kuşağında yaşamanın yanına bile yaklaşamaz. Bütün bu hayalleri sıradan yaşama geçirmenin imkânsızlığı vaadin kudretine içkindir. Felaketten ışıltılı bir umut ve dipsiz bir umutsuzluk filizlenir ama benim karnım bu ikisine de tok. Nihai tehdit ve vaatlerin kronotopunda yaşamanın bedelini ziyadesiyle ödüyoruz.

Kronotop düzanlamıyla konu(m)sal [*topical*] zaman ya da zamansallığın üzerinden örgütlendiği bir *topos* anlamına gelir. Konu(m), bir basmakalıp, ortak yer, retorik bir mahaldir. Hem yer hem mekân gibi zaman da asla "düzanlamında", öylece orada değildir; *chronos*, Bahtin'in (1981) zamansallığı örgütleyen bir figür olarak kronotop kavramında verimli şekillerde kuramsallaştırdığı gibi, her zaman *topos* ile iç içedir. Zaman ve mekân, Yeni Dünya Düzeni A.Ş. olsun, İkinci Binyıl olsun ya da modern dünya olsun, bütünsellik iddialarının hepsinin bedensel/mekânsal/zamansal bir örgütlenmeyi dayatma mücadelelerine bağlı olan hesaplı ideolojik hamleler olduğunu gösteren değişken ilişkiler dahilinde birbirlerini örgütler. Bahtin'in kavramı bizi, insanların birbirlerini gerçekliklerine kaydetmelerini sağlayan kültürel gönderme sistemlerinin olumsallığına, kesifliğine, eşitsizliğine, kıyaslanamazlığına ve dinamizmine girmeye iter. Nihai tehditler ve vaatlerle dolup taşan, baştan aşağı mahşeri ve komik bir ton taşıyan gen de, bilgisayar da, Mutevazi_Tanik @Ikinci_Binyil boyunca kronotop olarak iş görür.

Anlayacağınız, bu kadar maliyetli de olsa İkinci Binyıl bu kitabın zaman-mekân makinesidir; mütevazı tanığı, DişiAdam'ı, OnkoFare'yi ortak bir öyküde tedavüle sokan makinedir bu. Hava pom-

pasının kendisi de benim bu mekanik-binyılcı adresimle yakından ilgili bir kronotoptur. Her iki makine de, yeni temellere dair binyılcı umutlarla alakalı bir anlatısal zaman-mekân çerçevesiyle ilişkilidir. Hava pompası, Bilim Devrimi tiyatrosunda bir aktördü. Aygıtın medeni/sivil meselelerdeki kudretli failliği ve tanıklık etme kabiliyeti, çalışmasını izlemiş ve onu çalıştırmakla uğraşmış pek çok insanın failliğini geride bırakmıştır. Sonraki yüzyıllarda hava pompasının ve zürriyetinin failliğine yakın bir faillik atfedilebilen insanlarsa, kendilerini pompanın vantriloğu olarak göstermek durumunda kalmışlardır. Öznellikleri nesnellikleri haline gelmek zorundaydı, makinelerle yakın akrabalıkları bunu güvenceye alıyordu. Yokkültürün kültürünü mesken tutan bu mütevazı tanıklar, saydam sözcülerdi, olgu olarak ete kemiğe bürünen nesnel sözü aktaran katıksız aracılardı. Somut olguların, kendilerine-görünmeyen tanıkları, yeni dünyanın nesnelliğinin garantörleriydiler. Bilim Devrimi'nin anlatı çerçeveleri, öznelerle nesneleri dramatik geçmişlere, şimdilere ve geleceklere yerleştiren bir tür zaman makinesidir.

Deneysel yaşam biçiminde öznelerle nesnelerin düzenli bir şekilde ayrıldığına inanmak modernliğin ayırt edici özelliklerinden biriyse şayet, İkinci Binyıl'ın sonunda dünyayı mesken tutan varlıklarda öznelerle nesnelerin birbirleri içine göçmesi –ve bu içe göçmenin hem teknik hem de popüler kültürde yaygın tanımlığa ulaşması– başka bir tarihsel konfigürasyonun ayırt edici özellikleridir. Bu konfigürasyonu pek çokları "postmodern" olarak nitelendirdi. Mevcut durum için "postmodern" yerine "metamodern"i öneren Paul Rabinow'un (1992b) "postmodern" yaftasını reddetmesinin başlıca nedenleri şunlardır: (1) Modern epistemenin Foucault'ya göre üç ekseni –yaşam, emek ve dil– mevcut bilgi-iktidar konfigürasyonlarında hâlâ iş başındadır; ve (2) postmodernizmin belirtilerinden biri olduğu söylenen üst-anlatıların çöküşü, teknobilim ya da ulusaşırı kapitalizm söz konusu olduğunda geçerli değildir. Rabinow, bu iki nokta konusunda haklı olmasına haklı da öznelerle nesnelerin, kültürle doğanın başta günümüz biyoteknolojisi ile iletişim ve bilgisayar bilimleri olmak üzere teknobilimin öncü disiplinlerindeki sapma alanlarında içe göçmesine bana göre yeterince önem vermiyor. Harikulade bir siborg geçidine sahne olan bu içe göçme, öznelerle nesneler arasına Boyle tarafından dikilip Kant tarafından

güçlendirilen güvenlik kordonundan farklıdır. Mesele sadece, şimdilerde pek çok bilim çalışması araştırmacısının buradaki önceliğini unutmuş olmasına rağmen, geçen yüzyılda en kuvvetli şekilde Marx'ın üzerinde durduğu o içgörü uyarınca, nesnelerin ve doğanın emekle dolu olduğunun görülmesi değildir. Daha çok şeye gebe bir şekilde denebilir ki teknobilimin rahminde olduğu kadar oradan çıkmış bilim çalışmalarında da insanlarla insan olmayanlardan, makinelerle organizmalardan, öznelerle nesnelerden oluşmuş kimeralar, gezginlerin dünyanın pek çok yerine varmak için geçmek zorunda oldukları geçiş noktalarıdır, cisimlenmeler ve eklemlenmelerdir. Çip, gen, bomba, cenin, tohum, beyin, ekosistem ve veritabanı, çağdaş gezginleri çağdaş dünyalara döken solucan delikleridir. Bu kimeralar, hava pompası uzak atalarından biri olsa da, pompanın yakın akrabaları değillerdir.

Buna karşılık çip, gen, bomba, cenin, tohum, beyin, ekosistem ve veritabanı, OnkoFare™'ye daha çok benzer. Ve somut olgulara tanıklık edenler de, Boyle'un mütevazı adamından çok DişiAdam©'a benzerler. Birbirleriyle karşılaştırılıp akrabalıklarını keşfetmeleri sağlanacağından, bu genetik olarak garip, eğilip bükülmüş, tescilli varlıklarla yakın zamanda tanışacağız. Bruno Latour (1993), insanlarla insan olmayan varlıklardan oluşan ilginç kimeraların içinde büyüdüğü karınları ifade etmek için *amodern* nosyonunu önermiştir. Ama yirminci yüzyılın sonlarında Boyle'un pratiğiyle bu kadar çok devamlılık görmesi pek benim zevkime göre değil. Erken modern Avrupalıların ve zürriyetlerinin anladığı haliyle "modernlik" denen tarihsel konfigürasyona uygun doğa-toplum ayrımlarını tesis eden kurucu düzenlemelerden alabildiğine farklı bir şeyler olup bitmekte bence; ve yakın tarihli teknobilim de bu farklılığın tam kalbinde yer alıyor. Bu farklılığı adlandırmak yerine –postmodern, metamodern, amodern, geç modern, hipermodern ya da basitçe bildik Wonder Bread* modern demek yerine– şeyleri ağ içine yerleştirmesi için okura parolavari bir e-posta adresi veriyorum.

Ama e-posta adresime masum bir ad koymadığım da çok açık. Hıristiyan realizminin itibarsız tarihine ve figürasyon pratiklerine atıfta bulunuyorum; ve bazıları Hıristiyan olmasalar da Hıristiyan

* Wonder Bread: ABD'deki ünlü bir ekmek markası. –*ç.n.*

realizminin pratiklerini miras alan kimselerce sürdürülen felaket-ve-selamete dair kıyamet öyküleriyle olan sevgi/nefret ilişkisine atıfta bulunuyorum. Soğana alerjik olup yemeğe McDonald's'a giden insanlar gibi, bu öyküye uyalım ya da uymayalım İkinci Binyıl'ın anıştırdığı maddi-göstergesel ölçü sistemi dahilinde yaşamaya zorlanıyoruz kısmen de olsa. Erich Auerbach'ın *Mimesis*'teki (1953) savlarını izleyerek figürlerin kudretli, bedenli –hatta vücuda gelmiş– kurgular olduklarını ve tamamlanmaya, bir selamet tarihinde anlamı kurtarıp onaran bir sona ulaşmaya meyleden bir öyküde insanları bir araya getirdiklerini düşünüyorum. Yaralanmadan sonra, felaketten sonra tamamlanma, doyum zamanı gelir, en azından seçilmişler için; Tanrı'nın günah keçisi bu kadarını vaat etmiştir. ABD'de günümüz teknobiliminin –seküler realizmin uzlaşımlarına uysun diye üzerinde birazcık değişiklik yapılmışsa da– bu tarz öyküler üretmekle son derece meşgul olduğunu düşünüyorum.

Bu anlamda mevcut biyoteknik anlatılarda "insan genomu", insan doğasının tamama ereceğini ve onarılacağını vaat eden bir selamet dramasındaki figür olarak iş görür. İnsanın 46 kromozomundaki bütün genlerin haritasını çıkarıp sıralama hedefi güden İnsan Genomu Projesi'yle ilgili olarak popüler ve resmi bilim medyasında çıkan makalelerin, kitapların ve televizyon programlarının başlıklarından oluşan şu kısa listeye semptomatik bir örnek olarak göz atalım: "Hayat Kitabını Okurken Uyuya Kalmak", "Kutsal Genom Sandığı", "Gen Görüntüleme: Bedenimizin Geleceğinin Haritasını Çıkarma Şansı", "Yaradılış, Devam Filmi", "James Watson Kutsal Kâse'nin Peşinde", "İnsan Olma Rehberi", "Hamurumuzdaki Parmak İzleri", "Başlangıçta Genom Vardı", "Genom Projesinin Kalbindeki Kurtçuk", "Genetik ve İlahiyat: Birbirlerini Tamamlıyorlar mı?", "Büyük Girişim – Hedef: Kendimiz", "Genom İnisiyatifi: 'İnsan' Nasıl Yazılır?", "İnsanın Taslağı", *Kodların Kodu*, *Gen Rüyaları*, *Kuşak Oyunları*, *Kodun Haritasını Çıkarmak*, *Genom* ve son olarak, BBC ve NOVA televizyonunda yayınlanan "Hayat Kitabının Kodunu Kırmak". Genler biraz biyoteknolojinin Komünyonu gibidir. Bu içgörü belki de genetiğiyle oynanmış gıdalara karşı daha hürmetkâr olmama yarar.

Mütevazı tanıklarımı geleneksel bir binyılcı makineye yerleştirmenin bir uzantısı da eli kulağındaki felaketlerin zamanını hatırlat-



maktır. Teknik ve popüler teknobilim kültürlerinde bu türden felaket anlatılarından bolca bulunabilir. İkinci Binyıl'ın zaman makinesi nükleer yıkımla, küresel ekonomik çöküşle, tüm gezegene yayılan salgın hastalıklarla, çevre afetleriyle, çocuklarına bakıp büyüten ailelerin sonunun gelmesiyle, insan genomunun "ortak alanlarının" özel mülkiyete alınmasıyla ve teknolojinin yol açtığı doğa tahribatlarıyla ilgili pek çok başka beklentiyi seri halinde üretir. Tabii ki, başka inanç sistemlerinde olduğu gibi burada da, bir kere dünyanın öyküsünü bu şekilde anlatan kronotopu mesken tuttuk mu bütün bunlar son derece gerçek, son derece mümkün, hatta son derece ka-

Resim 2. Laboratuvar ya da OnkoFare'nin Çilesi, Lynn Randolph, masonit üzerine yağlıboya, 10" x 7", 1994.

Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil.DisiAdam©_Bulusur_OnkoFare™_ile, Laboratuvar ya da OnkoFare'nin Çilesi resmi ışığında yeniden gözden geçirilmiştir. İkinci Hıristiyan Binyılı'nın sonunun, aynı anda hem küresel olarak bölüştürülen hem de mahalli olan zamanmekânında geçen bu kitap, 1990'larda ABD'de deneyimlediğim teknobilimin figürasyonları, araçları, mecazları ve eklemlemelerine dairdir. Biyoteknik ve biyotıbbi laboratuvar hayvanı; kitabımı, dünyamı ve bedenimi mesken tutan kilit figürlerden biridir. Figürler, özneler ve nesnelerle birlikte öykülerin içinde yaşarlar. Figürler, benlikleri yakalar ve dönüştürürler. Lynn Randolph, tür-aşırı insan-fare melezini, "Solucan Deliklerinde Fareler"in ilk taslağına cevaben resmetmişti. Bu makale, dünyanın patentli ilk hayvanı olan ve genetik mühendisliğiyle üretilmiş bir kanser araştırma modeli olan OnkoFare'nin doğal-teknik bedeninden çıkan yapışkan iplikleri ele alır. Gen aktarımlı bu fare bir model olarak, biyolojik bilgiyi, laboratuvar pratiğini, mülkiyet hukukunu, ekonomik serveti ve kişisel ve kolektif umutlarla korkuları yeni biçimlere sokan bir mecaz ve araçtır. Randolph'un yorumunda, bu beyaz, dişi, göğüsleri olan, tür-aşırı, siborg yaratığın başında dikenlerden bir taç vardır. Bir İsa figürüdür bu dişi yaratık ve öyküsü de bir çile öyküsüdür. ABD'nin bilimsel söylemine hâkim olan Hıristiyan anlatısıyla varlığı inkâr edilen pek çok bağı olan, teknobilimsel selamet tarihinin kutsal-seküler dramalarındaki bir figürdür. Laboratuvar hayvanı kurban edilir: Onun ıstırabı bizim ıstırabımızı hafifletme vaadi taşır; bir günah keçisi ve vekildir o. Ulusaşırı teknobilimsel gözetim ve incelemenin nesnesidir, çok renkli optik bir dramanın merkezindedir. Çilesi, on yedinci yüzyıl İngilteresi'nde Robert Boyle'un evindeki hava pompası bölmesini taklit eden bir kutu içinde yaşanır. O deneysel bölme içinde, olumsal olgusal bilgiler daha az ölümcül toplum düzenlerine zemin teşkil edebilsin diye, hava pompasının işleyişi güvenilir tanıklara gösterilirken küçük hayvanlar son nefeslerini vermişlerdir. Bu fareyse sekülerleşmiş Hıristiyan selamet tarihinde ve Bilim Devrimi'nin ve Yeni Dünya Düzeni'nin bu tarihle bağlantılı olarak ilerleme, şifa, kâr ve ebedi yaşam değilse bile yaşamın kendisini vaat eden anlatılarında bir figürdür. Randolph'un OnkoFare'si, masumiyetsiz genetik öykülerinin terimleri ve mekanizması üzerine düşünmeye bir davettir. Randolph'un figürü, bu kitabı mesken tutanları, Yeni Dünya Düzeni A.Ş.'den piyasaya sürülmeyen başkalaşmış bir deneysel yaşam biçiminin gramerini tatbik etmeleri için, teknobilimsel araçları ve mecazları ellerine alıp onlara yeni biçimler vermeye davet eder.

çınılmaz görünür. Bu tehditlerin tehdit edici olmadıklarını iddia ediyor değilim. Tehditleri ve vaatleriyle birlikte teknobilimin ağına yakalanmış günümüz dünyasına dair bu türden "olgular"ın kudretini belirlemeye çalışıyorum sadece. Öykülerin içinden geçmeden akılcılığa –gerçekten var olan dünyalara– çıkan bir yol yok, en azından bizim türümüz için. Bu kitap da diğer bütün yazdıklarım gibi iyimser olmaktan çok tedirgindir. Tehditlerin ve vaatlerin anlatısal tertiplerini listeleyerek içimizi rahatlatalım demiyorum; sadece teknisyenler kadar eleştirmenler ve kahinler de dahil olmak üzere kimsenin yok-kültürün kültüründe var olmadığını belirtmek istiyorum. İlerleme hayallerimiz kadar korkularımızdan ve emin olduğumuz felaketlerden de kuşkulanmayı öğrenmekten çok şey kazanabiliriz. Selamet tarihinin gergin söylemleri dışında yaşamayı öğrenebiliriz, örneğin. Kudretli bir öyküler denizi içinde yaşıyoruz: Sonlu akılcılığın ve kişisel ve kolektif yaşam tarihlerinin koşuludur bu öyküler. Öykülerden kaçış yoktur; ancak Tek Gözlü Efendi ne derse desin, pek çok mümkün anlatı yapısı ve tabii ki içeriği vardır. Öyküleri, hem maddi hem göstergesel anlamda değiştirmek, girişmeye değer mütevazı bir müdahaledir. Mutasyona uğramış bütün mütevazı tanıklar İkinci Binyıl'dan çıkıp başka bir e-posta adresine geçsinler isterim.

—

Cenin

Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum

Mucize ve hayret dolu günler bunlar
Uzun mesafeli arama bu
Kameranın bizi ağır çekimde takip edişi
Kendimize bakışımız
Göğün bir köşesinde ölmekte olan
Uzak bir yıldız kümesine bakışımız
Mucize ve hayret dolu günler bunlar
Ama ağlama, bebek, ağlama
Kuru bir rüzgârdı
Ve çölü yalayıp geçti
Ve yaşam döngüsüne
Ve yanık kuma dolanıverdi
Çocukların
Anaların babaların
Ve otomatik dünyanın
Üzerine düşen

*

Tıp sihirlidir ve sihirlidir sanat
Balondaki Çocuk
Ve babun kalpli bebek

Ve inanıyorum ki
Ormandaki lazerlerin günleridir bunlar
Ormanda bir yerlerdeki lazerler
Sürekli bilginin kesik kesik sinyalleri
Milyonerlerin

Ve milyarderlerin ve bebeğin
Gevşek ortaklıkları
Mucize ve hayret dolu günler bunlar
Uzun mesafeli arama bu

Paul Simon, "Balondaki Çocuk"[1]
© Paul Simon/Paul Simon Music (BMI)

Bilim ile doğayı birleştirme becerisine bakıldığında embriyo, siborga akraba bir varlık olarak tarif edilebilir.

–Sarah Franklin, "Temsiller Yapmak" (1993a)

CENİN VE DÜNYA GEZEGENİ, teknobilimin kardeş tohum dünyalarıdır. Şayet bulutlarla kaplı mavi Dünya'nın tamamının göründüğü NASA resimleri, çevre dediğimiz yeni bir doğal-teknik bilgi nesnesi üzerine verilen küresel, ulusal ve yerel mücadelelerin doğuşunun ikonuysa, parlak, serbest salman insan ceninlerinin her yerde görülebilen imgeleri de, "yaşamın kendisi" denen bir o kadar yeni ve yıkıcı bir teknobilimsel bilgi nesnesi üzerine verilen mücadeleleri toparlamakta ve yoğunlaştırmaktadır, diyebiliriz. İdare edilecek bir sistem –bilimciler, sanatçılar, karikatüristler, eylemciler, anneler, antropologlar, babalar, yayıncılar, mühendisler, yasa koyucular, ahlakbilimciler, sanayiciler, bankerler, doktorlar, genetik danışmanları, hâkimler, sigortacılar, din adamları ve benzerleri tarafından oluşturulan bir işlem sahası– olarak yaşamın soyu çok eskilere uzanmaz.[2] Cenin ve Dünya, karmaşık bir sistem olarak yaşamın, yani

1. Paul Simon'ın, bu şarkının da yer aldığı 1986 tarihli albümü *Graceland*'de Afrikalı müzisyenlerle olan ilişkisi üzerinde dönen tartışmalar, bu bölümde "Balondaki Çocuk"un sözlerini sahiplenip başka bir bağlama yerleştirmemdeki çok katmanlı ironinin bir parçasıdır.

2. Antropolog olan ve bilim çalışmalarıyla ilgilenen Sarah Franklin (1993b), "Yaşamın Kendisi"nin doğuşunu betimler ve kuramsallaştırır. Duden de (1993) idare edilmesi gereken bir sistem olarak yaşamın ve "yaşam" için ortam olarak kadınların ortaya çıkışını tartışır. Ayrıca bkz. Laqueur (1990) ve Terry (1989). Foucault'nun biyopolitika kavramı da feminist beden tarihleriyle iç içe geçmiştir (Foucault 1976).

yaşamın kendisinin iksirini yoğunlaştırır. Her iki imge de postmodern bir dünyada yaşamın kökenine dairdir.

Dünya da cenin de kamusal nesneler olarak varlıklarını görselleştirme teknolojilerine borçludur. Bu teknolojiler arasında, bilgisayarlar, video kameralar, uydular, sonografi makineleri, fiber optik teknolojisi, televizyon, mikrosinematografi ve daha pek çok şey bulunur. Küresel cenin de yuvarlak dünya da, teknobilimsel görsel kültür sayesinde ve onun içinde var olurlar. Ama bence ikisi de dokunmayı imler. Her ikisi de, mavi-yeşil engin bir Dünya'nın ve yumuşak, tombul bir çocuğun fiziksel duyumsallığına özlem uyandırır. Bu imgelerin ideolojik olarak bu kadar güçlü olmasının nedeni budur. İnşa edilmiş ve bedensiz olan karşısında dolaysız olarak doğal ve bedenli olanı imlerler. Bu nitelikler, bilim ve kuramın sözümona sınır tanımayan, uzaklaştırıcı, skopik gözüne karşı çıkarılır. Parlayan cenin ve dünya kürelerini dokunmanın güçlü imleyenleri olarak gören izleyicilerin kendileri de kısmen bu maddi-göstergesel izleme sürecinde özne olarak kurulurlar. Dokunma ve görme imleyenleri arasındaki ideolojik karşıtlık sistemi, modern Batı kültüründeki politik ve bilimsel tartışmalar için ısrarla esas teşkil etmeye devam eder. Bu sistem; beden ile makine, doğa ile kültür, dişi ile erkek, güney ile kuzey, renkli ile beyaz, geleneksel ile modern ve yaşantı ile baskın nesneleştirme arasındaki ideolojik gerilimi detaylandıran bir anlamlar sistemidir.

KUTSAL OLAN VE GÜLÜNÇ OLAN

Batılı feministlerin, görme ile dokunma etrafında yapılanmış olan, bazen suçortağı oldukları, bazen de coşkulu bir yaratıcılıkla dönüştürdükleri gerilimli karşıt anlamlar sahası içinde faaliyet göstermek konusunda pek de seçim şansları olmamıştır. O halde, bilim çalışmalarındaki feministlerin, bu karşıtlıkları, insan olan ve insan olmayan teknobilimsel aktörleri suçlu gösterip ömür boyu ideolojik hücre hapsine mahkûm eden bu tuzakları yerinden edecek anlam alanlarının yılmadan haritasını çıkaran doğal yapıbozumcular olmalarına şaşmamalı (örneğin bkz. Treichler ve Cartwright 1992). Hücre hapsinden çıkan bu ürünler zehirli olduğu için insan yaşa-

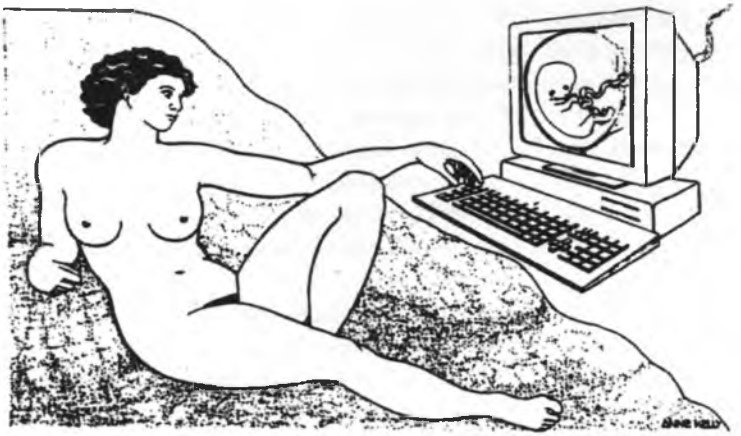
mıyla ilgili cenin imgeleri etrafında katılaşan bazı kilit köken öykülerini yeniden tasavvur etmeye çalışalım. Çağdaş Avrupa ve ABD kültürlerinin pek çok alanında cenin; şahıs, aile, ulus, köken, tercih, yaşam ve gelecek konfigürasyonları için bir tür metonimi, tohum billuru ya da ikon olarak iş görür. Alman bilim tarihçisi Barbara Duden'in belirttiği gibi, cenin bir tür modern "sakrum" olarak, yani, içinde aşkın olanın belirdiği bir nesne olarak iş görür (Duden 1993). Sakrum olarak cenin, heterojen halkların öykülerinin, umutlarının ve beddualarının haznesidir. Kutsal olan ile gülünç olan, aziz olan ile adi olan, bilimsel çizim ile reklam, sanat ile pornografi, bilimsel doğruluk ile popüler karikatürler, tıbbın gücü ile ölümün tahkiri arasındaki sarsak karşıtlıklara duyarlı şekilde, cenin sakrumunu gülünç ikizinin üzerine taşıyarak ilerlemek istiyorum burada.

Bu görevde bana, efendilerin okulunda çalışmış olan feministler yol gösterecek. Aralarında yirmi yıl olan iki feminist karikatür, ve şaka olamayacak kayıp bir imge, teknobilimdeki güldürüyü okuma çabası esnasında beni en çok ilgilendiren şeyler olacaklar. İnsan üremesinin koşulları, failleri ve içerikleri üzerine verilen mücadeleler bağlamında yer alan bu üç imge, "üreme teknolojileri" ile ilgili indirgemeci anlayışı bozacak. Bu imgeler daha ziyade, "üreme özgürlüğü" denen feminist bir kavramla ilgilidirler. Feminist bilim çalışmalarının bakış açısından bakıldığında, teknobilimin bünyesindeki bütün özgüllük, muğlaklık, karmaşıklık ve çelişki ile birlikte teknik projelere anlam kazandıran şey, özgürlük projeleridir. Bilim projeleri yurttaşlık projeleridir; yurttaşları yeniden yaratırlar. Hedef, teknobilimsel özgürlüktür. Gözünüzü ödülden ayırmayın.[3]

Benim *Sanal Spekulum* adını verdiğim bir Anne Kelly karikatürü olan ilk imge, Michelangelo'nun Sistine Şapeli'nin tavanını süsleyen *Âdem'in Yaradılışı* resminin bir temsilidir[4] (Resim 1). *Sanal Spekulum,* asıl resmin iş görmesini sağlayan gizli ve örtük karşıtlık-

3. Teknobilimsel özgürlük Michael Flower'ın (tarihsiz; 1994) kavramıdır. Yurttaşlık hakkı hareketinin şiarı olan *Gözünüzü Ödülden Ayırmayın!*, Henry Hampton'un (1986-87), yapımcılığını Blackside A.Ş.'nin ve Kamu Yayıncılığı Şirketi'nin yaptığı, 1950'lerin ve 1960'ların Afrikalı Amerikalıların özgürlük mücadelelerini anlattığı ünlü televizyon programının adıdır.

4. Kelly'nin karikatürü, feminist bir Norveç dergisinin üreme teknolojisi üzerine yaptığı özel sayıdaki bir makaleye eşlik etmiştir (Stabel 1992: 44).



Resim 1. Norveçli feminist dergi NYTT OM KVINNEFORSKNING, No. 3, 1992 sayısında yer alan karikatür.

ları kazıp çıkaran "düzanlamlı" tersine çevirmelerin kudretli politik geleneğinden bir karikatürdür. Kelly'nin versiyonunda çıplak bir kadın Âdem'in konumundadır ancak eli, Tanrı Baba'yla arasındaki yaratıcı arayüze değil, amniyotik kesesi içinde yüzen küresel dijital cenini gösteren ekrana bağlı bir klavyeye uzanmıştır. Bir dişi Âdem olan bu çıplak genç kadın, ilk insanın konumundadır. Kelly'nin figürü, Âdem'den, onun ihtiyaçları uyarınca yaratılmış olan Havva değildir.[5] *Sanal Spekulum*'da kadın, yaşamın kaynağı ile doğrudan bir ilişki içindedir.

5. Teresa de Lauretis bana, Venedik'teki Basilica di S. Marco'nun girişindeki Yaradılış Kubbesi'nden, *Havva'nın Yaradılışı* adında bir erken on üçüncü yüzyıl "sanal spekulum"unun kopyasını vermişti. Bu düz, ikonik, anlatısal resimde, Tanrı Cennet Bahçesi'nde uyumakta olan Âdem'e uzanır ve İlk İnsan'ın karısı ve yoldaşına dönüşecek olan kaburgasını çıkarır. Teknobilimsel reklamların ikonografilarına, konferans broşürlerine ve magazin kapak tasarımlarına ilham vermiş olan yaradılış sahnesi değildir bu. Buna karşılık Tanrı ile Âdem arasındaki Michelangelo'nun betimlediği temas, yirminci yüzyıl grafik sanatçılarının, görsel alıntılama cümbüşlerini tetiklemiştir. Bkz. *Omni*'nin Nisan 1983, *Time*'ın 8 Kasım 1993 ve *Discover*'ın Ağustos 1992 tarihli sayılarının kapakları. Stefan Helmreich'ın (1995) çalıştığı sanal yaşam topluluğundaki Escher hayranları için, ikinci ALife konferansının posterinde (Farmer ve diğerleri 1990), *Âdem'in Yaradılışı* sibermekân tarzında görsel olarak alıntılanır. Yaradılış bu defa gece sahnelenmektedir;

Bu karikatür, 1990'ların başlarında ABD televizyonlarında yayınlanan ve şehirlerarası görüşmeler yapacak müstakbel müşterilerini "ellerini uzatıp birine dokunmaya" teşvik eden Bell Telefon Şirketi'nin reklamıyla birlikte yankılanır gibidir. Reklamdaki karakterlerin ırksal-etnik özellikleri, reklamın versiyonlarına göre farklılık göstermiştir. Sanal metinde, ultrason ile karnındaki cenini gören ve ondan olma çocuğun ilk görüntüsünü tarif etmek üzere ceninin babası olan kocasını arayan hamile bir kadın yer alır. Buradaki tarif performatiftir; yani, tarif edilen nesne, dramanın katılımcıları için, deneyimsel olarak, varlığa gelir. Babalar, anneler ve çocuklar, birbirleri ve televizyon izleyicileri için özne ve nesne olarak kurulurlar. Yaşamın kendisi, paylaşılabilen ve anıtsallaştırılabilen bir deneyim nesnesi haline gelir. Teknobilimin okuryazar bir yurttaşı olduğunu kanıtlayan hamile kadın, ekranda gösterilen sonogramda hareket eden gri, beyaz ve siyah lekeleri, görsel anlamda açık ve farklılaşmış cenin olarak yorumlar. Aile bağları, Bell Telefon Şirketi'nin yaradılış bahçesinde, alabildiğine çiçek açmış haldedir. Orada olmayan babanın vekili olan anne, ekrandaki cenine dokunarak müstakbel ebeveyn ile müstakbel çocuk arasında elle tutulur bir bağ kurar. Burada, harikulade bir etkileşimli televizyon ve video vardır karşımızda. Müstakbel annenin telefondaki sesi ve ekrandaki parmağı, düpedüz babanın gözünün mecralarıdır. Yaşamın kendisini dolayımlayan, bedenleri ve makineleri dilbaz tanıklara ve öykü anlatıcılarına dönüştüren temas ve sözdür bunlar.

---

aynı zamanda yıldızlı bir evrene açılan bir ekran olan bir pencereden ay parıldamaktadır. Bu imgeyi betimlerken Helmreich şöyle yazar: "Sanal Yaşam'ın yeni yaratılarında İnsanoğlu'nun Tanrı'nın yerine geçtiği ve Kadın'ı gereksiz kıldığı fikri; Sanal Yaşam üzerine yapılan ikinci atölye çalışması için hazırlanmış olan ve içinde beyaz bir erkek programcının, (kendisi de nasılsa erkeksi olan) iskeletvari bir devre tabanlı yapay yaratığın beklemekte olan parmaklarıyla buluşmak üzere parmağıyla klavyeye dokunduğu posterde ... canlı bir biçimde resmedilmiştir" (kişisel görüşme, 18 Mayıs 1995). Programcının kendisi bir tür denizadamıdır; başı ve gövdesi bir adama aitken alt tarafı, alt ucu devre-iskelet figürünün gözüne geçen bir video gösterim uçbirimidir. Kendi kendini örgütlemeyi çağrıştıran oklarla ve yinelemeli fraktal şekillerle dolu olan bu Eschervari döngüsel kompozisyon, bir öz-yaratım cümbüşünde kendi elektronik kuyruğunu yiyen bir tür *uroboros*'tur. Konferansı örgütleyen adamlar kendilerine "kendi kendini örgütleyen komite" diyorlardı. Konferansın sponsoru, Los Alamos Ulusal Laboratuvarı'ndaki Doğrusal Olmayan Araştırmalar Merkezi'ydi.

Bell Telefon Şirketi, reklamıyla, bizi biyotıp ile sanatın ikizleri olan teknoloji ve eğlencenin dramatik senaryoları içine yerleştirir. Reklamda –jinekolojik muayenede ve figür çizim sınıflarında uygulanan belirli gözlem türleriyle tarihsel anlamda ilişkili olan– üreme teknolojisi ile görsel sanatlar, Yeni Dünya Düzeni'nin iletişim pratiklerinin içine yerleşik taklit çemberleri üzerinden bir araya gelirler. Yaşam sanatı, sanat teknolojiyi, teknoloji iletişimi, iletişim yaşamın kendisini kopya eder. Televizyon, sonografi, bilgisayar video görüntüleme ve telefon, çekirdek ailenin ekrandaki üretiminin aygıtlarıdır. Ses ve temas ekranda hayat kazanır.

Kelly'nin karikatürü, benim menopozlu kuşağıma garip gelen bir gerçek üzerinden hareket eder: Günümüzde teknolojik olarak dolayımlanan gebeliklerin çoğunda hamile kadınlar, gelişmekte olan çocuğu sonogram esnasında ekranda görmeyi öğrenerek ceninleriyle duygusal bağlar kurmaktadırlar.[6] Babalar ve Parlamento ve Kongre üyeleri de öyle.[7] Sonogram düpedüz, dünyada kimin var olduğunu görmenin pedagojisidir. Benlikler ve özneler, bu türden "yaşanan deneyimler"de üretilirler. Annenin kendi rahmindeki görünmez müstakbel çocuğun hareketine şahit olmasının, farklı tarihsel bedenlilik kipleri altında, hiç bu denli deneysel ya da epistemolojik bir otoritesi olmamıştır. Kelly'nin versiyonunda, bilgisayarla dolayımlanan görselleştirmenin ürettiği bağ, özneler ve benlikler üretir; klavyeye dokunuş da duygusal, maddi ve epistemolojik anlamda üretkendir. Ancak işler, Sistine Şapeli'nin tavanında ya da Bell Telefon Şirketi'nin TV reklamında olup bitenden hem farklı hem de ona benzer şekillerde gelişmektedir burada.

Sanal Spekulum'da, televizyon sonogramımn grimsi lekeleri yerini, serbest salınan ceninin iyi tanımlanmış anatomik biçimine bırakır. Kelly'nin ekrandaki cenini daha çok, *in vivo* bir film, fotoğraf ya da bilgisayar grafikli bir yeniden oluşturma gibidir – bunların

6. Sonografik aile bağları –ve ekrandan izlemenin hazzı ve amniyosentezin iğneli testlerinin dehşeti– ile ilgili olarak bkz. Rapp (1997). Ayrıca bkz. Hartouni (1994: 79).

7. ABD'nin cenin koruma yasaları ve İnsan Yaşamı Yasası'yla ilgili 1981 oturumu için bkz. Hartouni 1991. Birleşik Krallık'taki gelişmelerin analizi için bkz. Franklin 1993a. Sonogram, politik, kişisel ve biyotıbbi söylem dahilinde cenin yaşamı olgusunu tesis eden görsel mamullerden sadece bir tanesidir.

hepsi de, kısmen de olsa, lekeli sonografik imgenin çağrıştırmasının çok güç olduğu Rönesans sonrası görsel realizmin uzlaşımları içinde alımlanır. Ekrana aktarılan sonogram daha çok, yirminci yüzyılın sonlarında bile nasıl izleneceğinin öğrenilmesi gereken bir biyolojik canavar filmi gibidir. Bunun aksine, resim sanatında, Kuzey ve Güney Avrupa'da on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda başlamış olan devrimden sonra görmeyi öğrenmiş olanlar için, serbest salınan, anatomik bakımdan net, perspektifli kaydedilmiş cenin imgesi, ilk bakışta bile apaçık görünür. Rönesans sonrası anatomik realizm ile geç yirminci yüzyıl bilgisayar-üretimli bedensel realizm, hepsini değilse de pek çok izleme uzlaşımını ve epistemolojik varsayımı paylaşmaktadır hâlâ.

Sanal Spekulum'daki gibi bir cenin, İsveçli biyotıp fotoğrafçısı Lennart Nilsson'un uluslararası dağıtıma giren seçkin fotoğraflarıyla çok tanıdık hale gelen bir ikonik biçimdir. Endoskopik rahim içi görselleştirme 1950'lerde, sonogramların kültür sahnesinin bir parçası olmasından çok önce geliştirilmişti. Görünür cenin; Nilsson'un, balonvari amniyotik kesesinin kapladığı, rahim içinde gelişmekte olan on sekiz haftalık bir insanı gösteren fotoğraflarının kapağını süslediği Nisan 1965 tarihli *Life* sayısıyla birlikte kamusal bir nesne haline gelmiştir. Nilsson'un, *Life*'ın "Doğumdan Önce Yaşam Dramı" başlıklı dosyasını süsleyen diğer fotoğraflarında, kökenindeki yaşamın görsel anlamda cisimlendirilmesini sağlamak üzere güzelce ışıklandırılan ve renklendirilen rahim dışı düşükler vardı. Ceninin görsel imgesi çifte DNA sarmalı gibidir: Sadece yaşamın göstereni değildir, kendinde-şey olarak sunulmuştur. Görsel cenin, tıpkı gen gibi, teknobilimsel bakımdan kutsal bir varlıktır. Gösterge, sıradan bir sihirli-seküler töz değişimde [*transubstantiation*] şeyin kendisi haline gelir.

Nilsson'un imgeleri, geçen otuz yıl zarfında görsel panoramayı altüst etmiştir, her seferinde özgün sanat ve teknoloji, özgün kişisel ve bilimsel deneyim ve gizli olanı gözler önüne seren biricik tezahürler vaat ederek. Nilsson'un fotoğrafları aynı anda hem yüksek sanattır, hem bilimsel resimlemedir, hem araştırma aracıdır, hem de popüler kitle kültürüdür. 1965 tarihli "Doğumdan Önce Yaşam Dramı"nı, pahalı ve bol resimli sanat kitabı *Bir Çocuk Doğuyor* (Nilsson 1977); 1983 tarihli NOVA özel televizyon programı "Yaşam

Mucizesi"; gelişim aşamasındaki ceninlerin imgelerini de içeren, bağışıklık sistemi hakkındaki müsrifçe resimlenmiş kitabı *Muzaffer Beden* (Nilsson 1987); ve "Yaşamın Nasıl Başladığının İlk Fotoğrafları" yazısıyla sunulan ve "Yaradılışın İlk Günleri" başlıklı bir dosyanın eşlik ettiği Ağustos 1990 tarihli *Life* dergisinin yedi haftalık bir cenini gösteren kapak fotoğrafı takip etmiştir.[8] Son olarak, 1994'te, gebelikten emzirme sürecine geçilerek, *Bir Çocuk Doğuyor*'un bir kompakt disk versiyonu çıkmıştır; diskteki zengin içerikli çoklu ortam tasarımı, görsel cenin şöleninin bir parçası olarak etkileşimli özellikler sunmaktadır (Nilsson ve Hamberger 1994).[9] Gerçekten de mucizelerin, başlangıçların ve vaatlerin diyarındayızdır. Seküler bir alan hiç bu kadar ayan beyan kutsal olmamış, Tanrı'nın, her yeni yaşamda ufak çapta tekrar edilen ilk Yaradılış anlatılarına bu kadar gömülmemiştir.[10] Seküler, bilimsel görsel kültür, Hıristiyan realizminin anlatılarının hizmetindedir. "Mucize ve hayret dolu günlerdir bunlar." Sekmeli taklidin, hem sözel hem imgesel anlamda, öznelerin ve nesnelerin ortaya çıkışını şekillendirdiği bir yankılar ve aynalar odasındayızdır. İleri görselleştirme teknolojisiyle ete kemiğe büründürülen biyotıbbi, kamusal ceninin, kutsal-seküler bir tecessüm olduğunu, yaşamın ta kendisinin maddi şekilde hayata geçişi olduğunu ortaya atmak o kadar da iddialı bir sav gibi görünmüyor. Burada sanat, bilim ve yaradılış birbirine karışır. Bakıp durmamıza şaşmamak gerek.

Kelly'nin karikatürü, aslının neredeyse bir kopyasıdır. Kelly'nin karikatürü, ona bakanları Michelangelo'nun *Âdem'in Yaradılışı*'na gönderir (Resim 2). "Modern" izleyiciler için Sistine Şapeli'nin tüm tavanı, selamet tarihinin, yeni kudretli bir görsel anlatı ortamına sıçrayışını gösterir (Resim 3). 1508 ile 1512 arasında Papa II. Julius'un

8. Bu imgelerin tarihsel ve politik bağlamdaki analizi için bkz. Stabile (1992). Cenin görsel kültürü açısından dönüm noktası olan feminist analiz Petchesky'ninkidir (1987).

9. Bu proje üzerinde yorum yaparken Gasperini, müstakbel alıcıya, "etkileşimin tamamen bir seçenek olduğu, asla müdahaleye ya da angaryaya dönüşmeyeceği" güvencesini verir (1994: 198).

10. Susan Harding (1990), Tanrı'nın yaratımının ve insanoğlunun birinci ve ikinci doğumunun, Hıristiyan sağın kürtaja yönelik yaratıcı anlatı teknolojisinde nasıl iş gördüğünü inceler.

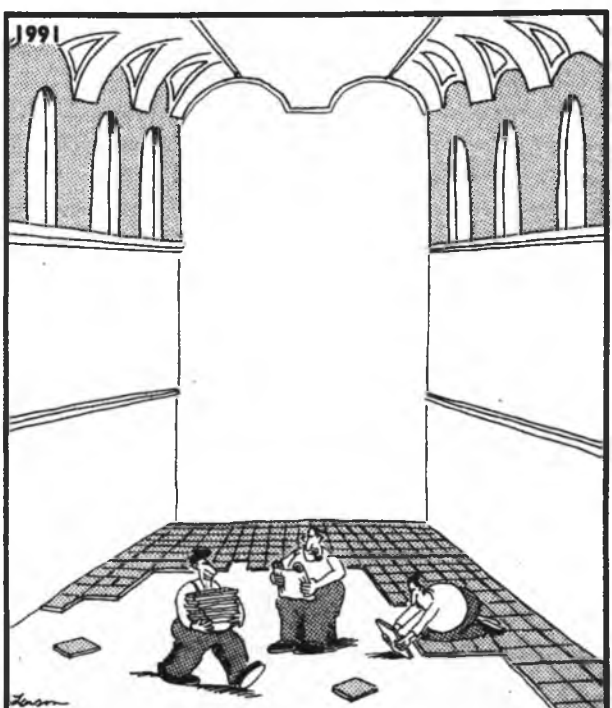


Resim 2. *Âdem'in Yaradılışı*, Sistine Şapeli Tavanı, 1511-12.

himayesinde yapılan tavan freskoları, Rönesans'taki anlatının inandırıcı bir resimsel yorumunu üretme sorununun üstesinden gelme konusunda teknik bir kilometre taşıdır. İnsan bedeninin jestleri ve tavırları öykülerle şakır. Batı biliminin tarihine hayat vermiş olan Hıristiyan hümanizminin üretim aygıtının bir parçası olan erken modern Avrupa ya da Rönesans resmi, insanın gerçekleşmesi için birtakım anahtar teknikler geliştirmiştir. Ya da en azından, bu türden teknikler, "modern insan"a, kendi tarihini anlatması için bir anahtar sunmuştur.

Burada bunların peşinden gitmeyeceksem de edebi teknolojideki yenilikler de bu öykünün bir parçasıdır. Erich Auerbach (1953), kritik değişimin, –vaat edilmiş aşkın tekamülü katı anlatısal tenin maddi dokularına yerleştiren kudretli selamet tarihi figürasyonlarıyla– Dante'nin *İlahi Komedya*'sıyla olduğunu söyler. Figürasyonlar, mesken tutulabilecek performatif imgelerdir. Figürasyonlar, sözel olduklarında da görsel olduklarında da, bütünlüklü dünyaların yoğunlaşmış haritalarıdır. Sanatta, edebiyatta ve bilimde beni ilgilendiren konu, hem gerçek sayılabilecek olanı hem de o gerçekliğe tanıklık edebilecek olanı üreterek bedeni öyküye, öyküyü bedene dönüştüren teknolojidir. Kendi taklitçi eleştirel yöntemim uyarınca, Hıristiyan realizminin, teknobilimin teninde nasıl dolaşıma girdiğinin izini sürmekteyim. *Yahudi-Hıristiyan* ya da *tektanrılı* gibi ifadelerden sakınmaya çabalarım çünkü Mutevazi_Tanik@Ikinci_ Bin-

yil'daki görsel ve anlatısal malzeme; bilim, benlik ve dünyayla ilgili, kısmen paylaşılan Yahudi, Müslüman ve Hıristiyan köken öykülerinin belirgin şekilde Hıristiyan yorumlarıdır. Ancak bunun yanında, temel devrimlerin vuku bulduğuna inanmayı bize öğreten öykünün içindeki öykünün izini çıkarmaya da çalışıyorum. Teknobilimsel insanlar olarak kendimize anlatmaya devam ettiğimiz öykülerin olanaklılık koşullarından bazılarını yeniden anlatmaya çalışıyorum. Geleneksel olarak "Rönesans" denen ya da modernin doğuşuna dair daha sonraki bir versiyondaki gibi "Bilimsel Devrim" denen veya



Tarih onları unutalı çok oluyor
ama Sistine Şapeli'nin zemininde
Lambini ve Oğulları'nın imzası var.

Resim 3. "Sistine Şapeli Zemini" © Gary Larson.

bugünün yorumuyla "Yeni Dünya Düzeni" denen tarihsel konfigürasyonların gerçekten de eşsiz, dönüştürücü köken tiyatroları olduğu şaibelidir. Ancak bunlar, modern insanlığın, özellikle de seküler selamet ve lanetlenme tarihleriyle teknobilimsel insanlığın beşikleri olarak anlatısallaştırılmış ve yüceltilmişlerdir. Elbette, bu kitapta, onlara karşı çıkmakla da olsa, Bilimsel Devrim'in ve Yeni Dünya Düzeni'nin anlatısallaştırılmasının ve figürasyonunun suçortağı oluyorum. Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil, modernlik öyküsünün iki ucuna yerleştirilmiş dünya-yaratım makineleri üzerine düşünür. Bir uçta perspektif teknikleri ve hava pompası, diğer uçta bilgisayar ve DNA sıralama makinesi; kendimizi tarihlerimizin doğru olduğuna ikna etmek için kullandığımız mamullerdir bunlar.

Rönesans'ın bütün görsel teknikleri için bir metonimi olarak görülebilecek olan Albrecht Dürer'in *Çıplak Çizen Ressam*'ı (1538), düzensiz bedenleri disiplinli sanata ve bilime dönüştürmeye yarayan devrimci bir aletin öyküsünün geleneksel dramatizasyonunu sunar (Resim 4). Çizimde, yaşlı bir adam, uzanmış, buram buram cinsellik kokan çıplak bir kadının hatlarını karelere bölünmüş bir kâğıda noktası noktasına aktarmak için bir görüş hattı aygıtı ve ekran ızgarası kullanır. Dik duran ekran ızgarası, bir eliyle cinsel organını kapatarak masada uzanan kadını, kopya kalemini kâğıt üzerinde eliyle yönlendiren dik oturmuş çizimciden ayırır. Dürer'in gravürü, perspektif teknolojisinin, yeni bir biçim bilgisi üretmek üzere görmeyi disiplin altına alma gücüne tanıklık eder. Sanat tarihçisi Lynda Nead'ın iddia ettiği gibi, "Görsel algı, sanatın tarafma ve



Resim 4. Albrecht Dürer, *Çıplak Çizen Ressam*, 1538.

dokunsal algıyla gelen bilginin karşısına yerleştirilir... Görsel algıyla tutarlı ve bütünlüklü bir benlik yanılsamasına ulaşabiliriz" (1992: 28). Dürer'in çiziminde olduğu gibi burada da, sanat ile pornografi arasındaki disiplin ekranı paradigmatik şekilde dikilmiş olur.

Bu türden görmenin toplumsal cinsiyetlendirilmesi, tabii ki, pek de incelikli değildir. Öyle ki, feministler, bu görsel teknolojinin, dokunma ile görmenin arayüzündeki gerilimde toplanmış cinsel bakımdan yüklü bir dizi karşıtlığın çoğalmasıyla birlikte, modern toplumsal cinsiyetin *üretim* aygıtının bir parçası olduğunu iddia ederler. Nead şöyle yazar: "Kadın, kendini yanılsamacı sanatın denetleyici disiplinine bırakır. Kadının ekranın dibindeki bükük bacaklarıyla [Dürer'in] imgesi sadece figür çizim sınıflarını değil jinekolojik muayeneyi de akla getirir. Dişi bedenin tetkike en çok tabi kılındığı ve tarihsel özgüllük taşıyan normlara göre değerlendirildiği iki söylem olan sanat ve bilimin ikisi de burada ön plana çıkarılmıştır" (1992: 11). Açık ki ancak figür çizim sınıfları ve jinekolojik muayene kurumlarının ortaya çıkmasından sonra Dürer'in gravürünü, bunları akla getirecek şekilde geriye dönük olarak okumak mümkün olmuştur.[11] Kendi öz-yaratım teknolojisini ıslah etmesinin bir parçası olarak feminist sanat tarihçisi Nead, Kadın figürünün doğuşu hakkında bir öykü anlatmaktadır. Sanatsal ve biyotıbbi hazlarla aynı to-

11. Erkek bir doktorun görsel bir jinekolojik muayene yapması, Avrupa toplumlarında on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar pek yaygın değildi; hamile ve doğum yapan kadınlara elle temas da en azından on yedinci yüzyıl boyunca Avrupa'da –sonrasında da pek çok yerde– kadınların yürüttüğü bir pratikti. Dokunmadan görme, doğum esnasında tıkayan bir cenini çıkarmak için rahim ağzını açmaya da yarayan metal spekulumla dolayımlanabilmekteydi. Jinekolojik spekulum, on yedinci yüzyılın sonlarında ve on sekizinci yüzyılın başlarında Avrupa'da baş gösteren tartışmaların erkek ve kadın doğum görevlileri arasındaki ve toplumsal cinsiyetli epistemolojik pratikler arasındaki karmaşık toplumsal cinsiyet mücadelelerini ön plana çıkarmasından yüzyıllar önce kullanımdaydı. Erkeklerin, kadınların bedenleri (ve zihinleri) üzerinde tahakküm kurmasının bir aracı olarak metal spekulumun simgesel statüsü, Avrupa türevli kültürlerde son iki yüzyılda dengesiz şekilde ortaya çıkmıştır. Bkz. Tatlock (1992: 757-8). Londa Schiebinger'e bu makaleye dikkatimi çektiği için teşekkür ederim. Doğumu kolaylaştıran araçlar, pratikler ve insanlar üzerinde toplumsal cinsiyet çatışmasının karmaşık tarihinin, 1970'lerde ABD'deki kendi kendine yetme gruplarında kadın özgürleşmesinin simgesi olan plastik spekulumun ortaya çıkması açısından can alıcı bir önemi vardır. Bkz. Gerson (1996).

na girmiş bir feminist teknobilim analizcisi olan bana gelince, ben Dürer'in görkemli gravürünü ve Bell Telefon Şirketi'nin reklamını, Kelly'nin sanal spekulumunun ızgarasından görüyorum. Teknobilim denen çizim sınıfında ve jinekolojik muayenede eleştiri güldürüyle kucaklaşır. Gülüyorum: O halde, varım ... işin içindeyim. Gülüyorum: O halde, sorumluyum ve hesap verebilirim. Kutsal olanı, bilimsel olanı ve gülünç olanı birleştiren tektonik fay hattında ahlaki temeller için en fazla bu kadarını yapabilirim. Ve herkes bilir ki binyıl sonu Kaliforniyalıları evlerini ve kuramlarını, fay hatları üzerine inşa etmiştir.

Rönesans'ın görsel teknolojisinde biçim ve anlatı birbiri içine göçer ve her ikisi de çoktan orada olanı, öylece peçesinin kaldırılmasını ya da keşfedilmeyi bekleyeni açığa çıkarır gibi görünür. Bu epistemoloji, modern bilim denen, uygulayıcılarının pek çoğunun diğer bütün kültürleri aştığını düşündüğü kültürde neyin gerçeklik sayıldığına dair Avrupalılara borçlu olduğumuz anlayışın altında yatar. Batılıların öykülerinde ve imgelerinde birkaç yüzyıldır bildikleri haliyle gerçeklik bir *etkidir/sonuçtur* ancak bu durum büyük bir ahlaki ve epistemolojik endişe duymadan kabullenilememektedir. "Gerçek"in ve "doğal"ın birleşik Batılı modern anlamına, görsel teknolojide Rönesans ile beraber başlayan bir dizi temel yenilik sayesinde ulaşılmıştır.[12]

12. Gross ve Levitt (1994), feminist bilim çalışmalarının, "gerçekliğin" olumsallığı ve bilimin inşa edilmişliği üzerine yaptığı vurguyla dalga geçerken ölçüyü aşıyorlar. Gerçekliği, keşfedilmeyi bekleyen bir hazine olarak değil de bir gözlem etkileşiminin sonucu olarak ele alışımın yanlış anlaşılmaması çok önemlidir. "Gerçeklik", pek tabii ki bilimsel pratikte "yaratılmaz", "uydurulmaz" ancak kolektif, maddi ve göstergesel bir biçimde inşa edilir – yani, bizim tarafımızdan ve bizim için bazı biçimlerde değil de bazı başka biçimlerde bir araya getirilir, tutturulur, düzenlenir. Şayet görecilikten anladığımız, doğa bilimlerinin dünyaya dair izahlarındaki olguların ve matematiksel modeller de dahil tüm modellerin salt arzuya, kanıya, spekülasyona, fantaziye ya da bunlar gibi başka "zihinsel" yetilere indirgenebilecek bir mesele olduğu ise, göreci bir konum değildir benimki. Bilim bir pratiktir, dünyaların içinde, dünyalarla girilen bir etkileşimdir. Bilim bir öğreti ya da ontolojik olarak ayrı bir kültür-olmayan-doğa hakkındaki, gözlemciden bağımsız olup da hâlâ ampirik olarak temellenmiş olan (ama nasıl?) bir yargılar kümesi değildir. Bir gözlem etkileşimi için, en azından, tarihsel olarak konumlu insanlar, aralarında insansı görsel-beyin sistemi ve perspektif çizimi aletleri gibi aygıtlar bulunan araçlar, ve insanlarla araçların içine gömüldüğü ve her

Yirminci yüzyıl bilimcileri, bu daha eski görsel teknolojiye belirli bir tür gerçeklikte ısrar etmek için başvururlar ki bu durum günümüz gözlemcilerinin bu gerçekliğin üretim koşullarını, araçlarını ve tarihlerini kolaylıkla unutmalarına neden olur. Özellikle bilgisayar ve enformasyon bilimlerinde ve biyoteknoloji ve biyotıpta, yirminci yüzyıl sonu teknobiliminin temsillerinde, erken modern Avrupa sanatının/hümanizmasmın/teknolojisinin ikonik örnekleri serbestçe kullanılır. Teknobilimin halihazırdaki imgeleri, Rönesans görsel benzerlerinden küçük, geleneksel, kudretli bir kısmını alıntılayarak, bunlara işaret ederek ya da hiç değilse çağrıştırarak İkinci Hıristiyan Binyılı'mn sonundaki teknik devrimler için meşru bir soy ve köken öyküsü oluşturur. Günümüzün Rönesans *"Sharper*

---

zaman maddi-göstergesel alanlarda önyapılanmış olan bir heterojen dünya gerekir. "Gözlemciler" sadece insanlar değildir, hele bedensiz zihinler hiç değil; insan olmayan varlıklar da gözlemci olabilir, insanların tam da "gayri şahsi" olsun diye gözlemi maddi olarak devrettikleri bu varlıklara bazen yazılım aygıtları denir. (Aşağıda göreceğimiz gibi, istatistikler, gerçekliği gayri şahsi yapmanın araçlarından biri olabilir.) "Gayri şahsi", "gözlemciden bağımsız" demek değildir. Gerçeklik "öznel" bir inşa değildir; daha ziyade, etkileşme biçimlerinin, öznel olan ile nesnel olanın karşıtlığını fena halde yanıltıcı hale getiren bir katılaşmasıdır. Bu etkileşme biçimleri, zengin bir dünyayı oluşturan bedenlerin, mamullerin, zihinlerin, kolektiflerin yoğun bir şekilde bir araya gelmesini gerektirir. Bir tarafta "bilen zihinler"in, diğer tarafta betimlenmeyi bekleyen "maddi gerçekliğin" yer aldığı karşıtlık aptalca bir düzenektir. Gerçeklik son derece maddi ve katıdır ancak gözlem/temsil teknolojilerinin çökeltisi olan sonuçlar, başka göstergesel-maddi-teknik gözlem süreçlerinin, sadece gözlemciden bağımsız nesneler kümesi olarak dünya hakkında farklı yargılar değil, oldukça başka yaşantı dünyaları üretmesi anlamında radikal şekilde olumsaldır. Gross ve Levitt'in bilimin itici gücünün gerçeklik olduğu ısrarından (1994: 234) daha zengin, daha yeterli ve daha az ideolojik bir izahtır bu bence. Şurası açık ki ne ben ne de feminist olsun ya da olmasın, yazdıklarını okumuş veya kendisiyle tanışmış olduğum bilim çalışmalarıyla uğraşan herhangi biri, "farklı" bir kültüre girildiğinde "fizik yasaları"nın askıya alındığını iddia etmez. Fizik yasalarına ve kültürel, tarihsel farklılığa dair gülünç bir anlayıştır bu. Gross ve Levitt'in, ya kötü niyetle ya da şaşılacak denli hatalı bir okumayla, bana ve diğer feminist bilim çalışmaları yazarlarına atfettiği konum budur halbuki. Benim savım, görecilik ile realizm arasındaki aptalca karşıtlıktan sakınmaya çalışır. Daha ziyade, bir gözlem durumunun nasıl bir hayli "nesnel" dünyalar, yani "öznel" tercihe ya da kanıya bağlı olmayıp bazı biçimleri dışarıda bırakacak şekilde belli biçimlerde içinde yaşanması gereken dünyalar ürettiği ile ilgileniyorum. Hacking'in başlığını (1983) değiştirerek diyebileceğim gibi, "müdahale olarak temsil" ile ilgileniyorum. Benim "konumlu bilgiler" savımın yakından ilgili olduğu bir "fail realizmi" kuramı için bkz. Barad (1995).

Image" Kataloğu'nun[13] içinde, Basel'de 1543'te basılan Andreas Vesalius'un *De humanis corporis fabrica*'sındaki anatomik insan figürleri, Leonardo da Vinci'nin oranları gösteren, *Vitruvius Adamı* diye bilinen insan figürü çizimi (1485-90 arası), Dürer'in perspektif teknikleri üzerine yaptığı levhaları, "Keşif Çağı"nın kartograflarının haritaları, ve tabii ki, Michelangelo'nun *Âdem'in Yaradılışı* yer alır. Bu hazır imge stoğuna başvuran Kleiner Perkins Caufield & Byers' dan bir girişimci kapitalist, bütün bunlarla ilişkili bir tarihsel gözlem yapmak üzere benzetimleri değiştirerek "İtalyan Rönesansı'nın sanat için yaptığını" biyoteknolojinin "insan biyolojisi için yaptığını" belirtir (Hamilton 1994: 85). Biraz aşırıya kaçma riskini göze alarak belirtmek isterim ki teknobilimsel kültürde bir işaretparmağım (ya da bir parmak ikamesini) başka bir ele (ya da el ikamesine), Yaradan'ın (ya da Yaradan'ın İkamesinin) jestini akla getirmeden uzatmak mümkün değildir.

Michelangelo'nun yaratım versiyonunda Âdem yerde yatmaktadır ve melekler tarafından taşınan Tanrı gökten ona doğru hareket etmektedir. Yaşlıca, ataerkil Tanrı Baba sağ işaretparmağım, neredeyse su gibi duran, çıplak, genç Âdem'in gayretsizce uzanan sol işaretparmağına uzatır. Geleneksel bir sanat tarihi metni buradan şu sonucu çıkarır: "Taze bir nehir tanrısı gibi olan Âdem hayata gözlerini açar" (Rubenstein ve diğerleri 1967: 99; ayrıca bkz. Jansen ve Jansen 1963: 359-60). Âdem, insanlığın, ilahi Baba'nın yeni bir diyarda yaşam kıvılcımını çaktırdığı, akıcı, topraktan olma bir cenini gibidir. Ne var ki Michelangelo'nun Tanrısı başka, gerçekten doğmamış bir insanı da taşımaktadır. Hâlâ dünyanın üstündeki semavi diyarlarda olan Havva, Tanrı'mn sol kolunun koruması altındadır ve insan türünün kökeninde o ve Âdem birbirlerine bakmaktadır. Âdem'in kimi, yani Tanrı'yı mı Havva'yı mı gördüğü tam olarak net değildir – sanat ile pornografi arasında dikilen ekranın, çekilen perdenin muhatap aldığı soru da tam budur. Belki de düşüşten önceki Masumiyette ve modern görünün yeniden doğuş ânında, özlem do-

13. *"Sharper Image"* [Daha Net İmge / Daha Şık İmaj] *Kataloğu*, yüksek teknolojili kişisel egzersiz teknolojisi ve ilintili araç gereçlerle ilgili bol resimli bir reklam broşürüdür. *"Shaper Image"* ürünleriyle müşteri bedeni, teknobilimin yüksek düzeyli yurttaşlarını desteklemek için geliştirilmiş bir platforma dönüştürebilir.



Resim 5. Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, *Aynadaki Venüs* (*Rokeby Venüsü*), 1649.

lu bir Âdem aynı anda ikisini de görebilmektedir. Dokunma ile görme henüz ayrılmamıştır. Âdem'in gözü hem Yaradan'ını hem de müstakbel gelinini kucaklamaktadır.

Anne Kelly'nin çizimi başka ekranlar da getirir akla, bir tarafta sanat ile bilim arasındaki, diğer taraftaysa karikatür ile politika arasındaki ekranlar örneğin. Sanat ile pornografi arasındaki saydam film gibi, tıbbi-bilimsel imgeyle politik karikatürün arayüzü de mütevazı tanıklarla işin içine bulaşmış izleyicileri istikrarsız şekilde hem birleştirir hem ayırır. Uzanan çıplak dişi, her iki kudretli dönüşüm mıntıkasında da manalı şekilde ortak/bayağı durur. Dürer'in *Çıplak Çizen Ressam*'ı, Tiziano'nun (1487?-1576) *Urbino Venüsü*, Diego Velázquez'in (1599-1660) *Rokeby Venüsü*, Peter Paul Rubens'in (1577-1640) *Venüs'ün Tuvaleti* ve Edouard Manet'nin *Olympia* (1863) tabloları, Kelly'nin ilk kadınının atalarıdır (Resim 5. *Rokeby Venüsü*). Kelly'nin çizgi figürü, modern Batı resminde sırtüstü uzanmış çıplak dişinin çizimine dair uzlaşımlara dayanır.[14]

14. Dürer'in, Tiziano'nun, Velázquez'in, Rubens'in ve Manet'nin çıplaklarının hepsi, modern görme biçimlerinin ortaya çıkışıyla ilgili anlatılarda ön sıralarda boy



Resim 6. Lynn Randolph, *Venüs*, masonit üzerine yağlıboya, 14,5" x 10,5", 1992. Rick Gardner'in fotoğrafı.

gösterir. Bkz. Clark 1985. Manet'nin Afrikalı hizmetçi kadınıyla sırtüstü uzanmış Avrupalı çıplak arasındaki ilişki de, modern Kadın'ın endişe verici ırksallaştırılmış görsel tarihinde boy gösterir. Bkz. Nead 1992: 34-6; Harvey 1989: 54-6.

Lynn Randolph'un, *Ilusas* ya da "kandırılmış kadınlar" serisinin bir parçası olan *Venüs* isimli resmi, çıplak dişiyle ve onun salgıları ve aletleriyle ilgili uzlaşımlara yapılan daha biçimsel bir feminist müdahaledir (Resim 6). Pornografi ile sanat arasındaki standart hattı inceleyen Randolph şöyle yazar: "Bu çağdaş Venüs, klasik anlamda zaptedilmiş bir figür olan bir Tanrıça değildir. Kendi eliyle kendini gülünç duruma düşüren ele avuca sığmaz bir kadındır o. Botticelli'yi mahveden, süt sızdıran, fırlatan, atan, salgılayan, bedeninin sınırlarını ihlal eden bir kadın. Yüzyıllar geçti ve biz hâlâ, yasal ve tıbbi çatışmalarda bedenlerimizin kilise ve devlet tarafından savaş alanı olarak imlendiği bir toplumda kendi bedenlerimiz üzerindeki yorumlayıcı iktidar için mücadele etmekteyiz" (1993).

Kelly, halbuki, dişi bir Âdem çizmiştir, bir Venüs değil. Öykü gibi optik teknoloji de farklıdır. Kelly'nin kadını, Rubens'in ve Velázquez'in çıplaklarını büyüleyen aynaya değil Michelangelo'nun Tanrısı'nın ilahi konumunda olan bir ekrana bakar. Batı resim tarihindeki aynalı "zührevi" kadınlar, Kelly'nin çiziminde yerini klavyeli ve bilgisayar uçbirimli "yazar/yaratıcı" kadına bırakır. Kelly'nin kadını, bir yansımalar ve temsiller öyküsünde değildir. Gördüğü, ne olursa olsun, kendi yansıması değildir. Bilgisayar ekranı ayna değildir; cenin onun benzeri ya da kopyası değildir. *Sanal Speculum*'daki İlk Kadın, Rönesans perspektifinin tesis ettiği normal gerçekliğe değil, postmodernlik denen bir zaman tarafından verilen sanal gerçekliğe bakmaktadır. Her iki gerçeklik de, görsel kültürün belli aygıtlarının teknik efektleridir. Her iki gerçeklik de aynı anda maddi, bedenli ve imgeseldir. Her iki gerçekliği de, sadece doğru uzlaşımlarla görmeyi ve dokunmayı öğrenen özneler mesken tutabilir. Tamamen etkileşimli görsel teknolojiyle ilgili bir meseledir bu. Elinizi uzatın ve birine dokunun; uzun mesafeli aramadır bu.

Cenin, Tanrı'nın kanatları altında değil, bilgisayar üretimli görsel mekânda İlk Kadın'ın bakışıyla buluşur. Michelangelo'nun henüz yaratılmamış olan Havva'sının yerinde olan, Kelly'nin Âdemvari kadını değil doğmamış ceninidir. Sanal mekânın perspektif olmayan perspektifinden bakıldığında, İlk Kadın ile ceninin, Michelangelo'nun insanın yaradılışı versiyonundaki Âdem ile Havva gibi karşı karşıya olduğu görülür. Bu okumada bilgisayar ekranı Tanrı'nın kucaklayıcı koludur. Tanrı'mn toplumsal cinsiyeti, Âdem'inki

gibi dönüştürülmüş müdür? Kelly'nin karikatürü ceninle ilgili en az iki okumayı olanaklı kılar: Cenin ya Tanrı'nın konumundadır ya da daha yaratılmamış olan Havva'nın. Şayet cenin Havva ise, klavyesiyle beraber bilgisayarın kendisi, dişi Âdem'in uzanmış ama gevşek kalan eline uzanan kuşatıcı ilahtır. Bu okuma, Kelly'nin Âdemi'ni bilgisayarın, sibermekânın "yaratıcı" teknolojilerinin bir etkisi/efekti haline getirir. Buna karşılık, dişi Âdem'in eli klavyenin üstündedir; yaratıcı/yazar konumunda olan o gibidir. O halde cenin onun, kendisinin yazdığı, kurguladığı ya da bir izleyicinin önerdiği gibi, sildiği yaşamıdır. Elbette, kürtaj politikaları da bu karikatürde örtük olarak yer alır. Kadın belki de "kaçış" tuşuna uzanmaktadır ya da bir ihtimal sadece "kontrol" tuşuna.[15]

Teknobilimin üreme imgelerindeki, her zaman zihinlerinden çocuk doğuran[16] geleneksel eril figürler gibi Kelly'nin İlk Kadın'ı da, idrak ve yazma organlarıyla ilişkili bir hamilelik yaşıyor gibidir. Hamileliği düpedüz rahim dışındadır. Ya da Kelly'nin Âdem'i hamile falan değildir; dosyayı kapattı mı onunla hiçbir bağlantısı kalmayacak bir cenini izliyor olabilir. Cenin, gerçek anlamda bilgisayarın "içinde"dir bir şekilde. Bu cenin, muhtemel geleceği doğumdan ya da kürtajdan çok dosya indirmeye bağlı gibi duran bir tür veri yapısıdır. Rahim-beyin olarak bilgisayarın yapay zekânın üstün yaratıcılığını göstermesi gibi, ekrandaki cenin de bir yapay yaşam biçimidir. Ve böyleyken *Sanal Spekulum*'un cenini bedensiz *değildir*. Daha ziyade, teknobilim aygıtları içindeki özgül bedenlilik biçimi, karikatürün ortaya attığı maddi muammadır. Bilgisayar, teknobilim için metonimiktir, dünyanın kaçınılmaz şekilde maddileşmesidir. Sanal olarak hamile olan şey, bir tür teknobilimsel ilah olan yaşamın kendisi olabilir. Muhatap almamız gereken, bu ontolojik olarak kafa karıştırıcı *bedenler* ve özgül bedenliliği üreten pratiklerdir, sahte beden*siz*lik sorunu değil.[17] Teknobilimsel köken dramaları-

15. Bir doğum hemşiresi bana Kelly'nin İlk Kadın'ının, gebeliği süresince kaydedilen çeşitli sonogramların yer aldığı bir CD'den hamileliğinin ilerleyen evrelerindeki imgeleri yeniden oynatıyor olabileceğini söylemişti. Bu CD'ler, Hıristiyan realizminin ve figürasyon pratiklerinin uzlaşımları içinde yer alan bir anlatısal görsel imgelem sunar.

16. Erkeğin kendi kendini doğurmasına dair harikulade bir yaklaşım için bkz. Sofia 1992.

mızda bahis konusu olan kimin bedenleri (insanların ya da insan olmayan varlıkların bedenleri, silikon bazlı ya da karbon bazlı bedenler), hangi bedenlerdir?

Kelly'nin karikatürüyle ilgili okumalar arttıkça bir sonuç da kaçınılmaz olur: Tersine çevirmeler ve ikameler, aslı, orijinali feshe der, öyküyü beklenmedik şekillerde açar. Kendileri tekrar biçimleri olan tersine çevirmeler ve ikameler, bütün tekrarların koşullarını açık seçik ortaya koyar. Büyük taklit öyküleri feshedilir. Karikatür, aslını istikrarlılaştıran zımni uzlaşmaları bozar. Karikatürler, selamet tarihinin çerçevesini kırarlar. Belki de bu husus, Kelly'nin karikatürünün çok yerden çerçeve dışına çıkan unsurlarını okumanın anahtarını verir. Buradaki hamilelik, en hafif ifadeyle, ektopiktir, anormal bir pozisyondadır; ceninin göbekbağı ve zar zor seçilen plasenta, görüntü uçbiriminde ekran dışına çıkar ve elektrik kabloları, görünürdeki hiçbir yere bağlanmadan karikatür sahnesinden uzaklaşır. Kendisi bir iş istasyonu olan bilgisayar uçbirimi, resimde bir üst-cenin gibi durur. Dahası, bu üst-cenin, Lennart Nilsson'un yaşamın başlangıçlarıyla ilgili simgesel fotoğraflarındaki gibi göbekbağları kopmuş bir rahim dışı düşüktür. Burada garip bir hamilelik ve doğum sanatı ve teknolojisi iş başındadır. Bir feministin aklına jinekolojik muayeneyi ve figür çizim sınıflarını, tıp biliminin ve sanatın o rahatsız edici ve üretken sahnelerini getiren sadece Dürer'in görsel teknolojisi değildir. Kelly'nin ince düşünülmüş yazısında sanat da yaşam da belirgin biçimde eksantrik bir yaklaşımla incelenir.

17. Stefan Helmreich (kişisel görüşme), Yapay Yaşam araştırmacılarının yaratıp oynadığı, enformasyon yapıları denen "farklı şekilde cisimleşmiş" ya da maddileşmiş varlıkların, "konumlu ve hesap sorulabilir yaşantıları yerleştirmek" için referans noktası olabilecek "cisimleşme/bedenlilik" ile bir tutulmaması gerektiği üzerinde haklı olarak ısrarla durur. Bkz. Hayles 1992. Yapay Zekâ ile Yapay Yaşam'ın da aynı şeyler olmadığını gözden kaçırmamak gerek. Langton'a göre Yapay Yaşam, "hesaplama teknolojisini, etkileşimli enformasyon yapılarının dinamiğini incelemek için kullanır. Hesaplama paradigmasını, davranış üretimi için temel metodoloji olarak almadığı gibi yaşamı da [Yapay Zekâ gibi] bir tür bilgisayar programı olarak 'açıklamaya' çalışmaz" (1988: 38).

CENİN İŞ İSTASYONLARI VE FEMİNİST TEKNOBİLİM ÇALIŞMALARI

Şayet Kelly'nin cenini kadının yansıması olamıyorsa, bu doğmamış varlık kadının ya da başka birinin tasarısı/izdüşümü olabilir pekâlâ. Ancak sibermekândaki ceninin, birbiriyle ilişkili olan çok çeşitli uğraş topluluklarınca oluşturulan bir varlığı belirtiyor olması daha muhtemeldir. Bu cenin şüphesiz bir ilgi odağı ve iş mahalidir ve Kelly'nin İlk Kadını da iş istasyonundadır.[18] Feminist akademisyenler de bir "cenin iş istasyonu"nun içinde olagelmişlerdir. Enformasyon ekonomisindeki video uçbirimlerindeki veri işlemciler gibi feministlerin analitik klavyelerindeki konumları da, her zaman kendi tercihleri olmamıştır. Üreme; en azından son yirmi beş yıldır, bilimsel, teknolojik, politik, kişisel, dini, cinsel, ailevi, sınıfsal, ırksal ve ulusal ihtilaf ağlarının merkezinde yer almıştır. Hoşumuza gitsin ya da gitmesin, sanki erişkinlerin sırlarıyla uğraşan küçük çocuklarmışız gibi, biz feministlerin bebeklerin nereden geldiğini sorup durmaktan kaçmak gibi bir şansımız yoktur. Yanıtlarımız sürekli olarak, bu özgün ve asli sorunun kadınların düzanlamıyla alınan ve evrenselleştirilen uzuvlarına indirgenmesine karşı çıkmıştır. Bebeklerin nereden geldiği sorusunu muhatap almanın bizi, Yeni Dünya Düzeni'nde olup bitenin tam ortasına koyuverdiği ortaya çıkmıştır. Kökleri yerel ve uluslararası sağlık hareketleriyle çeşitli akademik topluluklara uzanan feministler 1970'lerin başlarından beri, üreme pratiğini oluşturan toplumsal-teknik bağlara yoğunlaşarak teknobilim çalışmaları için zengin bir alet takımı geliştirmişlerdir.[19] Sanal spekulumun optik özelliklerini araştırmaya, özel bir duruma odaklanarak bu alet takımındaki ufak, yeni bir envanteri inceleyerek devam edeceğim.

18. Monica Casper (1995), bir çalışma nesnesi olarak cenin fikrini ortaya atmıştır, ki bu fikirden de Kelly, benim cenin iş istasyonu fikrini çıkarmamı sağlamıştır. Casper, UCSF'de tıp sosyolojisi okuyan bir lisansüstü öğrencisiydi.

19. Ginsberg ve Rapp (1991), insan üremesi üzerine çalışan herkesin göz önüne alması gereken tarihsel, kültürel, biyolojik, teknolojik ve politik karmaşıklığı değerlendirmek için ikna edici ve düşünümsel bir anlatı ve 378 maddelik bulunmaz bir kaynakça sunarlar.

RU486 adlı Fransız düşük ilacını oluşturan çok sayıdaki toplulukla ilgili olarak yazdıkları güçlü makalede sosyolog Adele Clarke ve eski öğrencisi Teresa Montini, feminist bilim çalışmaları için toplumsal dünya ve ihtilaf alanları analizini geliştirmişlerdir (Clarke ve Montini 1993).[20] Clarke ve Montini, analizlerinin bazı aktörler üzerinde diğerlerine göre daha çok durduklarının farkındadır; onların temsilleri, neyin, kimin için üreme özgürlüğü sayılacağının belirlenmesi mücadelesinin bir parçasıdır. Bu türden bir hususa dikkat gösterme, ister akademinin içinden ister politikaların üretildiği ve eylemlerin yapıldığı mahallerden üretilsin, genel olarak feminist bilim çalışmalarının bir özelliğidir.

Monica Casper (1995) bu araçları kullanarak insan cenini ameliyatlarını tarihsel ve etnografik olarak çalışır. Casper, "teknocenin" ve "çalışma nesnesi olarak cenin" fikirlerini geliştirir. Casper'ın yaklaşımı ceninin, anneninkiler de dahil olmak üzere pek çok aktörün çalışma pratiklerinin mahali ve sonucu olduğunu gösterir. Casper, birbirine kenetlenmiş akademik ve politik uğraş topluluklarının bir mensubu olduğu için kendi konumu ne görünmezdir, ne de sorumluluktan muaf. Teknoceninin etrafında bir arada duran pek çok uğraş topluluğu illaki birbiriyle uyum içinde olacak diye bir şey de yoktur. Maddi ve retorik çalışma araçları ceninden çok farklı türden şeyler çıkartabilir. Gelgelelim, ne "çokluk" ne "ihtilaf" kendi başlarına feminist bilim çalışmalarının gündemine gelir. Konu edilen, analizcileri analizin özne ve nesneleriyle bir araya getirmektir; iktidar, kaynaklar, beceriler, ıstırap, umut, anlamlar ve yaşamlarla ilgili sorulardır.

Benzer şekilde, bilim çalışmaları programında eğitim görmüş olan Charis Cussins de bir kısırlık kliniğinde özneleri, nesneleri ve failleri inşa eden mütemadi "ontolojik koreografi"nin izini sürer (Cussins 1996). Özneler ve nesneler, uzun kısırlık tedavisi işlemlerinde pek çok farklı şekilde oluşturulur ve bozulur. Cussins, farklı

20. Yazarlar şu toplulukları saptarlar: üreme çalışan bilimcilerin ve başka bilimcilerin grupları; ilaç şirketleri; kürtaj karşıtı gruplar; tercih yanlısı feminist gruplar; kadın sağlığı hareketinden gruplar; politikacılar; Kongre; Gıda ve İlaç İdaresi; ve RU486'nın kadın kullanıcıları ve tüketicileri. Hamilelik ve doğum kontrolünün üstündeki "modernist" odaktan "postmodern" yeniden tasarım programlarına geçişin tartışıldığı bir kaynak için bkz. Clarke 1995.

hedeflerin, zamansallıkların, yörüngelerin, ayrıca kadınların ve başkalarının bedenleriyle ve beden uzuvlarıyla olan bağlantı ve bağlantısızlıkların –insanlar ve insan olmayan varlıklar teknobilim pratiklerine birlikte kaydolduğundan– devamlılık arz eden etnografik incelemeler gerektirdiğini gösterir.

Antropolog Rayna Rapp'in New York City'deki pek çok toplumsal sınıftan, etnisiteden, dil cemaatinden ve ırksal olarak imlenmiş gruptan kadınla yaptığı uzun yıllar süren etnografik çalışması da, ceninlerin ve hamile kadınların varlık kazandıkları maddi-göstergesel dünyalar çokluğunu canlı şekilde resmeder (Rapp 1994 ve 1997). Cenin genetiği teşhislerini kabul eden ve reddeden kadınlar, araştırma genetikçileri, genetik danışmanları, aile üyeleri, çocukları genetik olarak engelli olan insanlar için destek grupları – makinelerle, bebeklerle, ceninlerle, klinik malzemelerle ve birbirleriyle çeşitli şekillerde iç içe geçen bütün bu insanlar Rapp'in araştırma topluluğunu oluşturur. Bu dinamik, farklılaşmış dünyalardaki bütün aktörlerin konumlarının sonuçları, anlatısı için can alıcı önem taşır ve bu çalışma esnasında kendisinin geçirdiği derin değişimler, araştırma ve yazıdan serpilip onları geri besler.

Teknobilimle ilgili feminist izahların bağlantılı disiplinlerarası dünyalarında, profesyonel anlamda bir iletişim bilimi bölümünde yer alan Valerie Hartouni, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çağdaş üreme kültürlerinde anneliğin doğasıyla ilgili olarak çekişen pek çok söylemi ele alır. İncelikli ve keskin bir dizi makalede Hartouni ilkin, sınıfın, toplumsal cinsiyetin ve genetik ebeveynliğin "M. Bebek-vekil anne" davasındaki hukuki tartışmalarda nasıl birbirine dolandığını inceler; daha sonra, farklı ırklardan (Filipinli-Anglo) oluşan bir çiftin çocuğunu taşıyan Afrikalı Amerikalı bir vekil anne olan Anna Johnson'un davasında mahkemenin ırktan söz etmeme kararının nasıl davanın ırksal ve sınıfsal imlerle dolup taşmasına katkıda bulunduğunu gösterir; son olarak da *S'Aline's Abortion* isimli performans videosunun, tercih yanlısı duruşuna rağmen, pek çok izleyici tarafından görsel retoriği yüzünden nasıl tercih karşıtı anlatılara yerleştirildiğine bakar (Hartouni 1991, 1992, 1994 ve 1996).[21]

21. Doktora tezinden yeni kitabına (1996) Hartouni, üreme özgürlüğüyle ilgili feminist kuramlar hakkındaki düşüncelerimi şekillendirmiştir.

Hartouni'nin çalışmaları, genetik ilişkinin, hukuk, biyoteknik, aile ve eğlence dünyalarında çocukla ilişkilenmeyle ilgili diğer söylemleri nasıl yerinden ettiğini soruşturan geniş çaplı feminist soruşturmanın bir parçasıdır. Yazıları, görsel iletişim pratiklerine doymuş bir teknobilimsel üreme politikasının dahilinde etkin şekilde iş görmek için gerekli olan feminist görsel okuryazarlığı dokuma projesine katkıda bulunur.

Üreme politikaları; yurttaşlık, özgürlük, aile ve ulus ile ilgili meselelerin tam kalbinde yer alır. Feminizmin ele aldığı meseleler, bilim çalışmalarının "özel bir alanı" değil, bütün bilim çalışmaları açısından can alıcı olan "genel" bir söylemdir. 1990'ların ortasında ABD siyasetinde yürütmenin başındakilerin görevlerine başladıklarında ilk yaptıkları, bu iddianın bir yüzüne ışık tutar. Ocak 1993'te ABD'nin yeni başkanı olarak yeminini ettikten sonra Bill Clinton, başkanlığını hem simgesel hem de maddi olarak tesis eden ilk başkanlık emrini vermişti. İlk icraatlarının savaşla ya da ulusal çıkarların veya erkeksi eylemin diğer bildik alanlarıyla bir ilgisi yoktu. İlk icraatları, teknobilimsel ihtilaflar içinde yer alan embriyolar ve ceninlerle ilgiliydi. Embriyolar ve ceninler üzerinden bu emirler, devletin yurttaşları için –kamusal, bedenli ve kişisel anlamlarda– bütün yaşam biçimleriyle ilişkileniyordu. Clinton, hükümetin desteklediği kliniklerde kürtaj hakkında bilgi sağlamayla ilgili kısıtlamaları kaldırmış, düşük ceninlerin dokuları üzerinde tıbbi deney yapmaya izin vermiş ve tartışmalı bir düşük ilacı ve potansiyel bir kanser ilacı olan RU486'nın ithalinin önünü açmıştır.

Benzer şekilde ama karşıt politik niyetlerle, 1994'te Kaliforniya valisi seçildikten sonra Pete Wilson'un ilk icraatı, hamile olan "belgesiz" göçmen kadınlara doğum öncesi bakım sağlayan bir eyalet programını kapatmak olmuştur. Wilson, kampanyasını, yasadışı denen göçmenleri neredeyse bütün toplumsal hizmetlerden, özellikle de eğitimden ve acil olmayan tıbbi bakımdan mahrum bırakan 187. Teklif'e dayandırmıştı. Savunucularının inkârlarına rağmen 187. Teklif'in, Meksika-ABD sınırından gelen renkli ırktan ve işçi sınıfından Latin kökenliler başta olmak üzere ırksal, etnik, sınıfsal ve ulusal hedefleri olduğunu pek çokları kabul ediyordu. Bu kanun ikiye birlik bir oranla kabul edildi. Yani, 187. Teklif, 1994 seçiminde oy veren yaşlı, Cumhuriyetçi, beyaz ve hali vakti yerinde seç-

menlerin gözünde ezici şekilde popülerdi – bu seçmenlerin, aralarında bir Senato adayının da yer aldığı pek çoğu, kendi beyaz çocuklarına bakmaları için, çocuklarının elinden toplumsal hizmetleri çekip almaya çalıştıkları "yasadışı" renkli ırktan kadınları işe almışlardı. Üremeyle ilgili sağlık hizmetlerini, Kaliforniya'da hamile kalmış olsalar çocukları ABD vatandaşı olarak doğacak olan renkli ırktan "belgesiz" kadınlardan esirgemek, yeniden seçilen yönetimin esas kaygısıydı. Cenin koruması (ve kadınların sağlığı) bir anda kötü bir fikir gibi gelmeye başlamıştı ve valinin ilk icraatının doğrudan sonucu olarak ceninler (ve renkli ırktan "yasadışı" kadınlar) tehlikenin kucağına atılıyordu. Çatışma sahası; doğum-sonrası insanların, makinelerin, ceninlerin, sağlığa dair inançların, teşhis yöntemlerinin ve vücut sıvılarının kudretli konfigürasyonlarla bir arada kaydedildiği biyotıptı. Biyotıp, özgürlüğün, adaletin ve yurttaşlığın bahis konusu edildiği yerdi.

Son olarak, başkumandan olarak Clinton'ın ilk icraatlarından biri, ABD silahlı kuvvetlerinin eşcinsel olduğu bilinen kadın ve erkekleri ordudan dışlama politikasını değiştirerek yurttaş-savaşçının kutsal sahasını "sapıklaşma" tehdidi altında bırakmıştır. Yurttaş-askerin "erkeksiliği" çoktandır devletle ve yurttaşlıkla ilgili siyaset kuramının merkezinde yer almaktaydı. Ne kadar yetersiz de olsa ten rengi ve toplumsal cinsiyet, ABD ordusunda *queer* kategorisinden önce gündeme alınmıştır. Kongre'de ve Kuvvet Komutanlıklarında patlak veren trajikomik panik, Clinton'ın bu meselenin yürütme yoluyla üstesinden gelmek niyetine mani olmuştur. Demeye çalıştığım, cenin, hamile göçmen ve eşcinsel gibi söylemsel, bedenli varlıkların, devlet ve kamu politikaları gibi "politik" meselelerin tersine, "toplumsal" tartışma konuları olmadığıdır. Embriyo ya da cenin ve "belgesiz" hamile kadın gibi *queer* de, kamusal alanın tam olarak ne olduğu ve kimin onu mesken tuttuğunu yeniden belirlemek için verilen mücadelelerin kalbinde yer alır. Teknobilim bütün bu mücadelelerin ayrılmaz bir parçasıdır.

Burada taslağı çıkarılan çalışma, teknobilimi çalışmak için, analizcinin de tıpkı üzerinde çalışılan insanlar ve insan olmayan varlıklar gibi –ahlaki, politik, teknik ve epistemolojik– risk altında olduğu, dünyevi maddi-göstergesel pratiklere gömülmek gerektiğini gösterir. Bu türden bir konumlu bilgi pratiğini üstlenmeyen bilim

çalışmalarının, ekrandan dışarı süzülüp semavi ve akademik bir var olmayan ülkeye gitme ihtimali çok fazladır. Bu genişletilmiş anlamıyla "etnografi", antropolojideki belli bir usulden çok araştırdığınız pratikler ve söylemler karşısında risk altında olma yöntemidir. Risk altında olmak, araştırılanla özdeşleşmekle aynı şey değildir; bilakis. Ve öz-kimlik de özdeşleşme ayartısı kadar risklidir. Eski istikrara, kanaatlere ya da pek çok türden var olma biçimine meydan okuyan ciddi kimliksizlik hali karşısında kişi risk altındadır. "Etnografik tavır", metin analizi de dahil olmak üzere her türlü araştırmada benimsenebilir. Belirli bir disiplinle sınırlı olmayan etnografik tavır, bir pratik ve kuramsal dikkat tarzı, dikkatli ve sorumlu kalmanın bir biçimidir. Böyle bir yöntem, önceden belirlenmiş bir şekilde "taraf tutmak"la ilgili değildir. Ancak, bilgi projeleri içinde yer alan risklerle, amaçlarla ve umutlarla ilgili bir şeydir.[22]

Ne var ki etnografi sadece bir dikkatli, ihtimamlı olma tarzı değildir. Metin analizinin; tarihi ve çağdaş, belgesel ve *in vivo* yaşam koşulları içinde yaşayan insanlar arasındaki devamlılık arz eden akademik etkileşimin pek çok türüyle eklemlenmesi gerekir. Bu farklı çalışmaların birbirine ihtiyacı vardır ve bunların hepsi de kuram kurma projeleridir. Bütün bu çalışmaları yapabilecek tek bir kişi yoktur; feminist bilim çalışmaları, bir teknobilim ve tıp anlatısı için gerekli olan türden çalışmalarda risk altında olmayı öğrenme pratiğini geliştiren kolektif bir girişimdir.

Bu şartlar altında, özelde üreme teknolojisi, genelde teknobilim üzerine bir feminist öğreti aramak saçma olurdu. Ancak feminist teknobilim çalışmalarını, ihtilaflı bir şekilde, kadın özgürlüğü projelerine karşı hesap verebilir olmanın ne anlama geleceğini, bu anlamların erkeklerin ve kadınların çok dilli dünyasında nasıl dokunup idame ettirileceğini aramanın yolu olarak görmek saçma değildir. Üreme tiyatrolarında, ya da teknobilimin başka herhangi bir tiyatrosunda nelerin olup bittiği üzerine önceden hazırlanmış kesinliklerin, feminist olsunlar ya da olmasınlar, çok bariz şekilde hatalı olma ihtimali bir hayli yüksektir. Ancak feminist meseleler, bilim

22. Bilim çalışmalarındaki etnografik pratiğin böyle anlamları için bkz. Downey, Dumit ve Traweek (1998) içindeki makaleler ve Escobar (1994). Etnografi yapmanın ayrılmaz bir parçası olarak risk altında olmakla ilgili tartışmamı, UCSC Antropoloji bölümünden Susan Harding'den alıyorum.

çalışmaları için vizyon üreten teknolojileri şekillendirir. Özgürlük ve adalet meseleleri, insanlarla insan olmayan varlıkların bir araya gelmesiyle ilgili araştırmaya içkindir. Feminist teknobilim araştırması bir spekulumdur, cerrahi bir alettir, aynı anda hem özgürlüğe, hem adalete, hem de bilgiye dair olan projeler için daha iyi gözlem ve müdahaleler yapabilmek amacıyla her türden deliği genişletmeye yarayan bir araçtır. Bu koşullar altında feminist araştırma, başka herhangi bir bilgi projesinden daha masum olmadığı gibi her sorgulamanın getirdiği kaçınılmaz yaralanmadan da muaf değildir.

Özgürlük, adalet ve bilginin modernist olarak yaftalanıp yaftalanmadığı, hâlâ gelişmekte olan feminist, ırkçılık karşıtı, mutasyona uğramış mütevazı tanık figürü için pek de önemli değildir; meselemiz bu değildir. Biz hiç modern olmadık (Latour 1993; Haraway 1994). Daha ziyade, özgürlük, adalet ve bilgi, bell hooks'un ifadesiyle, "özlem"e dair bir şeydir, var olduğu sanılan Aydınlanma temellerine dair değil. Gözünüzü ödülden ayırmayın. Özlem, hooks için, "ortak bağlılıkların görülmesine katkıda bulunacak ve dayanışma ve koalisyona destek olacak" kategoriler arası bağlara izin veren bir duygusal ve politik duyarlılıktır (hooks 1990: 27).[23] Özlem aynı zamanda bilişsel bir duyarlılık olarak da görülmelidir. Şüphesiz, böyle bir özlemin kökleri, yeniden biçimlenmiş bir bilinçdışında, değişime uğramış bir arzuda, sevgi pratiğinde,[24] feminizmin ırkçılık karşıtı kadın öznesinin ve diğer bütün olanaklı öznelerinin cismani ve imgesel maddileşimi için duyulan esrik umutta yatmaktadır. Son olarak, özgürlük, adalet ve bilgi, her zaman hoş şeyler olmadıkları gibi kesinlikle kolay şeyler de değillerdir. Ekran dahilinde de haricinde de, ne görme ne dokunma acısız ve zahmetsizdir.

23. Braidotti'den (1994: 2) alıntılanmıştır. "Alternatif bir öznelliğin politik olarak içgörülü bir anlatısı" olarak figürasyonu ele alan Braidotti (1994: 1-8), dikkatimi bell hooks'un "postmodern siyahlık" tartışmasına "özlem" denen bilinç türü bakımından çekmiştir. Braidotti'nin göçebe özneleri ve bell hooks'un özlemi, Chela Sandoval'ın muhalif ve farklılaştırıcı bilinç nosyonlarına yakındır (Sandoval, 2000).

24. Mutasyon geçirmiş, ırkçılık karşıtı, feminist mütevazı tanıkların sapkın arzularının incelenmesi, Teresa de Lauretis'in (1994) okuma pratikleri benimsenerek ilerletilebilir.

İŞE UYGUN SPEKULUM[25]

Görselleştirme araçlarını sorgulayan Kelly'nin karikatürü, feminist bilim çalışmalarını anlamaya bizi bir adım daha yaklaştırabilir. *Sanal Spekulum, tercih* ile ilgili gösterenlerle doludur – geçen çeyrek yüzyılın üreme politikaları dahilinde göstergesel yapışıkça kolonileriyle kabuk bağlamış olan bir terimdir bu. Ne tercihten sayılır, kimin için ve ne pahasına? "Tercih"in "yaşam"la, özellikle de "yaşamın kendisi"yle olan ilişkisi nedir?

Kelly'nin karikatürü yerici değildir. Bu karikatürde yeni üreme teknolojileriyle ilgili basmakalıp bir duruş ya da yabancılaşma ve bedensizleşmeyle ilgili sahte bir kesinlik görmüyorum. Kelly'nin karikatürü kutlayıcı da değildir. Resmin aslına saygı duruşunda bulunmaz; kökensel bir Yaradılış suretinde yeni bir bilim çağını ilan etmez. Karikatür, enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gösterenlerine dayanır. *Enformasyon*, sinyal-parazit ayrımında kullanılan teknik bir terimdir; enformasyon, farklılıklarla baş etmeye yarayan istatistiksel bir hadisedir. Enformasyon, bir yansıma ve temsil metafiziği içinde yer almaz. Karikatürdeki ekranda yer alan piksel kılavuzu, bir taklit, yansıma ve temsil ontolojisi ve epistemolojisiyle disipline sokulmuş asli bir bedenin noktası noktasına aktarılmasına olanak tanımayacaktır. Kelly, Dürer değildir.

Daha ziyade *Sanal Spekulum*, kırınımla ve soruşturmayla ilgilidir; şöyle sorar: "Feministlerin tercih, faillik, yaşam ve yaratıcılık derken kastettikleri bu mudur? Burada bahis konusu olan nedir ve kimin için ordadır? Eylemin insani olan ve insani olmayan merkezleri kimler ve nelerdir? Kimin öyküsüdür bu? Kimin umrundadır?" Ekran; gösterenlerin ve bedenlerin, parazit yapan ve kayan –kırınan– örüntülerini kaydeder. Üremeyle ilgili konumlanmalardaki hangi yer değiştirmeler kimler için, neden önemlidir? Etkili üreme özgürlüğünün koşulları nelerdir? Kişisel ve kamusal öz-yaratım anlatıları neden hamilelik anlatılarıyla bağlantılıdır? Bunlar kimlerin öyküleridir? Karikatürde kim vardır, kim eksiktir ve bundan ne çıkar? Kamusal cenini ekrana koymanın anlamı nedir? Kimlerin ceninleri

25. Bu başlık, Clarke ve Fujimura'mın (haz., 1992) şerefine atılmıştır.

böylesine olağandışı bir ilgiyi hak eder? Öz-yaratım ve hamilelikle ilgili bir espriyi, çıplak kadını çizmekle ilgili Batılı ve "beyaz" uzlaşımların içine yerleştirmek ne demektir? Kelly'nin karikatürü, Yaradılış, Rönesans, Bilimsel Devrim, Enformasyon Çağı ve Yeni Dünya Düzeni gösterenlerinin içine gömülüdür. Selamet tarihi teknobilim dahilinde nasıl kopyalanır ya da yerinden edilir? Teknobilimin gösterenlerinin ezici bir şekilde Hıristiyan olmasının sonuçları nelerdir? Şayet Michel Foucault, Batı tarihinde iki farklı kültürel konfigürasyon içinde (klasik Yunan ve modern Avrupa) benlik kaygısı ve disipliner bilginin gelişimi üzerine yazmışsa, Kelly de İkinci Hıristiyan Binyılı'nın sonlanmasının tamlayıcı bir göstergesi olarak cenin ve üreme teknobiliminin yüceltilmesiyle ilgili bir sorgulamanın taslağını çıkartır. Bugünkü cenin bakımı, antikçağlardaki –belirli türden öznelerin üretimine yarayan bir dizi seçkin pratik olan– benlik bakımıyla hangi noktalarda benzeşir?

Bilgi projeleri hakkında bu türden soruları ele almak üzere teknobilimsel politik gövdedeki delikleri gözlemlemeye başlamak için uygun spekulum hangisidir? Bu soruya eğilmek için, jinekolojik spekulumun 1970'lerin başında ABD'nin feminist siyaset sahnesine bir simge olarak çıkışma dönmek istiyorum. Benim yaş grubumdaki pek çok feminist –ki bunların büyük çoğunluğu o tarihte genç, beyaz, orta sınıf mensubudur– Kadın Özgürlük Hareketi ve aktivist kadınların katıldığı sağlık hareketi bağlamında, "efendilerinin aletini ele geçirmiştir".[26] Jinekolojik bir spekulumla, bir aynayla, bir el feneriyle ve en önemlisi bilinçlenme gruplarındaki diğer kimselerle donanmış haldeki kadınlar, bedenlerini ayinsel olarak kendi doğrudan görüşlerine açmışlardır. Spekulum, kadın ebenin yerini uzman erkek doktorun ve jinekoloğun almasının simgesi olmuştu. Ayna da, kendi sözümona narsisizmimiz kisvesi altında bir-başkası-için-seyirlik olan kendi bedenlerimizin bir göstereni olarak kadınlara dayatılan bir simgeydi. Görmenin kendisi, fatihlerin yetki kanunu gibi görünüyordu.

Sömürgeci seyahat anlatılarının nasıl işlediğini unutarak uzaktaki rahim boynuna doğru vajinalarımızın içine bir göz atıp şöyle

26. Andre Lorde'un 1970'lerdeki ünlü uyarısını hatırlayın: "Efendinin Aletleri Asla Efendinin Evini Parçalara Ayırmayacaktır" (Lorde 1984).

bir şeyler dedik: "Kara göründü! Kendimizi keşfettik ve bu yeni ülke üzerinde kadınlar için hak talep ediyoruz." Batılı cinsiyet politikalarının tarihi bağlamında –yani, Batı felsefe ve teknolojisinin bütün geleneksel tarihi bağlamında– görsel anlamda kendine sahip olan cinsel organlardan ve üreme organlarından, yeniden kazanılmış feminist benlik için kudretli mecazlar çıkmıştır. Gözümüzü ödülden ayırmadığımızı düşünüyorduk. İşi biraz karikatürize ediyorum tabii ki ama maksatlı olarak. "Bedenlerimiz, Biziz", kadın sağlık hareketinin gözde bir sloganı ve harekette dönüm noktası olan bir yayının da başlığıydı.[27]

Yeniden ele geçirilen spekulumun, Kadın Özgürlüğü Hareketi'nin bilim ve teknolojideki maddi araçlara gösterdiği ilginin bir göstergesi olan spekulumun, kendi kendini tanımlayan bir teknoloji olduğu düşünülüyordu. Gelgelelim, spekulum ve aynayla yapılan o kolektif oturumlar sadece simgesel değildi. Kürtajın hâlâ yaşadışı ve tehlikeli olduğu bir dönemde yapılan kendi kendine yardım ve kendi üzerine deneyler yapma pratikleriydi bu oturumlar. Bu kendi kendine yardım grupları, profesyonel tıbbi kontrol sahaları dışında kadınların kendi başlarına ya da birbirleriyle yapabilecekleri menstrüel çıkarma, yani erken kürtaj teknikleri geliştirmişlerdir. Bu oturumların hatırı sayılır bir kısmında, ufak ve esnek bir boru sistemi aynanın ve spekulumun yanındaki yerini almıştır. Bu esnada, Lennart Nilsson'un fotoğrafları tıbbileştirilen dünyaya yayılırken biyotıbbi klinisyenler de sonogramı ve endoskopik cenin görselleştirmesini takdim etmekteydiler.

Yine de, 1970'lerin başlarındaki kendi kendine yardım gruplarındaki kadınların deneyimlediği güçlenme hissinin canlandırıcı bir tarafı vardı. *Sister*'ın (Los Angeles Kadın Merkezi'nin gazetesi) Tem-

27. Boston Kadın Sağlığı Kitap Kolektifi (1976, 1979). Boston Kadın Sağlığı Kitap Kolektifi, *Bedenlerimiz, Biziz*'i gazete kâğıdı formatında basmaya, 1970'lerde aktivist sağlık mücadelelerinin ayrılmaz bir parçası olarak başlamıştır. Bkz. Gerson (1996). 1970'lerdeki erken dönem kadın sağlık hareketleri ve feminist bilim ve tıp çalışmaları hakkında bir kaynakça için bkz. Hubbard, Henifin ve Fried (haz., 1982). Aletler ve araçlarla, laboratuvar içindeki ve dışındaki pratiklerle ve yapım-aşamasındaki-bilimle kapsamlı ilgilerine rağmen Hubbard, Henifin ve Fried'in kaynakçasındaki aktivizm tabanlı içerik, profesyonel ve akademik bilim tarihlerinden ve teknoloji çalışmalarından sistematik olarak dışlanır. Örneğin bkz. Knorr-Cetina ve Mulkay (haz., 1983).

muz 1973 tarihli sayısındaki karikatür bu ruhu çok iyi yakalamıştır (Resim 7. Harika Kadın ve Doktorlar). Kurşunları durdurabilen çelik bilezikleri, yüksek ve sivri topukları, kısa kesim, kartal işlemeli yeleği, yıldız şekilli madeni pullarla süslenmiş mavi şortu ve kötüleri yakalamak ve nakliyat işleri için kullandığı sihirli kementi ile tam takım olan Harika Kadın, Cennet Adası'ndan gelen bu Amazon prensesi, beyaz önlüklü, stetoskoplu sinmiş beyaz doktordan ışıltılı spekulumu kaptığı gibi herkese ilan eder: "Spekulumla güçlüyüm! Savaşabilirim!"

Harika Kadın 1941'de Charles Moulton'un popüler çizgi romanında dünyaya gelmiştir.[28] 1960'ların sonlarında gözden düştükten sonra 1970'lerin başında birkaç yerde yeniden canlanmıştır. Harika Kadın'ın ilk çizgi roman editörü olan Dorothy Woolfolk onu 1973'te kitle piyasasına geri getirmiştir. *Ms.* dergisi, 1972'deki ilk sayısının kapağına "Başkan Adayımız Harika Kadın" sloganıyla Harika Kadın'ı koymuştur (Resim 8). Kapağın bir tarafında Vietnam Savaşı sürüp gitmektedir, diğer tarafında ABD'de bir cadde üzerindeki mağazaların üzerine koyulmuş "1972'de Barış ve Adalet" ilan panosu yer alır. Devasa bir Harika Kadın bir eliyle gökyüzünden bir ABD savaş uçağını yakalamakta, diğer elindeki sihirli kementinde de ışıklandırılmış bir şehir taşımaktadır. Bu şehir, SimCity2000™'in feminist prototipi olabilirmiş.[29] Harika Kadın'ın kementi, Buckminster Fuller'i gururlandıracak bir parlak kent piramidinin anahatlarını çıkarmıştır.

28. Burada Moulton dediğimiz kimse, psikolog, avukat, yalan testinin mucidi, hapisane reformcusu ve işadamı olan William Moulton Marston'dır. Marston'ın geleneksel feminizmi, sevgiyle sınırlanan kuvveti kadınlara atfederken bunu erkeklerin salt kuvvete olan eğilimlerinin karşısına koymuştur. Kökleri Amazon'a uzansa da Harika Kadın, etnik bakımdan hataya yer bırakmayacak şekilde beyazdı. Heyecanlandığı zaman söylediği sözler ("Bağışlayıcı Minerva!", "Ulu Hera!") ve kültürel donanımı onu, Batı'nın köklerini (burada Yeni Dünya'ya taşınmış haliyle) antik Yunan'da gören modern mit içine sıkı sıkıya yerleştirir. 1940'larda ve 1950'lerde, Yunan'ı yeniden canlandırmaya yönelik motifler ve ayinlerle süslü ABD beyaz kız birliklerine kolaylıkla katılabilirdi. Harika Kadın'ın anaerkil Amazon cennetinin önder tanrıçaları Afrodit ve Atena idi. Bkz. Edgar (1972). *Ms.*'in Harika Kadın sayısı için David Walls'a ve Lucia Gattone'a, Harika Kadın'la ilgili engin bilgisi için de Katie King'e teşekkür ederim.

29. SimCity2000™, Maxis Şirketi tarafından piyasaya sürülen ve çok başarılı olan simülasyon oyunlarından biridir. Bkz. Bleecker (1995).



Resim 7. Harika Kadın ve Doktorlar.
Sister, Los Angeles Kadın Merkezi'nin gazetesi, Temmuz 1973.

Tıp ve politika üzerine hazırladıkları 1973 tarihli çığır açıcı kitapçıkta akademik ve aktivist feminist tarihçiler Barbara Ehrenreich ve Dierdre English, *Sister*'daki spekulumu yakalayan Harika Kadın figürünü yeniden basmışlardır. Gelecek üzerine yazdıkları bölümde şöyle diyorlardı: "Kendi kendine yardım, mevcut kurumların iyileştirilmesi talebiyle sağlık sistemiyle yüzleşmenin alternatifi değildir. Kendi kendine yardım, ya da daha genel olarak kendini tanıma, böyle bir yüzleşme açısından can alıcı önem taşır. Sağlık, sınıf ve ırk hatlarını aşma potansiyeli taşıyan bir meseledir... Feminist bilincin artması bizim için ilk defa, gerçekten eşitlikçi ve kitlesel bir kadın



Resim 8. *MS.* dergi kapağı, cilt 1, sayı 1, Temmuz 1972.

sağlığı hareketini mümkün kılacaktır" (1973: 84-5).[30] Ehrenreich ve English, sağlık sisteminde bütün kadınların tarihlerinin ya da ihtiyaçlarının aynı olmadığının altını çizmiştir. "Siyah kadınlar için, tıbbi ırkçılık, tıbbi cinsiyet ayrımcılığını gölgede bırakmıştır. Bütün etnik gruplardan yoksul kadınlar için herhangi bir hizmeti alma so-

30. *Sister* karikatürünü ve Ehrenreich ve English'in onu nasıl kullandığını bana gösterdiği için Adele Clarke'a teşekkürlerimi sunarım.

runu genellikle bütün diğer niteliksel meseleleri gölgede bırakır... Biyolojik benzerliğimizi tanıyan ama önceliklerimizin çeşitliliğini yadsıyan bir hareket, kadın sağlık hareketi olamaz, ancak *bazı kadınların* sağlık hareketi olabilir" (1973: 86; vurgu aslından).

Spekulum, feminist sağlık hareketini yasal, güvenli kürtaj talepleri ve yeni üreme teknolojilerine gösterilen dikkatle tanımlanan "tercih" siyasetiyle sınırlayan indirgemeci bir simgesel ve maddi araç değildi. Spekulum, dışlayıcı, orta sınıf, beyaz bir hareketin esas unsuru da değildi. Sınıf hatlarını aşan, karışık ve genelde beyazlar kadar renkli ırktan kadınlar ve örgütlerden de oluşan gruplar kadın sağlık hareketinin kuruluşuna etkin şekilde katkıda bulunmuş ve ona öncülük etmiştir.[31] Irkçılığın, sınıf duyarsızlığının, kuşak küstahlığının ve ABD'deki ilerici siyasetin diğer alanları kadar Amerikan feminizminde de görülen parçalanmanın korkunç tarihinde işin bu tarafı sıklıkla unutulur. Ne var ki, feminist teknobilim politikaları için can alıcı olan üreme özgürlüğünü, jinekolojik spekulum ya da bilgisayar uçbiriminin sanal spekulumu ile –bu araçları hem göstergesel hem de maddi bakımdan kontrol etmek, mesken tutmak ve şekillendirmek ne kadar önemli olursa olsun– tam anlamıyla imlemek mümkün değildir. Üreme sağlığı da dahil olmak üzere ABD sağlık sistemini hâlâ, bu bölümün başında alıntıladığım Paul Simon şarkısındaki milyonerlerin ve milyarderlerin ağları belirlemektedir. "Tercih" sözcüğünün sağlam bir anlamı olması için görmeyi öğrenmemiz gereken işte bu karmaşık belirlenimin yapısı ve sonuçlarıdır. "Balondaki Çocuk" şarkısının son dizesi bize, ulusaşırı kentsel ve kırsal ormanlardaki amansız "enformasyon" patlamalarının, görmezden gelemeyeceğimiz uzun mesafeli bir arama olduğunu hatırlatır. Ve tek operatör Bell Telefon Şirketi değildir.

31. Örneğin bkz. Kürtaj Hakkı Yanlısı ve Kısırlaştırma İstismarı Karşıtı Komite (1979); İşçilerin Üreme Hakları Koalisyonu (1980); Siyah Kadınların Toplumsal Kalkınma Vakfı (1975); Davis (1981); B. Smith (1982); E. White (haz., 1990). Bu literatür, ABD toplumundaki siyah-beyaz ırksal kutuplaşmasının baskınlığını yansıtır ve o dönemdeki kadın sağlığı ve üreme politikalarında diğer ırksal-etnik özelliklere sahip kadınların varlığını ve önceliklerini olduğundan az gösterir. Bkz. Moraga ve Anzaldúa (haz., 1981).

ÖZGÜRLÜK PROJELERİNİN İSTATİSTİKLERİ

Spekulum, dar delikleri açmaya yarayan fiziksel bir alet olmak zorunda değildir; bir şeyin bir kısmını gözlenebilir kılmaya yarayan herhangi bir araç spekulum olarak iş görebilir. Bundan hareketle, feministlerin özelde üreme özgürlüğü, genelde teknobilimsel özgürlük derken ne kastetmeleri gerektiğini tarif etmek için daha keskin bir odak bulmak üzere başka tür bir spekuluma, özgürlüğe ve adalete yönelik politikalar oluşturma işiyle kol kola girmiş istatistiksel analize yöneleceğim. Bu bölümde, feminist teknobilim çalışmalarının hedefleriyle ilgili olarak yurttaşlık hakları sloganı "Gözünüzü ödülden ayırmayın!"ı benimsedim. Bu ifadeyi sahiplenirken *imli* grupların –beyaz ya da orta sınıftan olmayan ya da diğer "imsiz" standartlara uymayan grupların– bakış açısından üreme özgürlüğünü analiz etmenin, bir halk olarak bizi birbirimize bağlayabilecek bir tür genel yargı ortaya koymanın tek yolu olduğunu vurgulamak niyetindeyim. Eleştirmeksizin, "standart" grupların bakış açısından çalışmak, teknobilimsel bilginin ya da politikanın, özellikle dar görüşlü ve sınırlı bir analizini ortaya atmanın en kesin yoludur; daha sonra bu izah genel bir izah kılığında eşitsiz ayrıcalıkları sağlamlaştıracaktır büyük ihtimalle. Gelgelelim, çok nadiren sadece tek bir tür standart ve tek bir tür göreli marjinallik aynı anda iş başında olur. Standartlardan birine uymayan bir grup, bir başka açıdan imlenmemiş, standart ya da baskın grup olabilir. Ayrıca, hem kadınlar hem erkekler için üreme özgürlüğü, feminist teknobilimsel özgürlüğün kapsaması gereken şeylerin sadece bir bölümüdür. Feminist teknobilim çalışmaları üreme ve sağlık meselelerinden çok fazlasını kapsar. Feminist teknobilim çalışmaları, *genel olarak* teknobilim ile ilgili bir şeydir. Ancak esasen, hiç bitmeyen bir iş olan, *konumlu* bilgilerin kısmi dünyalarının eklemlenmesi işinin dışında *genel* bir sav ortaya atmanın yolu yoktur. Feminizm, kadınların bedeninin bebek yapma kapasitesi üzerinden tanımlanmaz; ancak iktidar açısından farklılık gösteren ve kültürel bakımdan çok dilli bütün biçimleri içinde bu kapasite üzerinden çalışmak, teknobilim dahilinde özgürlük ve bilgi projeleri oluşturmak için gereken eklem-

lemelerin içindeki can alıcı bağlardan *biridir*.

NAACP Hukuki Savunma ve Eğitim Fonu'nun [LDF] Siyah Kadınların İstihdamı Programı'nın Ortak Danışmanı ve Müdürü olan Charlotte Rutherford (1992), ihtiyaç duyulan perspektifi sunar. Yurttaşlık hakları avukatı, feminist, Afrikalı Amerikalı bir kadın ve anne olarak Rutherford, üreme özgürlüğünün ne anlama gelmesi gerektiğini ve hem kadın gruplarının hem de yurttaşlık hakkı örgütlerinin bu özgürlüğü dikkate almak için önceliklerini nasıl değiştirmeleri gerektiğini ortaya koyar. Savı, Afrikalı Amerikalı kadın gruplarıyla olan yoğun buluşmalardan ve 1989-90 yıllarında siyah kadınların üreme sağlığıyla ve ABD Yüksek Mahkemesi'nin kürtaj kısıtlamaları hakkındaki kararlarıyla ilgili olarak LDF'nin kendi içinde dönen tartışmalardan beslenir. Kamu politikaları hususunda etkin olan bir grup ulusal ölçekte tanınmış Afrikalı Amerikalı kadın, "üreme özgürlüklerinin Afrikalı Amerikalı kadınlar için bir yurttaşlık hakkı meselesi olduğunu iddia etmiştir" (Rutherford 1992: 257). Bu perspektiften bakıldığında, iddiam odur ki, *genel olarak* üreme özgürlüğü çok daha net görülecektir.

LDF'nin yoksul kadınların üreme özgürlükleri için ortaya koyduğu formülasyonlar arasında asgari olarak şunlar yer alır: "(1) üreme sağlığı hizmetlerinden faydalanma; (2) AIDS, cinsel yolla bulaşan hastalıklar ve çeşitli kanser türleri için erken teşhis ve uygun tedaviden faydalanma; (3) hamile olan ve ebeveynlik yapan uyuşturucu kullanıcılarının doğum öncesi bakımdan faydalanması; (4) uygun doğum kontrol yöntemlerinden faydalanma; (5) kısırlık hizmetlerine erişim; (6) kısırlaşmaya zorlanmama ya da kötü koşullarda kısırlaştırmaya razı edilmeme özgürlüğü; (7) yoksulların vekalet anlaşmalarıyla sömürülmesinin önüne geçebileceğinden ekonomik güvence; (8) işyerinde zehirli maddelerin bulunmaması; (9) sağlıklı beslenme ve yaşam alanı; ve (10) güvenli, yasal ve düşük maliyetli kürtaj hizmeti hakkı" (Rutherford 1992: 157-8). Bence bu türden bir politika bütün yurttaşlara, Bell Telefon Şirketi'nin beslediği, tam sigortalı, sonografik olarak gözlenen kamusal ceninli rahimde başlayıp orada biten bir üreme tercihi ya da hakkı yaklaşımından daha iyi hizmet sunacaktır. Paul Simon'ın şarkısındaki atımlı, aralıksız enformasyon patlamalarıdır bunlar. "Balondaki Çocuk"un uzun mesafeli mesajıdır.

En basit ifadeyle, bütün Afrikalı Amerikalı kadınlar yoksul değildir ve bütün yoksul kadınlar da Afrikalı Amerikalı değildir. Ve bütün kategoriler, onları (kendi seçimleriyle, zorla, kalıtım yoluyla ya da şans eseri) mesken tutanlar ve (kendi seçimleriyle, zorla, kalıtım yoluyla ya da şans eseri) tutmayanlar tarafından söylemsel olarak kurulur ve masum olmayan şekillerde uygulanırlar. Üreme özgürlüğünü –benim "kişisel" erişimimin olmadığı, şiddetli şekillerde yaşanan söylemsel bir kategori olan– "yoksul Afrikalı Amerikalı kadınların" *analitik ve hayal gücü yüksek bakış açılarından* düşünmeyi ve arzulamayı *öğrenmenin*, bu türden özgürlüğün genel koşullarını aydınlatacağına inanıyorum. Bakış açısı, "mazlum"a yapılan ya da "mazlum"un yaptığı ampirist bir çağrı değil, güçlü nesnelliğin özcü olmayan, tarihsel olarak olumsal, konumlu standartları uyarınca daha uygun bir bilgi elde etmek için bilişsel, psikolojik ve politik bir araçtır. Böylesi bir bakış açısı, muhalif ve farklılaştırıcı bilinç *pratiğinin* her daim sıkıntılı ama bir o kadar zaruri ürünüdür. Feminist bir bakış açısı, kökleri özlemde olan pratik bir teknolojidir, soyut felsefi bir temel değil.[32]

32. Özcü olmayan feminist bakış açısı kuramıyla ilgili öncü yaklaşımı için Nancy Hartsock'a olan borcum bakidir. Bakış açısı kuramları, farklı insan türleri için ayrılmış özel bir alan, sadece mağdurlara açık doğuştan gelen bir bilgi ya da özel bir savunma değildir. Hartsock'un soyundan gelen feminist kuramda bakış açıları; her zaman sıkıntılı, masumiyetsiz, söylemsel, maddi, kolektif pratiklerden kurulan ve daha az yanılgılı bilgiyi hepimiz için mümkün kılan konumlu toplumsal-tarihsel-bedenli deneyimden dokunmuş bilişsel-duygusal-politik kazanımlardır. Bu bölümdeki savlarım, Harding'in (1992) bilgi üretim aygıtları ve faillerinin eleştirel olarak incelenme kipi olarak güçlü nesnellik fikrinden; Collins'in (1991) siyah feminist düşünceyi besleyen, içsel olarak heterojen olan yerli/yabancı konumları fikrinden; Star'ın (1991) standartları, onlara uymayan ama onların içinde yaşamak zorunda olanların bakış açısından görme fikrinden; Butler'ın (1992) kazanımlar olarak olumsal temellerinden ve özellik değil de uygulama olarak faillik fikrinden; Haraway'in (1988) bilimsel epistemoloji içinde konumlu bilgilerinden ve realizm ile görecilik arasındaki ideolojik seçimi reddedişinden; hooks'un (1990) mağdurluk duruşlarından etkilenmeyen ama kökleri zulmün ve eşitsizliğin tarihsel deneyiminde olan ve farklılıklar üzerinden bilgiyi ve eylemi bağlayabilen özlem fikrinden; Sandoval'ın (2000) çoklu ve kesişen ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf farklılaşmaları üzerinden muhalif bilincin öğretilmesi ve öğrenilmesinin potansiyali üzerine yazdıklarından; Bhavnani'nin (1993) çok dilli bir dünyada feminist nesnellik fikrinden; ve Tsing'in (1993a ve b) merkezler, kenarlar ve yerel-küresel karşılıklı konuşmaların ve bilgi ve iktidar

Bu yüzden feminist bilginin kökleri, hayal gücü yüksek bağlantıda ve zor kazanılan pratik koalisyondadır – ki bu da kimlikle aynı şey olmasa da öz-eleştirel konumluluk ve tarihsel ciddiyet gerektirir. Konumluluk, dar görüşlülük ya da yerelcilik anlamına değil, özgüllük ve sonuca tesir eden devingen bedenlilik anlamına gelir. Bağlantı ve koalisyon, birbirine ve dünyevi özgürlük ve adalet umutlarına hesap verebilir olmanın bazen acı verici olan yapılarına bağlıdır.[33] Böyle bağlı olmadıkları zaman, ahlakçılık cümbüşlerinde pa-

---

dolaşımlarının çarpıcı karmaşıklığı ve özgüllüğü üzerine yazdıklarından da beslenir. Hartsock, Harding, Collins, Star, Bhavnani, Tsing, Haraway, Sandoval, hooks ve Butler'ın postmodernizm, bakış açıları, bilim çalışmaları ya da feminist kuram üzerinde uzlaşmamaları ne benim sorunumdur ne de onların sorunu. Buradaki sorun, gelişimlerinin bağlamına bakmaksızın herkesin konumunu sınıflandırmanın ya da evvelki tartışmalardan yeni örüntüler çıkarmak için tekrar okuyup yeni ilişkiler kurmayı reddetmenin gereksiz ancak çok sık karşımıza çıkan bedelidir. Bütün bu yazılanları, üreme özgürlüğünün nasıl düşünüldüğünün, uygulayıcılarının genel olarak teknobilim çalışmalarını icra edişlerini yeniden biçimlendirmesi gerektiğiyle ilgili bir iddia ortaya atmak için yeniden bağlamsallaştırıyorum. Kuram ve pratik, tam da böyle yeniden bağlamsallaştırma üzerinden gelişir. Feminist kuramın (ve genelde kuram projelerinin) her zaman topografik olarak karmaşık tarihini okumayı öğrenmek için bkz. King (1994).

33. En incinebilir olanların bakış açılarından üremeyle ilgili politika inşa etme yönünde verilen feminist çabaların tarihini, örneğin 1970'lerde ve 80'lerde Üreme Hakları Ulusal Ağı'nın açık programını bana hatırlatan Adele Clarke (kişisel sohbet, 16 Mayıs 1995) olmuştur. Kaliforniya'daki kısırlaştırma düzenlemelerinin, hem de sadece Medicaid'in desteklediği için değil bütün kısırlaştırmalar için geçerli olan düzenlemelerin yürürlüğe girişini örnek olarak vermişti. Kürtaj Hakkı Yanlısı ve Kısırlaştırma İstismarı Karşıtı Komite (CARASA) tarafından geliştirilen ulusal kısırlaştırma düzenlemeleri sadece Medicaid'den yardım alanları kapsıyordu. Üreme Haklarını Savunma Komitesi'nin (CDRR) önderlik ettiği Kaliforniya düzenlemeleriyse –ki eyalet düzeyinde yürürlüğe konan tek düzenleme buydu– Ulusal Kadın Örgütü'nden, kısırlaştırmaya erişmekte daha çok zorluk çeken orta sınıftan çoğunluğu beyaz olan kadınlarla kısırlaştırma suistimalinden daha çok etkilenen işçi sınıfından, renkli ırktan kadınların grupları arasındaki zorlukla oluşturulan koalisyonların meyvesiydi. 1990'larda, farklı politikalar geliştirmeyi gerekli kılan çoklu ve heterojen incinebilirlikler ve ehliyetler olması, yerel ve küresel boyutlarda acil olarak feministlerin ilgisini talep etmektedir. Uluslararası Üreme Hakları Araştırma Eylem Grubu (IRRRAG), muhtelif kültürel ortamlarda kadınlar için üreme haklarının hangi anlamlara geldiğiyle ilgili, işbirliğine dayalı, çok ülkeli bir araştırma projesidir. Bkz. Petchesky ve Weiner (1990). Petchesky IRRRAG'ın koordinatörüdür. Ginsberg ve Rapp'te (haz., 1995) yer alan makaleler, feminist aktivistler ve akademisyenlerden oluşan uluslararası bir grup tarafından yazılmıştır ve üremeyi genel olarak toplum kuramının merkezine yer-

ramparça olurlar. Bu bölümde hatırlanıp işin içine katılan türden feminist bakış açısında, feminist bilginin önemli bir kısmının "gayri şahsi" olması gerekir. İstatistik biliminin, demokratik toplumlarda güvenilir, gayri şahsi bilgi dokuma açısından önemli ama sıkıntılı bir tarihi vardır. İstatistiğin tarihi, nesnellik ve demokrasi idealleriyle doğrudan ilişkilidir.

Theodore Porter'ın ifadesiyle (1994, 1995) istatistik, nesnelliği dokumaya ve olguları istikrarlı hale getirmeye yarayan basit bir teknolojidir. Nesnellik, realizmden çok öznelerarasılıkla ilgili bir şeydir. İstatistiğin gayri şahsiliği, nesnelliğin karmaşık öznelerarasılığının, yani, teknobilimsel bilginin kamusal özelliğinin, bir veçhesidir. Feministlerin, istatistiksel bilgi spekulumunu kullanarak, başka türlü görünmez ve biricik kalacak deneyimi, kamusal yaşantı gerçekliğini yeniden biçimlendirmek için açmaya çok ihtiyaçları vardır. Güvenilir istatistiksel temsil; bağlantılar ve koalisyonlar inşa etmenin, emperyalist bir fantaziyle ahlakçı bir şekilde "mazlumun yerin(d)e durma"yla ya da feminist öznelerarasılığın veya feminist bakış açısının diğer karikatürleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bir veçhesini oluşturur. Güvenilir istatistikler üreten yerlere işinin ehli insanlar alınmasını ve bu yerlerin fonlanmasını talep etmek, kendi kurumlarımızda istatistiksel temsiller üretmek ve istatistiklerin yorumlanması için mücadele vermek, feminist teknobilimsel siyaset için elzemdir. Kudretli istatistiksel veriler sağlamak, feministlerin ve diğer ilericilerin özgürlük ve adalet projelerinin kastet-

---

leştirirken, ayrıntılı ve kültürel bakımdan dikkatli analizlerle hamileliğin, ebeveynliğin, doğum kontrolünün, nüfus politikalarının, demografinin ve yeni üreme teknolojilerinin farklı farklı konumlanmış kadınları nasıl şekillendirdiğini ve bunlar tarafından nasıl şekillendirildiğini gösterir. İndirgemeci olmayan feminist üreme söylemi ve politikası bu bağlamda filizlenebilir. Örneğin, Barroso ve Corrêa (1995: 292-306), feministlerle araştırmacılar arasında Norplant'ın Brezilya'ya girmesi etrafında dönen zorlu etkileşimlerin toplum bilincini nasıl yükselttiğini, Sağlık Bakanlığı'nca onaylanan Sağlık Araştırmaları Kuralları üzerindeki, bilgiyle sağlanan uzlaşıma nasıl dikkat çektiğini ve etkili yerel etik komitelerinin oluşmasına nasıl önayak olduğunu gösterir. Üreme teknolojilerine feminist olmayan yaklaşımlardan zaten her yerde bolca var. 1994'te Amerikan Doğurganlık Topluluğu'nun San Antonio, Texas'taki 50. yıl kutlamasında bir Norplant reklam posteri şu sözcükleri gözümüze sokar: "Standartlara uymayan doğum kontrol hapı". Fotoğrafik kanıt için Charis Cussins'e teşekkürler.

tiklerinin etkili kamusal temsilleri açısından can alıcı önemdedir.[34] Bu verilerin kaydedilmesi, yapılandırılması, işleme tabi tutulması ve eklemlenmesi, en az iktisat alanında Nobel Ödülü'ne layık görülenler kadar ilgi çekici bilimsel sorular ortaya atabilmelidir.

Porter'a göre, "[istatistiklerin] nesnellik iddialarını tesis eden şey, tam da sayıların ve [sayıları kullanma] kurallarının ifade edilebilirliğidir... Burada can alıcı olan, nesnelliği, uzak mesafeler üzerinde bağlar kurmanın bir biçimi olarak görebilmektir" (1994: 48). Porter, bu tür nesnelliğin, topluluktan çok uzmanlığa dayanan ve güven ve yüz yüze ilişkilerin yerine niceliksel temsilleri koyan uzman topluluklarında yer aldığına inanıyordu. Bu nesnellik biçiminin, ahlaki ve etik savlar ortaya koymaya uygun olmadığını düşünüyordu. Gelgelelim ben, pek çok alanda özgürlüğü ellerinden alınmış olanların ve daha adil bir dünya özlemi taşıyanların analitik, hayal gücüne dayalı ve bedenli bakış açılarından genel politikalar oluşturmayı öğrenmenin bir parçası olarak kamusal gerçeklikleri yeniden dokumak ve istikrarlı hale getirmek için verilen mücadelelerin tarihine bakıldığında, "gayri şahsi", niceliksel bilginin, ahlaki, politik ve kişisel düşünce ve eylemin can alıcı bir boyutunu oluşturduğunun görüleceğini düşünüyorum.

Yetersiz bir tercih söyleminin hâkim olduğu kürtaj ve yeni üreme teknolojileri tartışmalarının kısıtlamalarını reddeden bir siyaset dokuyan Charlotte Rutherford, Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı ırk ve sınıftan kadınlar tarafından deneyimlenen farklı koşulları istatistiksel şekilde örnekleyerek üreme teknolojilerinin gerekliliklerini inceler (Rutherford 1992). Örneğin, 1990'da "beyaz ailelerin %8,1'inin ve bütün ırklardan ailelerinin %10,7'sinin geliri yoksulluk sınırının altındayken Afrikalı Amerikalı ailelerin %29,3'ünün geliri yoksulluk sınırının altındaydı" (1992: 257n8). 1985'te, sağlık sigortaları olmayan kadınların durumlarının ve özel sigorta poliçelerinin yüzde 80'inin ayakta tedavi ve koruyucu, cerrahi olmayan

34. Yirminci yüzyıl Birleşik Devletleri'ndeki özgürlük mücadelelerine içkin kamu sağlığı istatistiklerinin öyküsü için bkz. Fee ve Krieger 1994. Feminist bir ekonomi düşünce kuruluşuna dair bir görüş edinmek için bkz. çalışmaları için 1994 MacArthur Bursu'na layık görülmüş olan Heidi Hartman'ın kurucularından olduğu Washington, D.C., Kadın Politikaları Araştırma Kurumu'nun yayınları (örneğin, Spalter-Roth ve diğerleri 1995).

üreme sağlığı hizmetini içermemesinin müşterek etkisiyle "üreme çağındaki kadınların en azından %76'sının, koruyucu, cerrahi olmayan sağlık hizmetlerini ceplerinden karşılamaları gerekmektedir" (258n11). "Afrikalı Amerikalı kadınlar için anne ölüm oranı (100.000 canlı doğumda ölen annelerin sayısı) 1986'da 19,3'tü; beyaz kadınlarınkiyse 4,7 idi" (259n12). "1986'da, Afrikalı Amerikalı kadınların hamilelikle ilgili nedenlerle ölme ihtimali beyaz kadınlara göre üç kat fazlaydı" (260). "Siyahların, ya ancak geç dönemde (üçüncü üç aylık dönemde) doğum öncesi bakım alma ya da hiç almama ihtimalleri beyazların iki katıydı ... ve Amerikalı yerlilerin geç bakım alma ya da hiç bakım görmeme sıklıkları da en az siyahlarınki kadar yüksekti" (260n15).

"1991'de neredeyse beş milyon çalışan anne ailelerini kendileri geçindirmekte ve bunların %22,3'ü yoksulluk içinde yaşamaktaydı... 1988'de, bütün yoksul Afrikalı Amerikalı ailelerin %75,6'sını Afrikalı Amerikalı kadınlar tek başlarına geçindiriyorlardı; bu oran yoksul beyaz ailelerde %44, yoksul İspanyol kökenli ailelerde %47,8 idi" (264n32). "1987'de, yirmi yaşın altındaki hamile kadınların %18'inin hamileliği istenen doğumlarla sonlanırken %40'ı istenmeyen doğumlarla, %42'si de kürtajla sonlanmıştır" (265n38). "15 ile 24 yaş arasındaki bireylerin başında olduğu aileler arasındaki yoksulluk oranı sarsıcıdır: Genç Afrikalı Amerikalı ailelerin %65,3'ü, genç beyaz ailelerin %28,5'i yoksuldur" (266n45). "Kısırlık riski, Afrikalı Amerikalılarda [çiftlerin %23'ü], beyazların [çiftlerin %15'i] bir buçuk katıdır" (267). "Beyazlar ve yüksek gelirlilerin kısırlık tedavisi görme şansları, Afrikalı Amerikalılara ve yoksullara göre daha yüksektir" (268). "Kısırlık hizmetine ihtiyaç duyan düşük gelirli kadınların yaklaşık %75'i bu hizmetlerden hiç faydalanamamıştır... Yüksek gelirli kadınlar arasında [ihtiyaç duyanların] %47'si bu hizmetlerden faydalanamamıştır" (268n56). Amerika Birleşik Devletleri'nde kısırlık hizmeti veren doktorların sadece %21'i Medicaid hastalarını kabul etmektedir (268n61). "1982'e gelindiğinde beyaz kadınların sadece yüzde on beşi kısırlaştırılmıştı; halbuki, Afrikalı Amerikalı kadınların yüzde yirmi dördü, Puerto Ricolu kadınların yüzde otuz beşi ve Amerikalı Yerli kadınların yüzde kırk ikisi kısırlaştırılmıştı. Kuzeydoğuda yaşayan İspanyol kökenli kadınlar arasında kısırlaştırılma oranının yüzde altmış beşe çıktığı ra-

por edilmiştir" (273-4). 1990'larda bile federal hükümet, yoksul kadınların kısırlaştırmasını karşılayacaktır ama kürtajlarını asla. Yakın tarihin en kötü kısırlaştırma suistimalleri, rıza formlarıyla ve 1970'lerden beri yürürlükte olan yöntemlerle azaltılmışsa da yoksul kadınları, diğer seçenekler daha kötü olduğu için kısırlaştırılmayı daha sık "tercih etmeye" iten koşullar kabul edilebilir değildir. Bunlar olurken, "1985'te, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilçelerin –ki üreme yaşındaki kadınların neredeyse üçte biri buralarda yaşar– yüzde seksen ikisinde kürtaj imkânı yoktu" (280). En hafif ifadeyle, bu durumun 1990'larda da iyileşmediği söylenebilir. Yoksul kadınların kürtaja erişimi sınırlanınca iş geç kürtajlara varıyordu. "1982'de, federal yardım yasağı yürürlüğe girdikten sonra, Medicaid'e uygun hastaların %50'si kürtajlarını hamileliklerinin dokuzuncu haftasından sonra olmuştur; Medicaid'e uygun olmayan kadınlar arasında bu oran %37 idi" (280n128).

Rutherford, yaşam alanlarındaki ve çalışma yerlerindeki zehirli maddelerin ve diğer tehlikelerin, bunlara daha uzun sürelerle daha yoğun olarak maruz kaldıklarından yoksul insanlarla renkli ırktan olanlara farklı açılardan zarar verdiğini de gösterir. Ev işçisi ya da kapıcı olmak, hastanede çalışmak, çiftlik işçisi, kuru temizleme ya da çamaşırhane çalışanı, tavuk işleyicisi, tütün işçisi ya da dokuma tezgâhı işçisi olmak demek, erişkin vücut dokuları yanında üreme hücrelerine ve ceninlere zarar verebilecek zehirlere bir ömür boyu maruz kalmak demektir. Pestisitler, ısı, gürültü, toz, mekanik tehlikeler, kötü beslenme, yetersiz sağlık hizmeti ve yüksek stres düzeyleri, erişkinlerin, çocukların ve ceninlerin yaşam beklentisini düşürür. Ağırlıklı olarak renkli ırktan kadınların çalıştıkları bu kadın işleri, cenin ve anne sağlığı için özellikle tehlikelidir. Özgürlük ve sağlık açısından daha zararlı olabilecek tek şey işsizliktir. Gerçekten şaşıran var mı? "Kimin umrunda?", teknobilimsel özgürlük ve bilim çalışmaları açısından temel sorudur. Zehirli maddeler bir yurttaşlık hakkı meselesi, bir üreme özgürlüğü problemi ve bir feminist teknobilim sorunudur; yani, zehirler, teknobilimsel bilgi ve özgürlük projeleriyle ilgili genel bir meseledir.[35]

35. Rutherford'u takip ettiğimden, benim de buradaki meselem zehirler ve üreme özgürlüğüyle ilgilidir. Benimkini şekillendiren ilişkili bir sav ortaya koyan

Ekranda tasarlanmış cenin çağı aynı zamanda üreme sağlığındaki keskin eşitsizliklerin, dolayısıyla da teknobilimsel özgürlükteki keskin eşitsizliklerin çağıdır. 1990'larda, ceninler kamusal saplantı nesneleri olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nde İkinci Hıristiyan Binyılı'nın sonlarına yaklaşırken kamusal ceninle iletişime geçmeden bir günü noktalamak neredeyse imkânsızdır. Bu mucizevi ve aldatıcı günlerde, kamusal cenin, uzak galaksilere bakma biçimimiz olabilir. *2001* filminin sonunda uzay boyunca son sürat giden cenin feminist bir imge değildir; Bell Telefon Şirketi'nin uzun mesafeli teması da öyle. Kelly'nin, parmağı ilahi klavyenin üzerinde olan İlk Kadın'ının da *Sister*'ın jinekolojik spekulumu kavrayan Harika Kadın'ının da, Charlotte Rutherford'la Hukuki Savunma ve Eğitim Fonu'nda buluşan kadınlarla ittifak yaparak, genel kadın topluluğunu, teknobilimde etkili ve nüfuzlu kimseler olarak kamusal anlamda görünür kılmak için çalışması gerekir. En azından bu kadarını, gözümüzü ödülden ayırmamayı bize öğreten kimselere borçluyuz. "Spekulumla *güçlüyüm*! Savaşabilirim!" Gerçekten kapsamlı bir feminist teknobilim siyaseti oluşturmak için hâlâ, zor da olsa, bir şans var.

GÖRÜNMEZ CENİN

> Kaydı tutulacak daha nice hayat, hatta ondan da çok ölüm var, devletin saymaya değer bulmadığı bir halkın kemikleri kadar çok hayat, o kadar çok ölüm.
>
> – Nancy Scheper-Hughes,
> *Ardından Ağlanmayan Ölüm* (1992)

Sanal spekulumla ilgili bu düşünce zincirini, ortalıkta olmayan bir imgeyle kapatmak yerinde olacak – üreme özgürlüğünün özlemini çeken herkesi rahatsız etmesi gereken *kayıp* cenin ve bebek temsilleriyle. İmgelerle ve temsillerle dolup taşan bir dünyada, kimleri

---

Giovanna DiChiro (1995a ve b), sıklıkla işçi sınıfından ve şehirli renkli ırktan kadınlar tarafından başı çekilen zehir karşıtı hareketlerin, neyin nasıl doğa ve çevre sayılacağına, neyin bilimsel bilgiyi oluşturacağına ve kimin bu bilginin üreticisi sayılacağına dair mücadele verdiğini gösterir.

göremez ya da kavrayamayız ve bu seçici körlüğün sonuçları nelerdir? Güçlükle hayal edilebilen, çaresizce ihtiyaç duyulan, ulusaşırı, kültürlerarası ve kararlı şekilde konumlu bir feminizmin –en az esnek kapitalizmin Yeni Dünya Düzeni A.Ş.'si kadar saçılmış, farklılaşmış ve elastiki olan ağlarda dolaşımda olan bir feminizmin– bakış açısından bakıldığında optikle ilgili sorulardan kaçış yoktur. Görünürlük nasıl olanaklıdır? Kim için, kim tarafından görünürlük ve kimin görünürlüğü? Ne, kime görünmezdir ve neden? Modern iktidar-bilgi ağlarının disipliner rejimlerinin görselleştirme aygıtlarından dışlanmış olanlar için, *gözümüzü başka tarafa çevirmek* de, biyopolitik devletin tebasını inceleyen her şeyi gören panoptikon kadar ölümcül olabilir. Dahası, sayma ve görselleştirme özgürlük projeleri için de can alıcı önemdedir. Saymamak ve bakmamak, sağlık ve refah söz konusu olduğunda örneğin, devletin meraklı ve doymak bilmez üretici bakışının suçluyu ya da müptelayı düzeltmesindeki kesinlikle yarışır bir kesinlikle Yeni Dünya Düzeni'nin ölümüyle sonuçlanabilir. Benzer şekilde, yaşam ve ölüm biçimlerinin sözde doğallığı, dünyayı teknik mamul olarak inşa edip üretme saplantısı kadar çekilmez olabilir. Esnek birikim rejimleri için doğallaştırmanın da teknikleştirmenin de aynı ölçüde zaruri olduğunu artık anlamış olmamız gerekir.

Son imgem, olmayan, eksik bir bakıştan kaynaklandığı için, basacak bir resmim, alınacak herhangi bir yeniden basım iznim yok. Nüfusbilimcilerin diliyle konuşursak, bu olmayan imge, insani "üreme zayiatı"nın, yani, yirminci yüzyılın sonlarında gezegenin ekran dışında kalan dünyalarını dolduran, akla hayale gelmeyecek sayıdaki ölü bebeğin ve ceninin, *eksik/kayıp* dölün imgesidir. İkinci Hıristiyan Binyılı'nın sonunda Dünya gezegeninin tuzu kuru yurttaşları için parlak ışıkları, genetik cimnastiğini ve sibernetik harikaları mukadder kılan aynı Yeni Dünya Düzeni dahilinde görünmez olarak var edilen baştan aşağıya "modern" ya da "postmodern" ceninler ve bebeklerdir bunlar. Bu kayıp ceninler ve bebekler, üzücü bir geleneksel geçmişin, modernliğin yeni süpürgeleri ve postmodernliğin esnek birikim rejimindeki sekelleri tarafından temizlenebilecek kalıntıları değildir. Bilakis: Bu kayıp imgeler ve temsil ettikleri şey, ekrandaki fazlasıyla görünür olan cenin veri yapılarıyla çağdaştır ve bunlarla aynı ağlara gömülüdür. Şayet Anne Kelly'nin çe-

vrim-içi cenini postmodernse, bu makalede peşine düştüğüm sayılmamış cenin de öyledir. Ve buna karşılık olarak, şayet "biz" hiç modern olmamışsak, "onlar" da olmamıştır.[36] Zamansallık, teknobilimin solucan deliklerinde şekilden şekile girer ancak en az inandırıcı olan figürler, dünyayı ve sakinlerini, modern ve modern öncesi, ilerici ve geleneksel ve benzer uzlaşımlarla ayıran figürlerdir. Tarihsel zamanın katı geometrisi, bundan çok daha sıkıntılıdır.

Tabii ki, ceninlerin değilse bile aç bebeklerin ve çocukların imgeleri, düzenli olarak televizyon ekranlarında boy gösterir. Mevcudiyet ve namevcudiyet *kipleri*, teknobilimsel kamusal görsel üreme kültüründe farklı şekillerde konumlanmış yurttaşlar için mutlak mevcudiyet ya da namevcudiyetten daha çeşitlidir. Aç çocukların görsel ikonları, Bell Telefon Şirketi'nin ön plana çıkardığı bir hayli işlenmiş ekran ceninleriyle aynı göstergesel işi görmez. Burada, sayıları artmakta olan, çağdaş ve marjinalize edilmiş çocukların ekran dışında, çerçeve haricinde konumlanmasının bir biçimini inceleyeceğim.

Geçen yirmi sene boyunca belediye kayıtlarında Brezilya'nın kuzeydoğusunda yer alan bir şeker plantasyonundaki bir kentin belediye kayıt dairesinin ve *favela*'larının, yani kenar mahallelerinin izini süren Nancy Scheper-Hughes, benim olmayan görsel metnimin müsebbibidir. Benim çizeceğim taslak, Scheper-Hughes'un kitabındaki izahların karmaşıklığını epey bir azaltacak olmanın yanında, öyküsüne analojiler ekleyip onu yeniden anlatısallaştırır ve öyküsünün belirli bölümlerini onun kullanmadığı şekillerde kullanır. Yine de ikimiz de, özlemin ve analizin ördüğü ağlara yakalanmış durumdayızdır.

36. Modern göstereni etrafında bu sözcük ailesini kullanırken Bruno Latour'la (*Biz Hiç Modern Olmadık*, 1993) diyalog içindeyim. Hatalı ve aldatıcı *modern* ve *postmodern* sözcüklerini, kısmen çoğu zaman içinde çalıştığımız zaman anlatılarının altını çizmek, kısmen de bu gezegen üzerinde yaşam ve ölümü değiştirmiş olan, saçılmış, kudretli ve pratik teknobilim ağları üzerinde ısrarla durmak için kullanıyorum, ilerleme ya da gerileme izahlarındaki anlamlarıyla değil. *Modern* ve çeşitlemeleri asla ilk bakışta bıraktıkları izlenim üzerinden değerlendirilmemelidir. Sözcükleri –diğer bütün anlam araçları gibi– tökezlemeye, gürültü patırtı çıkarmaya ve genel olarak doğallaştırılmaya karşı direnmeye zorlamaya çalışıyorum. Yenilginin kaçınılmaz olduğu bir mücadeledir bu.

John Berger'ın imgesini geliştiren antropolog Scheper-Hughes, kendisini –muktedirlerin haberdar olmak istemedikleri olayları ve varlıkları dinleyen, izleyen ve kaydeden– bir "kâtip ya da kayıt tutucu" olarak görmüştür (Scheper-Hughes 1992: 29).[37] Scheper-Hughes için, kayıt tutmak bir tanıma çalışması ve dayanışma edimiydi. Bu Brezilya kentinin en yoksul kadınlarının üreme tarihlerini ve özellikle de ölü bebeklerini saymaya, istatistiksel olarak görünür kılmaya çalışmıştır. Ayrıca, bu ölü bebeklerin varlığını ve sayısını, yoksul *favela* kadınlarının pek çoğunun hizmetli olarak çalıştıkları mahallelerde yaşayan zengin kız kardeşlerinin, en yeni doğum öncesi bakımdan ve üreme tıbbından faydalanmalarını sağlayan küresel/yerel gelişmelerle ilişkilendirmiştir. Bazılarının sayıları olduğundan az kaydedilir, bazıları ekranda, göz önündedir: Kontrol altında olmanın, tetkik edilmenin iki halidir burada söz konusu olan.[38]

Bir kâbusa kısılmış gibi, teknobilim rejimlerinde dölün sayıldığı başka bir bağlamı hatırlamak zorunda kalıyorum. Kuramsal nü-

37. Scheper-Hughes, yirminci yüzyılın sonlarında bile ulusal ya da uluslararası istatistik ağından kaçan doğumların ve ölümlerin izini sürer. Bebek ölümü için ilk istatistiğin, 1875'te Britanya'da geliştirildiğine dikkat çeker. 1834 tarihli Britanya Kayıt Yasası, bütün ölümlerin kaydedilmesini ve tıbbi nedenlerinin saptanmasını buyurmuştur ve böylelikle, en azından reformcuların gözünde, çocukların ve yaşlıların "doğal ölümleri" denen şeyin ortadan kaldırılması umulmuştur. Pediyatri de, Batı tıbbında tıbbi bir uzmanlık olarak yirminci yüzyılın ilk on yıllarında ortaya çıkmıştır. Biyoiktidar rejimleri açısından can alıcı önemdeki diğer söylemlere göre çocukların hayatta kalmasının, hele hele cenînlerin ve bebeklerin hayatta kalmasının, istatistiki belgeleme ve eylem gerektiren bir sorun olarak tarihi eskilere uzanmaz. Çocuklukta zafiyet, ilk kez 1933'te sömürge tıbbı bağlamında pediyatrik bir hastalık olarak görülmeye başlamıştır. "Çocuklardaki protein-kalori eksikliğine bağlı zafiyet (ki on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nde bir salgım vardı bunun) ... tıbbi nozolojiye, sömürgelerde çalışan Britanyalı doktorların bunu 'tropik' bir hastalık olarak keşfetmesiyle girmiştir" (Scheper-Hughes 1992: 274-5). Fransa'daki ölüm istatistiklerinin öncü tarihi ve sınıf oluşumu, üretim, ikamet ve rekabet halindeki politik ideolojilerle olan bağlantıları için bkz. Coleman 1982.

38. Aslında, bu kentteki Brezilyalı orta ve üst sınıf mensubu kadınlar için modern bilimsel doğum, Kuzeyli kız kardeşlerinin tercih ettiği "yeni üreme teknolojileri" değil sezeryan demekti. Scheper-Hughes, küçük kızların, hayali cerrahi senaryoyu canlandırarak doğum yaptırma oyunu oynadıklarına şahit olduğunu aktarır. Başarılı doğum oyununun ardından yeni "bebek derhal damar içi beslenmeye alınmıştır!" Bölgesel gazeteler, Kuzeydoğu Brezilya'da sezeryanla doğum oranlarının özel anne hastalar arasında yüzde 70'e yaklaştığını bildirir (Scheper-Hughes 1992: 329).

fus biyolojisinde bir denklemin iki değişken niceliği vardır, r ve K; bunlar, doğal seçilim kuramı bağlamında türler tarafından benimsenen değişik üreme "stratejileri"yle ilişkilendirilebilir. "K-seçilimli türler"in her bir bireysel döle inanılmaz bir kaynak "yatırımı" yaptığı ve yaşamları boyunca pek az döl verdikleri söylenir. Her bir döl, bu yüzden, bu yüzyılda Darwin'in kuramının uyarlandığı yatırım portföyü idaresinin sıradan ama yine de afallatıcı dilinde ifade edildiği haliyle, değerli bir "üreme yatırımı"dır. Diğer taraftan, "r-seçilimli türler"inse, bazılarının hayatta kalacağı umuduyla dünyaya olabildiğince döl verme stratejisini benimsedikleri söylenir. Biyologlar için bütün insanlar, üreme çağına gelmeleri seneler alan büyük ve masraflı ceninleri ve yavrularıyla paradigmatik K-seçilimli organizmalardır. Karahindibalar ya da hamamböcekleri, embriyoları içine konmuş besleyici mamaları olmayan ve gelişimleri esnasında ana babalarından pek ilgi göremeyen çok sayıda yavrularıyla tipik r-seçilimli yaratıklardır. Düşük bebek ölüm oranı, K-stratejistleri için normdur; yüksek bebek ölüm oranıysa r-stratejistleri için normal bir durumdur. Sosyobiyolojik yazarlar Martin Daly ve Margo Wilson'un belirttiği gibi, buradaki karşıtlık "hovardalık ile özenli bakım" arasındadır (1978: 124).[39] Sağlam aile değerlerine sahip

39. Ayrıca bkz. MacArthur 1962. Matematiksel denklem, bazı sosyobiyologların metinlerine kolaylıkla yayılabilen ideolojik yorumu taşımak zorunda değildir ancak bu yorum, deyim yerindeyse, bu işte doğuştan şanslıdır. Stefan Helmreich, r- ve K-seçilim savlarının benim için özellikle korkunç olan bir yorumunu özetlemiştir: Daha çok evlilik dışı ilişki yaşayan Afrika kökenli kimseler, daha uzun penisleri olan siyah erkekler, daha kısa âdet döngüleri olan siyah kadınlar, ve bunlar gibi bir sürü ırkçı-cinsiyetçi sözde olgu üzerinden (kategorilerin biyolojik gerçekliği sorununu bir kenara atarak) beyaz, siyah ve Şarki nüfuslar arasında farklı evrimsel stratejiler olduğu sonucunu çıkaran bir yorumdur bu. Bkz. Rushton ve Bogaert (1987) ve onların çalışmasını kötü bilim olarak gören içeriden verilmiş bir yanıt için Fairchild (1991). Şüphesiz, "iyi" ve "kötü" bilim, güçlü nesnellik, fail realizmi ve konumlu bilgi perspektifleri dahilinde üzerinde mücadele verilmesi gereken kategorilerdir. Sadece bu kategorilerin biraz eleştirel çalışmanın süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. Nasıl oluyor da en iyi bilimimiz tarafından ideolojik olmayan bir şekilde temsil edilen cinsel davranış (insanlarınki ya da başka varlıklarınki), meselesi oyunda kalmak olan ve ontolojik olarak portfolyo yönetiminin diğer türlerinden ayrılamayan yatırım stratejilerinin sağlam bir örneği oluverir? Neden ve nasıl, maddi-göstergesel anlamda, bizim-için-dünyayı bu şekilde yapmış bulunduk? Biz kimiz? Hâlâ alternatifler var mı? Mesele, hangi matematiksel araçlar işin içinde olursa olsun, hiç de gözlemciden bağımsız değil-

özenli ebeveynlerin karşısında haşarat ve otlar: Okuduğumuz denklemin özü bu gibi durur. Evrim kuramındaki bu dersi Yeni Dünya Düzeni'ndeki insan üreme politikasına tercüme ediyorum: ulusal kültürün tam merkezinde döllenmeden itibaren birey olarak resmedilen yoğun olarak işlenmiş ceninlerin karşısında kenara atılmış ceninler ve ölü bebekler, "aşağılarda bir yerde" yer alan ve ancak "melek" diye bilinen.

ABD'nin emperyalist tahayyülünde, ABD'ye göre "aşağılarda bir yerde", gezegenin ılıman ve sefil bölgelerinde yer alan toplumlarda r-stratejistleri gibi hareket eden çok insan varmış gibi görünür. Daha serin, daha akli ve daha az jenital olan Kuzey ülkelerinin –şayet renkli ırktan göçmenler ve ırkçı tahayyülde sıklıkla karşımıza çıkan diğer gelişime kapalı tipler göz ardı edilirse– iyi K-stratejistlerle dolu olduğu görülecektir.[40] Genetik olarak ebeveynle akraba olan sağlıklı bir çocuk için duyulan sözümona doğal arzu, ki bu arzunun günümüzün zengin uluslarında ya da şehirlerin zengin kısımlarında üreme kahramanlıklarının itici gücü olduğu söylenir, K-seçilimiyle ilgili kötü bir şaka gibi durur. Cenin –ve kâr getiren piyasalara bağlı çocuk– o kadar önemli bir hale gelir ki annelerin ve babaların sahip olduğundan çok daha fazla paraları olan medya devleri ve biyotıbbi endüstriler, ana üreme yatırımcıları gibi görünmeye başlarlar. Bu esnada, 1990'ların ortalarında aralarında Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 15 milyon aç çocuğun da bulunduğu abartısız yüz milyonlarca çocuk, ciddi bir yoksunluk içinde yaşamaktadır.[41] Zengin-

---

dir! Meselenin, bireysel olarak farklı bir temsil aygıtının seçilmesiyle de çözüleceğini düşünmek mümkün değildir. Şık direniş konuşmaları bizi bir yere götürmez; maddi-kültürel analizinse sonuca tesir edecek içgörü sağlamak gibi bir şansı olabilir.

40. Ilıman, pis, jenital, bereketli ve renkli tropikal bölgeleri soğuk, hijyenik, akli, üreme anlamında muhafazakâr ve beyaz Kuzey'le karşılaştıran kaba saba ırkçı tahayyül bugün resmen reddedilir ve kötülenir ancak ben bu tahayyülün hâlâ seçimler ve "refah anneleri"yle ilgili beyaz orta sınıf cinnet de dahil olmak üzere ABD'deki teknik ve popüler söyleme pek çok düzeyde ve noktada musallat olduğuna inanıyorum.

41. "ABD'de, 30 milyon insan kronik yetersiz beslenmeden mustariptir. Açların neredeyse yarısını çocuklar oluşturur ... Açların yüzde 76'sı renkli ırktan insanlardır" (Allen 1994: 2). Ekim 1994'te, ırksal bakımdan ayrıştırılmamış sayılarla, ABD Nüfus Memurluğu, nüfusun yüzde 15'inin, yani 39,3 milyon insanın,

lerin basmakalıplaşmış yakınması ("Yoksullar da çok fazla çocuk yapıyor") ise r-seçilimiyle ilgili daha kötü bir şaka gibi durur.[42] Zenginlerin mi yoksulların mı çok çocuğu olduğundan bağımsız olarak ortalıkta çok fazla açlık var, çok fazla açlık çeşidi var.

Dünyada çok fazla insan olduğuna şiddetle inanıyorum, insanların ve akıl almayacak sayıdaki diğer canlıların uzun vadede hayatta kalmasını tehlikeye atacak denli çok insan, öyle milyonlarca da değil, milyarlarca fazla insan. Bu inanç hiçbir şekilde, kimin, nasıl hayatta kaldığıyla ve ürediğiyle ilgili adalet ve özgürlük sorularını hafifletmez. Münferit insanlardır önemli olan, topluluklardır. Sayı saymak da önemlidir. Dahası, nüfus artış hızlarını ve her sınıf, ırk, etnisitedeki ve diğer kategorilerdeki mutlak sayıları düşürmek, doğal yaşam ortamlarının yıkımı, kentteki ya da kırsaldaki yoksulluğu, kirliliği, açlığı, suçu, tarımsal alanların tahribatını, kentlerdeki yığılmaları, işsizliği ve diğer kötü şeyleri azaltacak diye bir şey de yoktur. Nüfus düzeyleri, böylesine basit şekilde neden olarak iş görmezler. Aralarındaki ilişkilerin öyküsü çok daha karmaşıktır ve üzerinde de hararetli tartışmalar dönmektedir. Kapsamlı özgürlük ve adalet projelerinin, bu tarz kaygılar olmadan uygulanan nüfus sınırlama politikalarına kıyasla, çekilen acıları dindirmede ve kaynak ve doğal ortam tahribatının azaltılmasında daha başarılı olacağına ikna olmuş durumdayım. Belirttiğim yargılar da inançtırlar, teknobilimin endişe verici dünyalarının ağına derinden yakalanmış inançlar.

Bir taraftan, her türden nüfusbilimci ve nüfus uzmanı, insanları saymaktan başka bir şey yapmıyormuş gibidir. Birleşmiş Milletler raporları, Dünya Bankası araştırmaları, ulusal nüfus sayımları ve sayısız referans çalışması, Dünya'nın her bir noktasındaki nüfus ve

---

1993 yılında resmen yoksulluk sınırının altında yaşadığını bildirmiştir. O sene federal hükümet yoksulluğu, yıllık 14.800 doların altında geliri olan dört kişilik aile olarak tanımlamıştı. ABD'nin çocuk yoksulluk oranı, diğer sanayileşmiş ülkelerde görülenin iki katıdır.

42. Scheper-Hughes, beraber çalıştığı ya da adlarına kayıt tuttuğu gecekondu mahallesi kadınlarının, yakınlarda yaşayan zengin şehirli kadınlardan altı hamilelik daha fazla yaşasalar da hayatta kalan sadece bir çocuk fazlaları olduğunu hesaplamıştır. Scheper-Hughes'un etnografik anlatılarında, özellikle genç yaş gruplarındaki yoksul kadınlar, varlıklı kadınlara göre daha az çocuk tercih ettiklerini belirtmişlerdir, daha çok değil. Bu kadınların yaşadıkları göstergesel ve maddi koşullarda gerçekleştirilebilecek tercihler değildi bunlar.

üremeyle ilgili verilerle doludur. Diğer taraftan, biyopolitika çağında bir kayıt tutucuya –Katolik özgürleşme teolojisi, sosyalist feminizm, tıbbi antropoloji ve risk alan etnografi geleneklerinin içinden çalışan bir kayıt tutucuya– kayıp çocukları saymak için hâlâ ihtiyaç vardır. Ezici bir nüfus fazlalığının yaşandığı bu çağın sapkın gerçeği şudur ki dünyanın en yoksul sakinleri arasında *çok az* bebek hayatta kalmaktadır – teknobilim çalışmalarını ve üreme özgürlüğünü düşünme meselesi için önem taşıyan bir "çok az"dır bu. Bu kayıp ve ölü bebekler, tabii ki, nüfus fazlalığının sürmekte olan üretiminin bir parçasıdır. Yoksulların çocuklarının bu fazla ölümleri, nüfus fazlalığının bir nedeni olmaya, başka analiz rotalarından varılabileceğinden daha yakındır. Birleşmiş Milletler'in nüfus ve kalkınmayla ilgili olarak Kahire'de 1994'te yaptığı toplantılarda bu önerme dikkat çekici bir biçimde ortaya atılmıştır. Bu ölüm fazlalığının itici gücünü anlamak, dünya-tarihsel ölçekte önem taşıyan bir sorundur. Bu sorun bizi, başka nereye götürürse götürsün, feminist bilim çalışmalarının tam kalbine götürmelidir.

Bu iddiaların arkasını getirmek için Nancy Scheper-Hughes'un öyküsüne geri dönelim. Beyaz bir ABD yurttaşı olan Scheper-Hughes, Brezilya'nın kuzeydoğusundaki *favela*'lara ilk kez 1964'te yirmi yaşındaki idealist bir halk sağlığı ve toplumsal kalkınma çalışanı olarak gitmişti. Bu yıllarda, belirli bir topluluktan pek çok kadınla tanıştı ve çocuk bakımı ve sağlığıyla ilgili toplumsal eylem programlarına katıldı. On beş yıllık bir ayrılığın ardından Scheper-Hughes, 1982 ile 1989 arasında aynı topluluğu dört kez, bu defa bir antropolog olarak –ki evvelden hiç hazzetmediği bir kimlikti bu– ziyaret edecekti. Bu yıllar boyunca Brezilya'nın çalkantılı politik ve ekonomik bağlamı sürekli olarak kendini hissettirecekti. Scheper-Hughes, sözlü mülakatlarda ve o kadar formel olmayan etkileşimlerde, bu gecekondu mahallesinde yaşayan kadınların üreme tarihlerini dinleyip bunları nasıl anlamlandırdıklarına şahit oldu. Bundan başka, belediyenin ve hastanelerin kayıt dairelerine dadandı ve dik kafalı kurumları ve bürokratları doğumlarla ve çocuk ölümleriyle ilgili verileri onunla paylaşmaya zorladı. Bir yılda hangi sınıftan kaç kişinin öldüğünü anlamaya çalışırken belediyenin marangozu ile konuştu; adamın esas işinin yoksulların çocukları için tabut yapmak olduğunu gördü. Ölü "melekler"e kutular yapmak için ma-

rangozun ısmarladığı malzemeyi takip ederek, gittikçe büyüyen sayısal tanıklık kaynağını daha da genişletecekti.

Scheper-Hughes'un verileri çeşitli seneleri kapsıyor ve bebek ve çocuk ölümü ve farklı kuşaklardan kadınların üreme tarihleriyle ilgili bir yörünge çıkartmaya izin veriyordu. Yerel, bölgesel ve ulusal veri kaynaklarını birleştirmenin yanında Scheper-Hughes, eczacılarla, bakkallarla, rahiplerle ve çok genç ve çok yoksulların doğumları, yaşamları ve ölümleriyle ilgili sorularına ışık tutabilecek herkesle konuştu. Hali vakti yerinde yurttaşlarla da konuşmuş ve farklı üreme deneyimlerini anlamaya çalışarak bu insanlar hakkında bilgi edinmeye çalışmıştı. Çalışması süresince, doğumların ve ölümlerin kaydıyla ilgili yasalar ve pratikler bir hayli değişmiştir. Scheper-Hughes hesaplamalarını yaparken verilerinin her şeyi kapsadığı yanılsamasına kapılmaz ancak yine de Yeni Dünya Düzeni'nin esnek matrislerindeki/rahimlerindeki bebek doğum ve ölümleriyle ilgili çarpıcı bir resim ortaya koyar.

Doğum ve bebek-çocuk ölüm oranlarının yüksek olmasında türümüz açısından özellikle modern olan bir yan yoktur. Hatta, tersinin doğru olması beklenir. Modernliğin ortodoks öyküsünde, modern ekonomik kalkınmayla demografik bir geçişin de vuku bulduğu ve sorunsuz şekilde eşgüdümlü bir biçimde olmasa da hem ölüm hem de doğum oranlarının düştüğü anlatılır. "Oran"ın kendisi, özellikle modern olan bir söylemsel nesne türüdür; değişim oranlarının bilgisi olmadan ilerlemeye dair bilgi edinmek olacak şey değildir. İlk düşen ölüm oranlarıdır, bunu farklı şekillerde talihsiz aralıklarla doğum oranları takip eder. Ancak ölümlerin ve doğumların inişleri ve çıkışları ne olursa olsun, modernlikle birlikte istikrarlı nüfuslara ve düşük doğum oranlarına doğru demografik geçişin temel bir parçası olarak bebek ve çocuk ölüm oranları ciddi şekilde azalmıştır.

Ne var ki, Nancy Scheper-Hughes'un çalıştığı insanlar oldukça farklı bir tür demografik geçiş deneyimlemişlerdir. Scheper-Hughes bu örüntüyü, "çocuk ölümünün modernleşmesi" ve "bebek ölümünün rutinleşmesi" olarak adlandırmıştır (1992: 268-339). Scheper-Hughes, annelerin ve toplulukların, yüz yüze kaldıkları inanılmaz bebek ölüm düzeyleriyle kurdukları ahlaki, toplumsal ve duygusal ilişkileri incelemiştir.[43] Tarif ettiği modernlik ve postmodernlik türünden etkilenmiş olarak, öyküsünün burada sadece belirli bir

kısmını öne çıkaracağım. Çalışması süresince, bir yaşın üstündeki çocukların ölüm oranları, zenginler arasında olduğu kadar yoksullar arasında da azalmıştır. Gençlerin geleneksel "modern olmayan" katili olan bulaşıcı çocuk hastalıklarının aşılama ile önüne geçilmişti.[44] Ancak bir yaşın altındaki çocukların ölüm oranları artmıştı ve katil de –ishale ve akut sıvı kaybından ölüme yol açan ciddi yetersiz beslenme– bir hayli moderndi. Çocuk ölümünün modernleşmesi, "ömürlerinin ilk on iki ayında çocukların ölmesinin standartlaşması ve bunun en yoksul ve marjinalleşmiş toplumsal sınıflarla sınırlı kalması" anlamına geliyordu (1992: 296). Scheper-Hughes' un çalıştığı kentte 1989'a gelindiğinde çocuk ölümlerinin yüzde 96' sı yaşamın ilk yılında vuku bulmaktaydı.

Bir anlamda, çocuk ölümlerindeki artışın nedeni –emzirme pratiğinin bırakılması– açık ve kolayca üstesinden gelinebilirmiş gibi durur. 1960'tan bu yana "gelişmekte olan dünyada" her kuşakta biraz daha az uygulanan emzirme pratiğini yeniden kazandırdınız mı bu kadar çok sayıda yoksul çocuk ölmeyecektir. Emzirmeyi destekleyip yapay bebek maması üreticilerini işbirliği yapmaya ikna ettiniz mi, bir de su kaybını giderme tedavisini öğrettiniz mi ölüm oranlarının düşüşüne tanık olmak işten bile olmayacaktır. Büyükannelerinin bir dönem yaptığı gibi, yoksul kadınları emzirmeyi "tercih etmeye" ikna edin, yeter. Ne yeni gözlemler ne de bulanık çözümlerdir bunlar ve pek çokları da bu çözümleri hayata geçirmek için çok çaba sarf etmektedir.

Ancak Scheper-Hughes, açlık ve su kaybı nedeniyle bebek ölümünün modernleşmesinin, gemi azıya almış ulusal ve ulusaşırı piyasa güçlerinin ve dünyanın sermaye kaynakları tarafından dayatı-

43. Scheper-Hughes'un Brezilya'nın yoksul kuzeydoğusunda anne babaların çocuk hastalıklarına ve ölümlerine verdikleri tepkilere dair betimlemeleri ve yorumları tartışmalıdır (bkz. Nations ve Rebhun 1988), ancak yetersiz beslenme ve bebek ölümleriyle ilgili betimlemeleri tartışma konusu değildir. Brezilya, dünyanın en büyük sekizinci ekonomisidir ancak kuzeydoğusundaki yurttaşlarının yüzde 75'i yetersiz beslenmektedir.

44. Aşılama, günümüz allopatik tıbbının aşırı yoksulların bedenlerini imlemesinin tek yolu değildir. Zenginlerin bebeklerinin ve çocuklarının aksine, en yoksul bebekler, güçlü antibiyotiklerden ve diğer pek çok ilaç türünden oluşan düzenli bir beslenme rejimine de girmişlerdir. Bu bağlamda, marjinalize edilmiş yoksullar, "Biz hiç modern olmadık *değil*," diyebilir pekâlâ.

lan yapısal uyum politikalarının belirlediği koşullar altında Üçüncü Dünya'nın uyguladığı kalkınma modeline *içkin* olduğunu iddia eder. ABD şehirleri de dahil olmak üzere bütün dünyayı tıka basa dolduran ve şiddetli bir biçimde marjinalize edilmiş olan nüfuslar, geçen otuz yıl, bilhassa da son on beş yıl boyunca uygulanan en yeni (post)modernleştirme politikalarının doğrudan sonucudur. Bağımlı kapitalizmin halihazırdaki akut küresel biçimleri dahilinde "marjinalize edilmiş" her anlama gelir de, "seyrek" anlamına gelmez. Brezilya için, Scheper-Hughes, "ekonomik mucizenin" karmaşık örüntülerini, 1980'lerdeki ekonomik kalkınmanın Dünya Bankası versiyonlarını, yapısal uyum pratiklerini, enflasyonu ve en yoksul sınıfların bütün bunlar sonucunda düşen reel gelirlerini anlatır. Brezilya'da 1964'teki askeri cuntayı takip eden yıllarda, milli servet, servetin nüfusun en altındaki yüzde kırktan en üstteki yüzde ona sistemli olarak kaydırıldığı bir bağlamda artmıştır. Kitlesel yer değiştirmeler ve göçler bağlamında, sınırlı geçim tarımı yapan çiftçiler derece derece şehirli, geçici, gündelik işçiler olup çıkmışlardır. Gıda, her yerde ve –yenidoğan da dahil olmak üzere– herkes için bir meta olup çıkmıştır.

En yeni, teknobilimsel dolayımlı esnek birikim sistemlerine sahip Yeni Dünya Düzeni'nde üreme özgürlüğünün ve özgürlüksüzlüğünün can alıcı belirleyenleridir bunlar. Emek örüntüleri, toprak kullanımı, sermaye birikimi ve sınıf oluşumunun bugünkü biçimlerinin, anne sütünün akışıyla, Nestlé'nin Üçüncü Dünya'daki bebek maması piyasalarında şirket sorumluluğu politikası benimseyip benimsemediğinden daha çok ilgisi olabilir. Yapay süt, bütün tarihsel/doğal/teknik karmaşıklığı içinde insan bedeninin kendisi gibi, şüphesiz, bir üreme teknolojisidir. Ancak, emek ve kaynak kullanım paketleriyle ya da ulusal ve uluslararası tüketiciler için pazarlama sistemleriyle birlikte gelen tarım ticareti tohum teknolojilerinin de üremeyle ilgili teknolojiler olmak konusunda, sonograf makineleri, sezeryan ameliyatları ya da rahim içi dölleme tekniklerinden aşağı kalır yanı yoktur. Bu tohumlar ve pazarlama örüntüleri, insanların ve insan olmayan pek çok türden varlığın karşılıklı olarak yaşam ve ölüm biçimleri üretme işine dahil oldukları merkezi teknobilimsel aktörlerdir. Üreme teknolojileri çalışmalarının, ilgilendikleri esas mamullerin sadece biyotıbbi klinikte bulunduğu varsayı-

mını bırakmalarının tam zamanıdır. Cenova'daki, New York'taki ya da Brasilia'daki finans merkezlerindeki bilgisayarlar, birkaç anlamda, marjinalleştirilmiş kadınların memelerinden ve bebeklerinin bağırsaklarından kendi paylarını alan üreme teknolojileridir. Tabutçuların faturasında çıkar bu, "tercih"in en iyi çalışıldığı yer olan yerel bakkalların raflarında, ve göreceğimiz gibi, yoksullar arasında ebeveynliği tesis eden (post)modern âdetlerde çıkar.

Yeni Dünya Düzeni'nde yoksul kadınlar neden emzirmeyi bırakmaktadırlar? Teknobilimsel dolayımlı sermaye akışı, ebeveynliğin tanınma ritüellerini nasıl değiştirir? "Akılcı tercih" Nordeste'nin *favela*'larında, ve belki San Francisco yakınlarındaki East Bay'in düzlüklerinde neden tutunamaz? Scheper-Hughes; Brezilya'nın ekonomik mucizesi dahilinde anne sütü, ishal ve aile oluşumuyla ilgili çarpıcı bir öykü anlatır. Bütün yerel izlekleri ve çeşitlemeleriyle birlikte bu öykünün yolculuğunun küresel bir boyutu da vardır. Bu öykü, postmodern anlatımın, göstergebilim ders kitaplarında ve psikanaliz kuramında adı geçmeyen bir öykü çatısını içerir, içinde toplumsal cinsiyetin, ırkın, sınıfın ve ulusun son moda yeniden çevrimlerinin yer aldığı bir öykü çatısıdır bu.

Scheper-Hughes'un haritasından hareket ederek emzirmenin parametrelerini keşfe çıkalım. 1960'larda ABD'nin desteklediği Barış İçin Gıda programı, Üçüncü Dünya'yı endüstriyel olarak üretilmiş süt tozuyla tanıştırmıştır. Teknobilimsel olarak daha iyi bir şecereye sahip olan ve daha aydınlanmış gayelerle parıldayan bir gıda yoktur! Uluslararası yardımın önayak olduğu, paketlenmiş bebek sütü programları 1970'lerde sonlanmıştı ama Nestlé gibi şirketler, bebek maması piyasasını geliştirmek için işin içine girdiler. Bu piyasadaki alımlar, yoksulların arasındaki alkolsüz içki endüstrisine benzer şekilde, her seferinde küçük çaplı alımlara dayanır büyük ölçüde. Yoksullara bebek maması pazarlamak, uyuşturucu pazarlamak gibidir – küçük, ucuz paketler, tüketiciyi yakalamak ve bir kitle pazarı oluşturmak için esastır. Kıtalararası yolculukla gelen ürünü almaya güçleri yetmediği gibi koşullar gereği mamanın hijyenik şekilde hazırlanacağına da güvenemeyen kadınlara hazır mamayı saldırgan, tıbbi jargonla pazarlama stratejisinin karşısına etkin örgütlenme çıkmıştı. Epey bir inkârın ve direnişin ardından, 1978'de başlayan uluslararası boykota karşılık olarak Nestlé nihayet etik

pratik kaideleri benimsemiş ve pazarlama ve reklam şablonlarını değiştirmişti. Ancak emzirme azalmaya, bebek ölümleri de modernleşmeye devam etmiştir. Üreme özgürlüğüne duyulan özlem de dahil olmak üzere teknobilimin engin diyarlarında "etiğin" "tercih"le pek de ilgisi olmadığı ortaya çıkmıştır.

Bu öyküde dört etmen bir araya gelir. İlk olarak, Scheper-Hughes, emzirme *kültürünün* –yaşlı kadınların gençlere öğretme becerileri ve yoksul kadınların teneke kutu ya da enjektör gibi "modern" aletlere kıyasla kendi bedenlerinden gelen şeylerin iyiliğine olan inançları dahil– kısa bir sürede dağıldığını görmüştür.[45] Emzirmenin, tıpkı teknobilimin bir pratik ve kültür olması gibi, bir pratik ve kültür olduğunu vurgulamak, bedenin aynı anda tarihsel, doğal, teknik, söylemsel ve maddi bir varlık olduğunun altını çizmek demektir. Anne sütü, Nestlé'nin hazır mama kültürü karşısındaki doğa değildir. Her iki sıvı da, pratik kültürün ve kültürel pratiğin matrislerine gömülü olan doğal-teknik nesnelerdir. Daha yaşlı filler izinsiz avlanma ya da bilinçsiz hayvan itlafıyla öldürüldüğünde genç fillerin uzun süren kuraklıklarda su bulma becerilerini unutmaları gibi, kadınlar da emzirmek için gerekli olan maddi-teknik bilgiyi unutabilir, yeniden kazanabilir ya da geliştirebilirler. Böyle bir karşılaştırmayla kadınlar doğallaştırılmamış, yalnızca bu gezegende zekâ sahibi ölümlü yaratıklar olarak yaşamanın müşterek maddi-teknik derdi üzerine vurgu yapılmıştır. Benim için anlamlı olan türden fe-

45. "Brezilya'da emzirme çok hızlı gözden düşmüştür; 1940 ile 1975 arasında, *herhangi bir süreliğine* emzirilmiş bebeklerin yüzdesi, yüzde 96'dan yüzde 40'ın altına düşmüştür... O tarihten bu yana daha da düşmüştür" (Scheper-Hughes 1992: 317). Emzirme Birleşik Devletler'de de azalmıştır. 1993'te yeni annelerin sadece yüzde 50'si hastanedeyken emzirmeye başlamıştır ve sadece yüzde 19'u altı aydan sonra emzirmeye devam etmiştir. Birleşik Devletler'de, emzirme sınıfsal ve ırksal anlamda farklılıklar gösterir; emzirmeyi en sıklıkla "tercih eden"ler en ayrıcalıklı gruplar olurken halleri vakitleri daha az yerinde olan kız kardeşleri yapay mamayı "tercih eder"ler. Örneğin, üniversite mezunu annelerin yüzde 70'i doğumda bebekleri emzirirken bu oran lise mezunlarında yüzde 43'e, ilkokul mezunlarında yüzde 32'ye düşer; siyah annelerin yüzde 23'ü doğumda bebekleri emzirirken beyaz anneler arasında bu oran yüzde 59'dur (Blum 1993: 299). ABD hükümeti, Kadınlar, Bebekler ve Çocuklar Programıyla, yoksul anneler için 1,7 milyar dolarlık mama alımı yapar ki bu da ABD'deki bebeklerin yüzde 40'ını kapsar (Baker 1995: 25). Mama şirketlerinin reklam vermesi hâlâ büyük bir meseledir ve ekonomik olarak dezavantajlı kimseler için emzirmeyi olanaklı kılacak çocuk bakımı ve anne desteği politikalarının mevcut olmamasıyla kol kola gider.

minist teknobilim çalışmalarında, emzirme pratikleri, filler arasındaki kültürel aktarım ve laboratuvar ile fabrikadaki bilgi ve meta üretimi, ontolojik ve epistemolojik bakımlardan benzerdir. Bu doğal-teknik kategorilerin her birinde tarihsel yaşam ve ölüm biçimleridir bahis konusu olan. Farklılıklar, can alıcı önem taşıyan özgüllüklerde yatar.

Emzirmeye dair bilginin kaybıyla ilgili ikinci unsur, yoksul kadınların, sınırlı geçim tarımından kentte ev hizmetinin günümüzdeki biçimleri de dahil olmak üzere gündelik işlere geçerek, girebildikleri işler bağlamında bebeklerini emzirme şansı bulamamalarıdır. Bu mesele, Scheper-Hughes'un çalıştığı *favela*'nın sınırlarını aşar. Kaliforniyalı sağcı politikacıların kendi evlatlarına bakan göçmen kadınların çocuklarına tıbbi ve eğitim yardımının kesilmesi için insanları kışkırtması gibi, kadınların modern kadın işverenleri de zenginlerin kendi sağlık ve aile çıkarlarını gözeterek kendilerine sakladıkları pratiklerin yaygınlaşmasının önünü kesebiliyorlar. Anne sütü depolama aleti olsa da, bebeklerin düzenli olarak emzirilmek için annelerinin yanında olmaları gerekir. İş başındayken emzirme imkânları, düşük maliyetli ve kapsamlı diğer çocuk bakım gereçleri, ABD'deki pek çok işyerinde işçilerin olmadık talepleri gibi görünür hâlâ. Bu olanakların doğal haklar değil, yüksek maliyetli yardımlar olduğu söylenir durur. "Üçüncü Dünya"nm içindeki ve dışındaki kadınların, modern metaların sağlayabileceğinden daha iyi bir beslenme sunacağı için her şeye rağmen kendi –orantısızca konumlanmış– bedenlerine güvenmeye devam etseler de, emzirmeyi "tercih etme" şansları giderek azalıyor.[46]

46. Sanki bu bölümde biyoteknolojiyi gözden kaybetmemize mani olmak ister gibi genetik mühendisliği insan anne sütünü kopyalamak üzeredir. Ürün, kendi sütleri pek iş görmeyen ya da çocukları mevcut yapay sütle gelişemeyecek olan varlıklı annelere satılabilir (ya da vergi mükelleflerince daha az varlıklı olanlar için alınabilir). Hollanda'da ineklerle yapılan araştırmalarda, hayvanın salgısının insan sıvısını taklit etmesini sağlamak için süte özgü insan genleriyle büyük başlara gen aktarımı yapılır. Bkz. Crouch 1995. Bu araştırmaya, mahrem bir kadın deneyimini ve kültürel doğa kategorilerini ihlal ettiği için karşı değilsem de, ben de Crouch gibi, bu araştırmanın bebeklerin ve annelerin sağlığını, bildik emzirmeyi artıran anne destek politikalarına ya da dünya genelinde kadınların bedenlerindeki zehir yükünü azaltacak çevre politikalarına aynı miktarda para harcayarak yapılacak ar-ge çalışması kadar iyileştireceğinden şüpheliyim.

Üçüncü olarak, gecekondu yurttaşlarına hizmet veren bakkalın rafları, bebekler için bilimsel olarak hazırlanmış sütün her türlüsüyle dolup taşmaktaydı. Anneler, okuryazar olsunlar olmasınlar, bütün bu türler ve farklı yaş ve haldeki bebekler için nispi faydaları konusunda deneyimliydiler. "'Tercih' imkânları göz korkutucuydu, ve bebekler için süt tozu kutuları, yerel süpermarkette diğer gıda ürünlerinden çok daha fazla yer ayrılarak sergileniyordu" (Scheper-Hughes 1992: 319). Amerika Birleşik Devletleri'nde sigara paketleri üzerindeki zorunlu sağlık uyarıları gibi, şehirlerin en yoksul bölgelerini orantısız şekilde dolduran bu paketlerin, bütün bebek sütü kaplarının üstünde ürünün doğru kullanım şekliyle, doktora danışma gereğiyle ve soğutmayla ilgili uyarılar bulunuyordu. Tüketiciyi koruma, ulusaşırı sermayenin ilerleyici düzenleyici rejimlerinde işte böyle aydınlatıcı bir pratiktir.

Dördüncü ve son olarak, bir aile oluşum senaryosuna dönelim, feminist kurama yapılan psikanalitik katkılar dahilinde pek sevilen türden bir sahneye. Burada özellikle babaları yaratan maddi/gösterge sel ritüellerle ve bebeklerin sütünü sorumluluk sahibi sevecen annelerin memelerinden, şirket ve devlet uyarılarıyla dolup taşan ve sorumluluk sahibi sevecen babaların eve getirdiği paketlere taşıyan pratiklerle ilgileniyorum. *Favela*'da babanın adının yerleştirilmesini imleyen metonimiyle ve bu türden ikamelerin feminist teknobilim çalışmalarında "bilinçdışı"nın oluşumuna yaptığı etkiyle ilgileniyorum. Bu türden bir bilinçdışının, özlem pratiklerinin, muhalif bilincin ve konumlu bilgilerin altında yattığına inanıyorum. *Favela*'daki asal sahne, bir süt ihsanı ile tesis edilir ve imlenir. Babanın babalığı tasdik etmesinin ve çocuğunun meşruluğunu tesis etmesinin aracı sperm değil baba sütüdür.

Scheper-Hughes, gecekondu yaşam koşullarında evliliğin çok daha enformel, anlaşmalı ve, benim ironik terimlerimle ifade edersek, postmodern olduğunu yazar. "Gecekondu haneleri ve aileleri, anneyi ve çocuklarını sabit çekirdek, babaları ve kocaları da sökülebilir, mütedavil birimler olarak düşünebileceğimiz yaratıcı bir yaptakçılık biçiminde hazırlanırlar... Koca, onlarla yaşayıp yaşamadığına bakmaksızın, karısı ve çocukları için yiyecek sağlayan bir adamdır." Bir babanın çocuğu ve kadını üzerinde "hak iddia etmesi"ni sağlayan simgesel alışveriş, bebeğin bir haftalık Nestogeno'

sunu (epey değer verilen mavi kutulu bir Nestlé ürünü) getirmektir. Emziren bir kadın, terk edilmiş ya da bir adamın bakmadığı veya cinsel olarak hor gördüğü bir kadın olarak görülür. İdeal olarak denklem şöyledir: "Baba: bebeğin 'sütü'" (Scheper-Hughes 1992: 323-5). Babalığın anlamları bu özel ve tarihsel süt ile tedavüle girer. Bu özgül metonimi ve ikame anlatımında, feminist arzunun kudretli bir biçimi doğar. İhlalci bir babaya karşı doğal olduğu varsayılan bir anneye değil, içinde kadınların, erkeklerin ve çocukların, üreme özgürlüğünün konumlu göstergesel ve maddi koşullarını eklemleyen anlam zincirleriyle birbirlerine bağlandığı, yeni bir dünya düzenine duyulur bu arzu.

*

Favela'nın kayıp bebekleri, ishale kapılıyorlar, "o köpük ve tuz denizine... Bir kadın, meselenin doğrudan can alıcı noktasına temas ederek, 'Ölüyorlar,' dedi, 'çünkü bedenleri suya dönüyor'" (Scheper-Hughes 1992: 303). Metalaştırılmış sütün –çocuklarla babalarını, karılarla kocalarını, Birinci Dünya'yla Üçüncü Dünya'yı, merkezlerle çeperleri, sermayeyle bedenleri, sütle dışkıyı, antropologla kayıtları tutanları birbirine bağlayan– anlam akışı üzerinden, küreselleşmiş dünya gezegeni üzerinde modern bir sakrum –ya da siborga akraba bir varlık– olarak embriyoyu, cenini ve bebeği oluşturan sarsıntılı, heterojen enformasyon ırmaklarında yeniden dolaşıma sokuluyoruz. Meleklerin ishali, ekrandaki ceninin amniyotik sıvısıyla karışır. "Postmodern" insan ailesinin politik ve klinik gövdesindeki bu maddi ve göstergesel anastomozdan, ağızlaşmadan sorumluyuz. Anastomozun bu türünde bünyevi olarak yer alan akışkanlar dinamiğini anlama ve değiştirme arzusu, feminist teknobilim çalışmalarında özlem derken kastettiğim şeydir.

Bu türden bağlantıları oluşturan anlam zincirleri, basitçe neden-sonuç zincirleri değildir. Yeni Dünya Düzeni, A.Ş.'yi bir arada tutan çok boyutlu bağlantı noktaları, lineer denklemlerle ifade edilemez. Ancak bu yüksek değerli bağlantılar önemlidir; dekoratif süs değildirler. Feminist teknobilim çalışmalarının görevlerinden biri, çoklu bağlantılı siborg dünyalarımızı temsil etmeye ve bunlara müdahale etmeye yarayan spekulumlar tasarlamak için analitik bir dil

inşa etmektir. Bell Telefon Şirketi reklamında, babalık telefon üzerinden, müstakbel annenin, ceninin video monitörü üzerindeki sonografik imgesine dokunuşuyla iletiliyordu. Brezilya'daki *favela*'da ise bilimsel olarak formüle edilmiş ticari bebek maması armağan etme yoluyla iletilir babalık. Bell Telefon Şirketi ve Nestlé için tercihin göstergeleri, feminist üreme özgürlüğünün, bilgi projelerinin ve bunlara uygun olan saçılmış, dağılmış, farklılaşmış "ulusaşırı" özlemin parodisi gibidir. Kelly'nin karikatüründe, üremeyle ilgili tercih, İlk Kadın'ın bilgisayar klavyesine yaratıcı dokunuşunda sorgulanmıştı. Charlotte Rutherford'un Afrikalı Amerikalı kadınlar için üreme özgürlüğü ile ilgili savlarında, eşitsizlikle ilgili istatistikler, özgür olmama halinin yeniden üretilişinin etkili bir tanıklığını ortaya koyuyordu. Bütün bu izahlar ve anlatılar, Yeni Dünya Düzeni'nde üreme teknolojisinin incelenmesinin farklı veçheleridir. Harika Kadın'ın 1973'te belirttiği gibi, "Spekulumla *güçlüyüm*! Savaşa*bilirim*!" İşe uygun spekulum, bizim bedenlerimiz olan veri yapılarını görünür kılacaktır.

•

Kuru bir rüzgârdı
Ve çölü yalayıp geçti
Ve yaşam döngüsüne
Ve yanık kuma dolanıverdi
Çocukların
Anaların babaların
Ve otomatik dünyanın
Üzerine düşen

•

Ama ağlama, bebek, ağlama.

© Paul Simon/Paul Simon Music (BMI)

—

Kaynaklar

Allen, Patricia (1994), "The Human Face of Sustainable Agriculture: Adding People to the Environmental Agenda", Agroekoloji ve Sürdürülebilir Besin Sistemleri Merkezi, UCSC, *Sustainability in the Balance Series* (No. 4).

Altmann, Jeanne (1980), *Baboon Mothers and Infants*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Anderson, Elizabeth (2004), "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2004), haz. Edward N. Zalta, http:plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/feminism-epistemology.

Angier, Natalie (1997), "In the Society of Female Chimps, Subtle Signs of Vital Status", *New York Times*, 21 Ağustos, B11.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Arena-DeRosa, James (1990), "Indigenous Leaders Host U.S. Environmentalists in the Amazon", *Oxfam America News*, Yaz/Güz: 1-2.

Auerbach, Erich (1953), *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bahtin, Mikhail (1981), *The Dialogical Imagination*, haz. M. Holquist, Austin: University of Texas Press.

Baker, Linda (1995), "Message in a Bottle", *In These Times* 19(20): 24-6.

Bambara, Toni Cade (1981), *The Salt Eaters*, New York: Vintage/Random House.

Barad, Karen (1995), "Meeting the Universe Halfway: Ambiguities, Discontinuities, Quantum Subjects, and Multiple Positionings in Feminism and Physics", *Feminism, Science, and the Philosophy of Science: A Dialog* içinde, haz. L. H. Nelson ve J. Nelson, Norwell, MA: Kluwer Press.

Barinaga, Marcia (1990), "A Muted Victory for the Biotech Industry", *Science* 249 (20 Temmuz).

Barroso, Carmen ve Sônia Corrêa (1995), "Public Servants, Professionals, and Feminists: The Politics of Contraceptive Research in Brazil", Ginsberg ve Rapp (haz., 1995) içinde, s. 292-306.

Barthes, Roland (1972), *Mythologies*, İng. çev. Annette Lavers, Londra: Cape; Türkçesi: *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Metis, 1998.

Baudrillard, Jean (1983), *Simulations*, İng. çev. P. Foss, P. Patton, P. Beitchman, New York: Semiotext[e]; Türkçesi: *Simulakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998.

Beck, Alan ve Aaron Katcher (1996), *Between Pets and People: The Importance*

of Animal Companionship, 2. Basım, West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.

Belyaev, D. K. (1969), "Domestication of Animals", *Science Journal*, UK 5:47-52.

Bernal, John D. (1929), *The World, the Flesh, and the Devil*, www.cscs.umich.edu/~crshalizi/Bernal.

Bernal, Martin (1987), *Black Athena: The Afro-Asian Roots of Classical Civilization*, cilt 1, Londra: Free Association Books; Türkçesi: *Kara Athena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?*, çev. Özcan Buze, İstanbul: Kaynak, 2003.

Bhavnani, Kum-Kum (1993), "Tracing the Contours: Feminist Research and Feminist Objectivity", *Women's Studies International Forum* 16(2): 95-104.

Bijker, Wiebe E., P. Thomas Hughes ve Trevor Pinch (haz., 1987), *The Social Construction of Technological Systems*, Cambridge, MA: MIT Press.

Bird, Elizabeth (1984), "Green Revolution Imperialism, I & II", UCSC'de sunulan makaleler.

— (1987), "The Social Construction of Nature: Theoretical Approaches to the History of Environmental Problems", *Environmental Review* 11(4): 255-64.

Bleecker, Julian (1995), "Urban Crisis: Past, Present, and Virtual", *Socialist Review* #94/1+2:189-221.

Bleier, Ruth (haz., 1984), *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Themes on Women*, New York: Pergamon.

Blum, Linda M. (1993), "Mothers, Babies, and Breastfeeding in Late Capitalist America: The Shifting Contexts of Feminist Theory", *Feminist Studies* 19(2): 291-311.

Blumberg, Rae Lessor (1981), *Stratification: Socioeconomic and Sexual Inequality*, Boston: Brown.

— (1983), "A General Theory of Sex Stratification and Its Application to the Positions of Women in Today's World Economy", UCSC Sosyoloji Bölümü'ne sunulan makale.

Boitani, L., F. Francisci, P. Ciucci ve G. Andreoli (1995), "Population Biology and Ecology of Feral Dogs in Central Italy", Serpell (haz., 1995) içinde, s. 217-44.

Boose, Lynda E. (1994), "'The Getting of a Lawful Race': Racial Discourse in Early Modern England and the Unrepresentable Black Woman", *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period* içinde, haz. M. Hendricks ve P. Parker, New York: Routledge, s. 35-54.

Boston Kadın Sağlığı Kitap Kolektifi (1976), *Our Bodies, Ourselves: A Book by and for Women*, 2. basım, New York: Simon and Schuster; Türkçesi Metis tarafından yayımlanacak.

— (1979), *Nuestros Cuerpos, Nuestras Vidas*, Somerville, MA: BWH Book Collective, Inc.

Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.

Brody, Jane E. (1996), "Gombe Chimps Archived on Video and CD-ROM", *New York Times*, 20 Şubat, B5, 10.

Brown, Norman O. (1966), *Love's Body*, New York: Random House.

Bryan, Courtlandt D. B. (1987), *The National Geographic Society: 100 Years of*

Adventure and Discovery, New York: Abrams.
Burke, Carolyn (1981), "Irigaray Through the Looking Glass", *Feminist Studies* 7(2): 288-306.
Burr, Sara G. (1982), "Women and Work", *The Women's Annual, 1981* içinde, haz. Barbara K. Haber, Boston: G.K. Hall.
Busch, Lawrence ve William Lacy (1983), *Science, Agriculture, and the Politics of Research*, Boulder CO: Westview.
Butler, Judith (1992), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", *Feminist Theorize the Political* içinde, haz. J. Butler ve J. Scott, New York: Routledge, s. 3-21.
Butler, Octavia (1977), *Mind of My Mind*, New York: Doubleday.
— (1978), *Survivor*, New York: Doubleday.
— (1979), *Kindred*, New York: Beacon.
— (1980), *Wild Seed*, New York: Warner Aspect.
Bygott, J. David (1979), "Agonistic Behavior, Dominance, and Social Structure in Wild Chimpanzees of the Gombe National Park", *The Great Apes* içinde, haz. D. A. Hamburg ve E. R. McCown, Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 405-28.
Carpenter, Clarence Ray (1964), *Naturalistic Behavior of Nonhuman Primates*, University Park: Pennsylvania State University Press.
Casper, Monica (1995), "The Making of the Unborn Patient: Medical Work and the Politics of Reproduction in Experimental Fetal Surgery, 1963-1993", doktora tezi, Sosyoloji Bölümü, UCSF.
Clark, Timothy J. (1985), *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*, New York: Knopf.
Clarke, Adele (1995), "Modernity, Postmodernity and Reproductive Processes, ca. 1890-1990", *The Cyborg Handbook* içinde, haz. C. H. Gray, H. Figueroa-Sarriera ve S. Mentor, New York: Routledge, s. 139-55.
Clarke, Adele ve Joan Fujimura (haz., 1992), *The Right Tools for the Job: At Work in Twentieth-Century Life Sciences*, Princeton: Princeton University Press.
Clarke, Adele ve Theresa Montini (1993), "The Many Faces of RU486: Tales of Situated Knowledges and Technological Contestations", *Science, Technology, and Human Values* 18(1): 42-78.
Clifford, James (1983), "On Ethnographic Authority", *Representations*, c. 1, no. 2, s. 118-46.
— (1985), "On Ethnographic Allegory", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* içinde, haz. James Clifford ve George Marcus, Berkeley: University of California Press.
Clynes, Manfred, E. ve Nathan S. Kline (1960), "Cyborgs and Space", *Astronautics* (26-27 Eylül): 5-76.
Cohn, Carol (1987), "Sex and Death in the Rational World of Defense Intellectuals", *Signs* 12(4): 687-718.
Coleman, William (1982), *Death is a Social Disease: Public Health and Political Economy in Early Industrial France*, Madison: University of Wisconsin Press.
Collins, H. M. ve Steven Yearley (1992), "Epistemological Chicken", *Science as Practice and Culture* içinde, haz. A. Pickering, Chicago: University of Chi-

cago Press, s. 302-26.
Collins, Patricia Hill (1982), "Third World Women in America", *The Women's Annual, 1981* içinde, haz. Barbara K. Haber, Boston: G.K. Hall.
— (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
Coppinger, Raymond ve Lorna Coppinger (2001), *Dogs: A Startling New Understanding of Canine Origin, Behavior, and Evolution*, New York: Scribner.
Coppinger, Raymond ve Richard Schneider (1995), "Evolution of Working Dogs", Serpell (haz., 1995) içinde, s. 21-47.
Cowan, Ruth Schwartz (1983), *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, New York: Basic.
Crenshaw, Kimberle (1993), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *Feminist Legal Theory: Foundations* içinde, haz. D. Kelly Weisberg, Philadelphia: Temple University Press, s. 383-95.
Crimp, Douglas (1983), "On the Museum's Ruins", *The Anti-Aesthetic* içinde, haz. H. Foster, Port Townsend, WA: Bay Press, s. 43-56.
Crimp, Douglas ve Adam Rolston (1990), *AIDSDEMOGRAPHICS*, Seattle: Bay Press.
Crockford, Susan J. (2000), "Dog Evolution: A Role for Thyroid Hormone Physiology in Domestication Changes", *Dogs through Time: An Archaeological Perspective* içinde, haz. S. Crockford, Oxford, İngiltere: BAR International Series 889, s. 11-20.
Crouch, Martha L. (1995), "Like Mother Used to Make?", *The Women's Review of Books* 12(5): 31-2.
Cussins, Charis Thompson (1996), "Ontological Choreography: Agency through Objectification in Infertility Clinics", *Social Studies of Science*, 26: 575-610.
Daly, Martin ve Margo Wilson (1978), *Sex, Evolution, and Behavior: Adaptations for Reproduction*, North Scituate, MA: Duxbury Press.
Daston, Lorraine ve Katharine Park (1985), "Hermaphrodites in Renaissance France", *Critical Matrix* I: 1-19.
Davis, Angela (1981), *Women, Race and Class*, New York: Random House; Türkçesi: *Kadınlar, Irk ve Sınıf*, çev. İnci Çeliker, İstanbul: Sosyalist, 1994.
Dawkins, Richard (1982), *The Extended Phenotype: The Gene as a Unit of Selection*, Londra: Oxford University Press.
de Lauretis, Teresa (1984), *Alice Doesn't*, Bloomington: Indiana University Press.
— (1985), "The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender", *Semiotica* 54: 11-31.
— (1986a), "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts", de Lauretis (haz., 1986b) içinde, s. 1-19.
— (haz., 1986b), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press.
— (1994), *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press.
de Waal, Frans (1982), *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among the Apes*, New York: Harper & Row.

Delany, Samuel R. (1979), *Tales of Nevèrÿon*, New York: Bantam.
Derrida, Jacques (1976), *Of Grammatology*, İng. çev. ve Giriş: G. C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
DiChiro, Giovanna (1995a), "Local Actions, Global Visions: Women Transforming Science, Environment and Health in the U.S. and India", doktora tezi, Bilinç Tarihi Bölümü, UCSC.
— (1995b), "Nature as Community: The Convergence of Environment and Social Justice", *Uncommon Ground: Towards Reinventing Nature* içinde, haz. W. Cronon, New York: Norton, s. 298-320.
D'Onofrio-Flores, Pamela ve Sheila M. Pfafflin (haz., 1982), *Scientific-Technological Change and the Role of Women in Development*, Boulder: Westview.
Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger*, Londra: Routledge & Kegan Paul; Türkçesi: *Saflık ve Tehlike*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis, 2007.
— (1970), *Natural Symbols*, Londra: Cresset Press.
Downey, Gary, Joseph Dumit ve Sharon Traweek (haz., 1998), *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions on the Borderlands of Technoscience*, Seattle: University of Washington Press.
DuBois, Page (1982), *Centaurs and Amazons*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Duden, Barbara (1993), *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*, Cambridge: Harvard University Press.
Dünya Kaynaklar Enstitüsü, INBio (Kosta Rika), Yağmur Ormanları Birliği (ABD) ve Teknoloji Araştırmaları İçin Afrika Merkezi (Kenya) (haz., 1993), *Biodiversity Prospecting: Using Generic Resources for Sustainable Development, Global Biodiversity Strategy*, WRI/IUCN/UNEP, Mayıs 1993.
Easlea, Brian (1980), *Witch-Hunting, Magic, and the New Philosophy*, Brighton: Harvester Press.
Edgar, Joanne (1972), "Wonder Woman Revisited", *Ms.* 1(1): 52-5.
Ehrenreich, Barbara ve Deirdre English (1973), *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*, Old Westbury, NY: The Feminist Press.
Eimerl, Sarel ve Irven DeVore (1965), *The Primates*, New York: Time, Inc.
Enloe, Cynthia (1983), "Women Textile Workers in the Militarization of Southeast Asia", Nash ve Fernández-Kelly (haz., 1983) içinde, s. 407-25.
Epstein, Barbara (1991), *Political Protest and Cultural Revolution*, Berkeley: University of California Press.
Escobar, Arturo (1994), "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture", *Current Anthropology* 35(3): 211-31.
Etzkowitz, Henry ve Andrew Webster (1995), "Science as Intellectual Property", *Handbook of Science and Technology Studies* içinde, haz. S. Jasanoff, G. E. Markle, J. C. Petersen ve T. Pinch, Thousand Oaks, CA: Sage, s. 480-505.
Evans, Mari (haz., 1984), *Black Women Writers: A Critical Evaluation*, Garden City, NY: Doubleday/Anchor.
Evans, Robb (2003), "Hypertext: Rortean Links Between Ihde and Haraway", *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality* içinde, haz. Don Ihde ve Evan Salinger, Bloomington: Indiana University Press.
Fairchild, Halford (1991), "Scientific Racism: The Cloak of Objectivity", *Jour-*

nal of Social Issues 47(3): 101-6.
Farmer, Doyne, Christopher Langton, Steen Rasmussen ve Charles Taylor (kendi kendini örgütleyen komite) (1990), "Artificial Life", Yapay Yaşam konferansında sunulan makale, 5-9 Şubat, Santa Fe, New Mexico.
Fee, Elizabeth (1986), "Critiques of Modern Science: The Relationship of Feminism to Other Radical Epistemologies", *Feminist Approaches to Science* içinde, haz. Ruth Bleier, New York: Pergamon, s. 42-56.
Fee, Elizabeth ve Nancy Krieger (1994), "What's Class Got to Do with Health? A Critique of Biomedical Individualism", Toplumsal Bilim Çalışmaları Cemiyeti toplantısında sunulan makale, 12-16 Ekim, New Orleans.
Fernandez, Ramona (1990), "Trickster Literacy: Multiculturalism and the (Re)Invention of Learning", Bilinç Tarihi Bölümü, UCSC.
Fernández-Kelly, María Patricia (1983), *For We Are Sold, I and My People*, Albany: State University of New York Press.
Fisher, Dexter (haz., 1980), *The Third Woman: Minority Women Writers of the United States*, Boston: Houghton Mifflin.
Flax, Jane (1983), "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics", Harding ve Hintikka (haz., 1983) içinde, s. 245-82.
— (1987), "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", *Signs* 12(4): 621-43.
Flower, Michael (1994), "A Native Speaks for Himself: Reflections on Technoscientific Literacy", Amerikan Antropoloji Birliği toplantısında sunulan makale, 30 Kasım-3 Aralık, Washington, DC.
— (tarihsiz), "Technoscientific Liberty", yayımlanmamış makale, Portland State University.
Foucault, Michel (1963), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, İng. çev. A. M. Smith, New York: Vintage, 1975; Türkçesi: *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, İstanbul: Epos, 2002.
— (1975), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. Alan Sheridan, New York: Vintage, 1979; Türkçesi: *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2000.
— (1976), *The History of Sexuality*, cilt 1: *An Introduction*, İng. çev. Robert Hurley, New York: Pantheon, 1978; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı, 2003.
Franklin, Sarah (1993a), "Making Representations: The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act", *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception* içinde, haz. J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price ve M. Strathern, Manchester: Manchester University Press, s. 96-131.
— (1993b), "Life Itself", Kültürel Değerler Merkezi, Lancaster Üniversitesi'nde sunulan makale, 9 Haziran.
Franklin, Sarah ve Margaret Lock (haz., 2003), *Remaking Life and Death*, Santa Fe, NM: SAR Press.
Fraser, Kathleen (1984), *Something. Even Human Voices. In the Foreground, a Lake*, Berkeley, CA: Kelsey St Press.

Fuentes, Annette ve Barbara Ehrenreich (1983), *Women in the Global Factory*, Boston: South End Press.
Gasperini, Jim (1994), "The Miracle of Good Multimedia", *Wired* (Şubat): 198.
Gerson, Deborah (1996), "Speculum and Small Groups: New Visions of Female Bodies", doktora tezi için yayımlanmamış makale: "Practice from Pain", UC Berkeley.
Gibson, William (1986), *Neuromancer*, New York: Ace; Türkçesi: *Neuromancer*, çev. Melike Altıntaş, İstanbul: Sarmal, 1998.
Gilbert, Sandra M. ve Susan Gubar (1979), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, CT: Yale University Press.
Gilbert, Scott (1997), "Bodies of Knowledge: Biology and the Intercultural University", *Changing Life in the New World Dis/order* içinde, P. Taylor, S. Halfon ve P. Edwards, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Ginsberg, Faye D. ve Rayna Rapp (1991), "The Politics of Reproduction", *Annual Reviews in Anthropology* 20: 311-43.
— — (haz., 1995), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, Los Angeles: University of California Press.
Golub, Edward (1987), *Immunology: A Synthesis*, Sunderland, MA: Sinauer.
Goodall, Jane (1967), "Mother-Offspring Relationships in Chimpanzees", *Primate Ethology* içinde, haz. D. Morris, Londra: Weindenfeld & Nicolson, s. 287-346.
— (1971), *In the Shadow of Man*, Boston: Houghton Mifflin.
— (1984), "The Nature of the Mother-Child Bond and the Influence of the Family on the Social Development of Free-Living Chimpanzees", *The Growing Child in Family and Society* içinde, haz. N. Kobayashi ve T. B. Brazelton, Tokyo: University of Tokyo Press, s. 47-66.
— (1986), *The Chimpanzees of Gombe*, Cambridge: Harvard University Press.
Goodeve, Thyrza (2000), *How Like a Leaf: Donna Haraway, an Interview with Thyrza Goodeve*, New York: Routledge.
Gordon, Linda (1988), *Heroes of Their Own Lives. The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*, New York: Viking Penguin.
Gordon, Richard (1983), "The Computerization of Daily Life, the Sexual Division of Labor, and the Homework Economy", *Microelectronics in Transition* içinde, haz. R. Gordon, Norwood, NJ: Ablex, 1985.
Gould, Stephen J. (1981), *The Mismeasure of Man*, New York: Norton.
Gray, Chris Hables (haz., 1995), *The Cyborg Handbook*, New York: Routledge.
Gregory, Judith ve Karen Nussbaum (1982), "Race against Time: Automation of the Office", *Office: Technology and People* I: 197-236.
Greimas, Algirdas J. (1966), *Sémantique Structurale*, Paris: Larousse.
Griffin, Susan (1978), *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York: Harper & Row.
Gross, Paul R. ve Norman Levitt (1994), *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Grossman, Rachael (1980), "Women's Place in the Integrated Circuit", *Radical America* 14(I): 29-50.

Haas, Violet ve Carolyn Perucci (haz., 1984), *Women in Scientific and Engineering Professions*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
Hacker, Sally (1981), "The Culture of Engineering: Women, Workplace, and Machine", *Women's Studies International Quarterly* 4(3): 341-53.
— (1984), "Doing it the Hard Way: Ethnographic Studies in the Agribusiness and Engineering Classroom", Pomona'daki Kaliforniya Amerikan Araştırmaları Cemiyeti'ne sunulan makale.
— (1989a), "The Eye of the Beholder: An Essay on Technology and Eroticism", elyazması.
— (1989b), *Pleasure, Power, and Technology: Some Tales of Gender, Engineering, and the Cooperative Workplace*, Boston: Unwin Hyman.
Hacker, Sally ve Lisa Bovit (1981), "Agriculture to Agribusiness: Technical Imperatives and Changing Roles", Milwaukee'deki Teknoloji Tarihi Cemiyeti'ne sunulan makale.
Hacking, Ian (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hamilton, Joan O'C. (1994), "Biotech: An Industry Crowded with Players Faces an Ugly Reckoning", *Business Week* (26 Eylül): 84-90.
Hammonds, Evelyn (1986), "Women of Color, Feminism and Science", *Feminist Approaches to Science* içinde, haz. Ruth Bleier, New York: Pergamon.
Haraway, Donna J. (1981-2), "The High Cost of Information in Post-World War II Evolutionary Biology", *Philosophical Forum* 13(2-3): 244-78.
— (1983a), "Signs of Dominance: From a Physiology to a Cybernetics of Primate Society", *Studies in History of Biology* 6: 129-219.
— (1983b), "The Contest for Primate Nature: Daughters of Man-the-Hunter in the Field, 1960-80", Mark Kann (haz., 1983) içinde, s. 175-208.
— (1984), "Class, Race, Sex, Scientific Objects of Knowledge: A Socialist-Feminist Perspective on the Social Construction of Productive Knowledge and Some Political Consequences", Haas ve Perucci (haz., 1984) içinde, s. 212-29.
— (1984-5), "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-36", *Social Text* 11: 20-64.
— (1985), "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80: 65-108. Türkçesi: "Siborg Manifestosu", bkz. bu kitapta, s. 45-90.
— (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14(3): 575-99; Türkçesi: "Konumlu Bilgiler", bkz. bu kitapta s. 57-85.
— (1989a), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York: Routledge.
— (1989b), "Technics, Erotics, Vision, Touch: Fantasies of the Designer Body", Teknoloji Tarihi Cemiyeti toplantısına sunulan makale, 13 Ekim.
— (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
— (1994), "Never Modern, Never Been, Never Ever: Some Thoughts About Never-Never Land in Science Studies", Toplumsal Bilim Çalışmaları Cemiyeti toplantısında sunulan makale, 12-16 Ekim, New Orleans.

— (1997), *Modest_Witness@Second_Millenium.FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*, New York ve Londra: Routledge.
— (2000), *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, New York: Routledge.
— (2003a), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
— (2003b), "For the Love of a Good Dog: Webs of Action in the World of Dog Genetics", *Race, Nature, and the Politics of Difference* içinde, haz. Donald Moore, Durham, NC: Duke University Press.
— (2003c), "Cloning Mutts, Saving Tigers: Ethical Emergents in Technocultural Dogland", Franklin ve Lock (haz., 2003) içinde.
— (2004), *The Haraway Reader*, New York: Routledge.
— (2008), *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
— ve Scott Gilbert (2004), *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors That Shape Embryos*, Berkeley: North Atlantic Books.
Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.
— (1992), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca: Cornell University Press.
— (1993), *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Bloomington: Indiana University Press.
Harding, Sandra ve Merill Hintikka (haz., 1983), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel.
Harding, Susan (1990), "If I Die Before I Wake", *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture* içinde, haz. F. Ginsburg ve A. L. Tsing, Boston: Beacon Press, s. 76-97.
— (1999), *The Book of Jerry Falwell*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hartouni, Valerie (1991), "Containing Women: Reproductive Discourse in the 1980s", *Technoculture* içinde, haz. C. Penley ve A. Ross, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 27-56.
— (1992), "Fetal Exposures: Abortion Politics and the Optics of Allusion", *Camera Obscura: A Journal of Feminism and Film Theory* 29: 130-49.
— (1994), "Breached Birth: Reflections on Race, Gender, and Reproductive Discourse in the 1980s", *Configurations* 2(1): 73-88.
— (1996), *Making Life Make Sense: New Technologies and the Discourses of Reproduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Hartsock, Nancy (1983a), *Money, Sex, and Power*, New York: Longman; Boston: Northeastern University Press, 1984.
— (1983b), "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", Harding ve Hintikka (haz., 1983) içinde, s. 283-310.
— (1998), "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays* içinde, Boulder, Colo: Westview Press.
— (1999), *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colo:

Westview Press.
Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell; Türkçesi: *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis, 2006.
Hawkes, Terence (1977), *Structuralism and Semiotics*, Berkeley: University of California Press.
Hayles, N. Katherine (1990), *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Ithaca: Cornell University Press, 265-95.
— (1992), "The Materiality of Informatics", *Configurations* 1: 147-70.
Hearne, Vicki (1986), *Adam's Task: Calling Animals by Name*, New York: Knopf.
Heath, Deborah (1997), "Bodies, Antibodies, and Modest Interventions", *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies* içinde, haz. G. Downey ve J. Dumit, Santa Fe: SAR Press, s. 67-82.
Hecht, Susanna ve Alexander Cockburn (1989), *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, New York: Verso.
Helmreich, Stefan (1995), "Anthropology Inside and Outside the Looking-Glass Worlds of Artificial Life", doktora tezi, Stanford Üniversitesi Antropoloji Bölümü.
Hendricks, Margo (1992), "Managing the Barbarians: The Tragedy of Dido, Queen of Carthage", *Renaissance Drama*, New Series 23: 165-88.
— (1994), "Civility, Barbarism, and Aphra Behn's *The Widow Ranter*", *Women, "Race", and Writing in the Early Modern Period* içinde, haz. M. Hendricks ve P. Parker, New York: Routledge, s. 225-39.
— (1996), "Obscured by Dreams: Race, Empire, and Shakespeare's *A Midsummer Night's Dream*", *Shakespeare Quarterly* 47(1): 37-60.
Herschberger, Ruth (1948), *Adam's Rib*, New York: Harper & Row.
Hess, David J. (1997), *Science Studies*, New York: New York University Press.
Hiraiwa-Hasegawa, Mariko (1990), "Maternal Investment before Weaning", *The Chimpanzees of the Mahale Mountains* içinde, haz. T. Nishida, Tokyo: University of Tokyo Press, s. 257-66.
Hogness, E. Rusten (1983), "Why Stress? A Look at the Making of Stress, 1936-56", yayımlanmamış makale, yazardan edinilebilir: 4437 Mill Creek Rd, Healdsburg, CA 95448.
hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman*, Boston: South End Press.
— (1990), *Yearning*, Boston: South End Press.
Hrdy, Sarah Blaffer (1981), *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hubbard, Ruth (1990), "Technology and Childbearing", *The Politics of Women's Biology* içinde, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Hubbard, Ruth, Mary Sue Henifin ve Barbara Fried (haz., 1982), *Biological Woman – The Convenient Myth: A Collection of Feminist Essays and a Comprehensive Bibliography*, Cambridge: Schenkman.
Hull, Gloria, Patricia Bell Scott ve Barbara Smith (haz. 1982), *All the Women Are White, All the Men Are Black, But Some of Us Are Brave*, Old Westbury: The Feminist Press.

Hutchinson, George Evelyn (1965), *The Ecological Theater and the Evolutionary Play*, New Haven: Yale University Press.
Irigaray, Luce (1974), *Spéculum de l'autre femme*, Paris: Minuit, 1985. *Speculum of the Other Woman*, İng. çev. G. Gill, Ithaca: Cornell University Press.
— (1977), *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Minuit.
— (1979), *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*, Paris: Minuit.
— (1985), *Speculum of the Other Woman*, İng. çev. Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press.
İşçilerin Üreme Hakları Koalisyonu (CRROW) (1980), *Reproductive Hazards in the Workplace: A Resources Guide*, Washington, DC: CRROW.
Itani, Junichiro ve Suzuki Akira (1967), "The Social Unit of Chimpanzees", *Primates* 8: 355-82.
Jacobus, Mary (1982), "Is There a Woman in This Text?", *New Literary History* 14: 117-41.
Jaggar, Alison (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
Jameson, Fredric (1972), *The Prison-House of Language*, Princeton: Princeton University Press; Türkçesi: *Dil Hapishanesi*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: YKY, 2002.
— (1984), "Post-modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146: 53-92.
Jansen, H. Woldemar ve Dora Jane Jansen (1963), *History of Art*, Englewood Cliffs/New York: Prentice-Hall & Harry N. Abrams.
Jaret, Peter (1986), "Our Immune System: The Wars Within", *National Geographic* 169(6): 701-35.
Jasny, Barbara, R. ve Daniel Koshland, Jr. (haz., 1990), *Biological Systems*, Washington, DC: AAAS Books.
Jerne, Niels (1985), "The Generative Grammar of the Immune System", *Science* 229: 1057-9.
Jordanova, Ludmilla (1989), *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press.
Kane, Joe (1989), *Running the Amazon*, New York: Knopf.
Kann, Mark (haz., 1983), *The Future of American Democracy*, Philadelphia: Temple University Press.
Keller, Evelyn Fox (1983), *A Feeling for the Organism*, San Francisco: Freeman.
— (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven: Yale University Press; Türkçesi: *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2007.
— (1987), "The Gender/Science System: Or, is Sex to Gender as Nature is to Science?", *Hypatia* 2(3): 37-49.
— (1990a), "From Secrets of Life to Secrets of Death", *Body/ Politics: Women and the Discourse of Science* içinde, haz. M. Jacobus, E. Fox Keller ve S. Shuttlworth, New York: Routledge, 177-91.
— (1990b), "Gender and Science: 1990", *The Great Ideas Today*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc.

— (1992), *Secrets of Life, Secrets of Death*, New York: Routledge.
Keller, Evelyn Fox ve Christine Grontkowski (1983), "The Mind's Eye", Harding ve Hintikka (1983) içinde, s. 207-24.
King, Katie (1984a), "Prospectus", *Gender and Genre: Academic Practice and the Making of Criticism*, Santa Cruz: University of California Press.
— (1984b), "The Pleasure of Repetition and the Limits of Identification in Feminist Science Fiction: Reimaginations of the Body after the Cyborg", Pomona'daki Kaliforniya Amerikan Araştırmaları Cemiyeti'ne sunulan makale.
— (1987a), "Canons without Innocence", UCSC'de sunulan doktora tezi.
— (1987b), *The Passing Dreams of Choice... Once Before and After: Audre Lorde and the Apparatus of Literary Production*, College Park'taki Maryland Üniversitesi, kitap projesi.
— (1990), "A Feminist Apparatus of Literary Production", *Text* 5: 91-103.
— (1993), "Feminism and Writing Technologies", Konumlu Bilgiler konferansında sunulan makale, 8-10 Nisan, UCLA.
— (1994), *Theory in Its Feminist Travels: Conversations in U.S. Women's Movements*, Bloomington: Indiana University Press.
— (2000), *Feminism and Writing Technologies*, University of Maryland at College Park.
Kingston, Maxine Hong (1977), *China Men*, New York: Knopf.
Knorr-Cetina, Karin (1981), *The Manufacture of Knowledge*, Oxford: Pergamon.
Knorr-Cetina, Karin ve Michael Mulkay (haz., 1983), *Science Obversed: Perspectives on the Social Study of Science*, Beverly Hills: Sage.
Kuhn, Annette (1982), *Women's Pictures: Feminism and Cinema*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Kürtaj Hakkı Yanlısı ve Kısırlaştırma İstismarı Karşıtı Komite (CARASA) (1979), *Women Under Attack: Abortion, Sterilization Abuse, and Reproductive Freedom*, New York: CARASA.
Langton, Christopher G. (1988), "Artificial Life", *Artificial Life: SFI Studies in the Sciences of Complexity* içinde, haz. C. G. Langton, Boston: Addison-Wesley, s. 1-47.
Laqueur, Thomas (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
Latour, Bruno (1984), *Les microbes, guerre et paix, suivi des irréductions*, Paris: Métailié.
— (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
— (1988), *The Pasteurization of France, Followed by Irreductions: A Politico-Scientific Essay*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
— (1990), "Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards an Anthropology of Science", *Studies in the History and Philosophy of Science* 21(1): 145-71.
— (1992), "One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World", *The Social Dimensions of Science* içinde, haz. Ernan Mullin, Notre Dame: Notre Dame University Press.
— (1993), *We Have Never Been Modern*, İng. çev. Catherine Porter, Cambridge: Harvard University; Türkçesi: *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal, İs-

tanbul: Norgunk, 2008.
— (1994), (Pierre Lemonier ile birlikte), *De la préhistoire aux missiles balistiques: l'intelligence sociale des techniques*, Paris: La Découverte.
— (1996), *Petit reflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson: Synthelabo.
Latour, Bruno ve Steve Woolgar (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills: Sage.
Lerner, Gerda (haz., 1973), *Black Women in White America: A Documentary History*, New York: Vintage.
Lévi-Strauss, Claude (1971), *Tristes Tropiques*, İng. çev. John Russell, New York: Atheneum; Türkçesi: *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: YKY.
Lewontin, Richard C., Steven Rose ve Leon J. Kamin (1984), *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, New York: Pantheon.
Limoges, Camille (1994), "Milne-Edwards, Darwin, Durkheim and the Division of Labour", *The Natural and the Social Sciences* içinde, haz. B. Cohen, Dordrecht, Hollanda: Kluwer.
Lorde, Audre (1984), "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", *Sister Outsider: Essays and Speeches* içinde, haz. A. Lorde, Trumansburg, NY: Crossing Press.
Lowe, Lisa (1986), "French Literary Orientalism: The Representation of 'Others' in the Texts of Montesquieu, Flaubert, and Kristeva", UCSC'de sunulan doktora tezi.
Lynch, Michael (1985), *Art and Artifact in Laboratory Science: A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, Londra: Routledge.
MacArthur, Robert H. (1962), "Some Generalized Theorems of Natural Selection", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 48: 1893-7.
MacKinnon, Catherine (1982), "Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory", *Signs* 7(3): 515-44.
Marcuse, Herbert (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon; Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.
Margulis, Lynn ve Dorian Sagan (1986), *Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination*, New Haven: Yale University Press.
Markoff, John ve Lenny Siegel (1983), "Military Micros", UCSC'deki Silikon Vadisi Araştırma Projesi konferansında sunulan metin.
Marks, Elaine ve Isabelle de Courtivron (haz., 1980), *New French Feminisms*, Amherst: University of Massachusetts Press.
Martin, Emily (1992), "The End of the Body?", *American Ethnologist* 19(1): 121-40.
— (1994), *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Days of AIDS*, Boston: Beacon Press.
McCaffrey, Anne (1978), *Dinosaur Planet*, New York: Ballantine Books.
— (1985), *The Ship Who Sang*, New York: Ballantine Books.
McIntyre, Vonda (1978), *Dreamsnake*, Boston: Houghton Mifflin.
— (1983), *Super-luminal*, Boston: Houghton Mifflin.

McKee Charnas, Suzy (1979), *Motherliness*, New York: Berkley.
Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York: Harper & Row.
Mikroelektronik Grubu (1980), *Microelectronics: Capitalist Technology and the Working Class*, Londra: CSE.
Mohanty, Chandra Talpade (1984), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", *Boundary* 2, 3 (12/13): 333-58.
Moraga, Cherríe (1983), *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Boston: South End Press.
Moraga, Cherríe ve Gloria Anzaldúa (haz., 1981), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown MA: Persephone.
Morgan, Robin (haz., 1984), *Sisterhood is Global*, Garden City, NY: Anchor/Doubleday.
Morrison, Toni (1992), *Jazz*, New York: Knopf.
Nash, June ve María Patricia Fernández-Kelly (haz., 1983), *Women and Men and the International Division of Labor*, Albany: State University of New York Press.
Nash, Roderick (1979), "The Exporting and Importing of Nature: Nature-Appreciation as a Commodity, 1850-1980", *Perspectives in American History* 3: 517-60.
Nations, Marilyn K. ve Linda-Anne Rebhun (1988), "Angels with Wet Wings Won't Fly: Maternal Sentiment in Brazil and the Image of Neglect", *Culture, Medicine and Psychiatry* 12:141-200.
Nead, Lynda (1992), *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality*, New York: Routledge.
Nilsson, Lennart (1977), *A Child is Born*, New York: Dell.
— (1987), *The Body Victorious: The Illustrated Story of Our Immune System and Other Defences of the Human Body*, New York: Delacourt.
Nilsson, Lennart ve Lars Hamberger (1994), *A Child is Born*, Phillips, CD-I (kompakt disk).
Nishida, Toshisada (haz., 1990), *The Chimpanzees of the Mahale Mountains*, Tokyo: University of Tokyo Press.
Noble, David F. (1992), *A World Without Women: The Christian Clerical Culture of Western Science*, New York: Oxford University Press.
Noske, Barbara (1989), *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Londra: Pluto Press.
O'Brien, Mary (1981), *The Politics of Reproduction*, New York: Routledge & Kegan Paul.
Park, Katharine ve Lorraine Daston (1981), "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England", *Past and Present* 92: 20-54.
Perloff, Marjorie (1984), "Dirty Language and Scramble Systems", *Sulfur* 11: 178-83.
Petchesky, Rosalind Pollack (1981), "Abortion, Anti-Feminism and the Rise of the New Right", *Feminist Studies* 7(2): 206-46.
— (1987), "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Repro-

duction", *Feminist Studies* 13(2): 263-92.
Petchesky, Rosalind Pollack ve Jennifer Weiner (1990), *Global Feminist Perspectives on Reproductive Rights and Reproductive Health*, New York: Hunter College/Reproductive Rights Education Project.
Pickering, Andrew (haz., 1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
— (haz., 1995), *The Mangle of Practice*, Chicago: University of Chicago Press.
Piven, Frances Fox ve Richard Cloward (1982), *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and Its Consequences*, New York: Pantheon.
Plank, William (1989), *Gulag 65: A Humanist Looks at Aging*, New York: Peter Lang Publishing.
Playfair, J. H. L. (1984), *Immunology at a Glance*, 3. basım, Oxford: Blackwell.
Porter, Theodore M. (1994), "Objectivity as Standardization: The Rhetoric of Impersonality in Measurement, Statistics, and Cost-Benefit Analysis", *Rethinking Objectivity* içinde, haz. A. Megill, Durham: Duke University Press, s. 19-59.
— (1995), *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton: Princeton University Press.
Potter, Elizabeth (2001), *Gender and Boyle's Law of Gases*, Bloomington: Indiana University Press.
Preston, Douglas (1984), "Shooting in Paradise", *Natural History* 93(12): 14-9.
Pusey, Anne E. (1979), "Intercommunity Transfer of Chimpanzees in Gombe National Park", *The Great Apes* içinde, haz. D. Hamburg ve E. McCown, Menlo Park CA: Benjamin/Cummings, s. 465-80.
Pusey, Anne E., Jennifer Williams ve Jane Goodall (1997), "The Influence of Dominance Rank on the Reproductive Success of Female Chimpanzees", *Science* (8 Ağustos): 828-31.
Pynchon, Thomas (1973), *Gravity's Rainbow*, New York: Bantam.
Rabinow, Paul (1992a), "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", *Incorporations* içinde, haz. J. Crary ve S. Qwinter, New York: Zone Books, s. 234-52.
— (1992b), "Metamodern Milieux", Amerikan Antropoloji Cemiyeti toplantısında sunulan makale, 4 Aralık, San Francisco.
Randolph, Lynn (1993), "The Ilusas (deluded women): Representations of Women Who Are Out of Bounds", Bunting Institute'ta sunulan makale, 30 Kasım, Cambridge, MA.
Rapp, Rayna (1994), "Refusing Prenatal Diagnosis: Technology: The Uneven Meanings of Bioscience in a Multicultural World", Toplumsal Bilim Çalışmaları Cemiyeti toplantısında sunulan makale, 12-16 Ekim, New Orleans.
— "Real Time Fetus: The Role of the Sonogram in the Age of Monitored Reproduction", *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions on the Borderlands of Technoscience* içinde, haz. G. Downey, J. Dumit ve S. Traweek, Seattle: University of Washington Press.
Reagon, Bernice Johnson (1983), "Coalition Politics: Turning the Century", Barbara Smith (haz. 1983) içinde, s. 356-68.
Revkin, Andrew (1990), *The Burning Season*, New York: Houghton Mifflin.

Rich, Adrienne (1978), *The Dream of a Common Language*, New York: Norton.
Rorty, Richard (1995), *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Alev Türker ve Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı.
Rose, Hilary (1983), "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs* 9(1): 73-90.
— (1986), "Women's Work: Women's Knowledge", *What is Feminism? A Re-Examination* içinde, haz. Juliet Mitchell ve Ann Oakley, New York: Pantheon, s. 161-83.
— (1990), "Talking about Science in Three Colors: Bernal and Gender Politics in the Social Studies of Science", elyazması.
— (1994), *Love, Power, and Knowledge: Towards a Feminist Tranformation of the Sciences*, Bloomington: Indiana University Press.
Rossiter, Margaret (1982), *Women Scientists in America*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Rothschild, Joan (haz., 1983), *Machina ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York: Pergamon.
Rubenstein, Nicolai ve diğ. (1967), *The Age of the Renaissance*, New York: McGraw-Hill.
Rushton, J. Philippe ve Anthony F. Bogaert (1987), "Race Differences in Sexual Behavior: Testing an Evolutionary Hypothesis", *Journal of Research in Personality* 21: 529-51.
Russ, Joanna (1977), *The Female Man*, Londra: Star; Türkçesi: *Dişi Adam*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı, 2000.
— (1983a), *The Adventures of Alyx*, New York: Timescape.
— (1983b), *How to Suppress Women's Writing*, Austin: University of Texas Press.
Rutherford, Charlotte (1992), "Reproductive Freedoms and African American Women", *Yale Journal of Law and Feminism* 4(2): 255-90.
Sachs, Carolyn (1983), *The Invisible Farmers: Women in Agricultural Production*, Totowa: Rowman & Allanheld.
Said, Edward (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon; Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis, 1999.
Sandoval, Chela (1984), "Dis-illusionment and the Poetry of the Future: The Making of Oppositional Consciousness", UCSC'de sunulan doktora yeterlilik makalesi.
— (1990), "Feminism and Racism", *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras* içinde, haz. Gloria Anzaldúa, San Francisco: Aunt Lute, s. 55-71.
— (1991), "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders* 10: 1-24.
— (2000), *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
— (t.y.), *Yours in Struggle: Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*, Oakland, CA: Center for Third World Organizing.
Sayre, Ann (1975), *Rosalind Franklin and DNA*, New York: Norton.
Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Every-*

day Life in Brazil, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
Schiebinger, Londa (1989), *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*, Cambridge: Harvard University Press.
Science Policy Research Unit (1982), *Microelectronics and Women's Employment in Britain*, University of Sussex.
Serpell, James (haz., 1995), *The Domestic Dog: Its Evolution, Behaviour, and Interactions with People*, Cambridge: Cambridge University Press.
Shapin, Steven (1988), "Following Scientists Around", *Social Studies of Science* 18(3): 533-50.
— (1994), *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century, England*, Chicago: University of Chicago Press.
Shapin, Steven ve Simon Schaffen (1985), *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press.
Shiva, Vandana (1993), *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodivesity and Biotechnology*, Londra: Zed Books.
Siyah Kadınların Toplumsal Kalkınma Vakfı (BWCDF) (1975), *Mental and Physical Health Problems of Black Women*, Washington, DC: BWCDF.
Smith, Barbara (haz., 1983), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
Smith, Beverly (1982), "Black Women's Health: Notes for a Course", *Biological Woman – The Convenient Myth: A Collection of Feminist Essays and a Comprehensive Bibliography* içinde, haz. R. Hubbard, M. S. Henifin ve B. Fried, Cambridge: Schenkman, s. 227-40.
Smith, Dorothy (1974), "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", *Sociological Inquiry* 44.
— (1979), "A Sociology of Women", *The Prism of Sex* içinde, haz. Julia Ann Sherman ve Evelyn Torton Beck, Madison: University of Wisconsin Press.
Sofia, Zoe (1992), "Virtual Corporeality: A Feminist View", *Australian Feminist Studies* 15 (Güz): 11-24.
— (aynı zamanda Zoe Sofoulis) (1984), "Exterminating Fetuses: Abortion, Disarmament, and the Sexo-Semiotics of Extra-Terrestrialism", *Diacritics* 14(2): 47-59.
Sofoulis, Zoe (1984), "Jupiter Space", Pomona'daki Kaliforniya Amerikan Araştırmaları Cemiyeti'ne sunulan makale.
— (1988), "Through the Lumen: Frankenstein and the Optics of Re-Origination", UCSC'de sunulan doktora tezi.
— (2002), "Cyberquake: Haraway's Manifesto", Tofts ve diğ. (haz., 2000) içinde.
Sontag, Susan (1977), *On Photography*, New York: Dell; Türkçesi: *Fotoğraf Üzerine*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora, 2008.
Spalter-Roth, Roberta, Beverly Burr, Heidi Hartman ve Lois Shaw (1995), *Welfare That Works: The Working Life of AFDC Recipients*, Washington, DC: Institute for Women's Policy Research.
Stabel, Ingse (1992), "Den Norske Politiske Debatten om Bioteknologi", *Nytt om Kvinneforskning* 3: 43-8.
Stabile, Carol A. (1992), "Shooting the Mother: Fetal Photography and the Politics of Disappearance", *Camera Obscura: A Journal of Feminism and Film*

Theory 28: 178-205.
Stallard, Karin, Barbara Ehrenreich ve Holly Sklar (1983), *Poverty in the American Dream*, Boston: South End Press.
Star, Susan Leigh (1991), "Power, Technology and the Phenomenology of Conventions: On Being Allergic to Onions", *A Sociology of Monsters: Power, Technology and the Modern World* içinde, haz. J. Law, Oxford: Basil Blackwell, s. 26-56.
Star, Susan Leigh ve James R. Griesemer (1989), "Institutional Ecology, 'Translations', and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39", *Social Studies of Science* 19: 387-420.
Strathern, Marilyn (1987), "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology", *Current Anthropology* 28(3): 251-81.
— (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.
— (1992), *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*, New York: Routledge.
— (1994), "The New Modernities", Avrupa Okyanusya Cemiyeti konferansında sunulan makale, Aralık, Bazel.
Strum, Shirley (1987), *Almost Human: A Journey into the World of Baboons*, New York: Random House.
Strum, Shirley Carol ve Linda Marie Fedigan (1996), "Theory, Method and Gender: What Changed Our Views of Primate Society?", Wenner Gren konferansında sunulan makale.
—— (1997), "Changing Images of Primate Societies", *Current Anthropology* 38: 677-81.
Takasaki, Hiroyuki (1996), "Traditions of the Kyoto School of Field Primatology in Japan." "Changing Images of Primate Society", Wenner Gren konferansında sunulan makale.
Tatlock, Lynne (1992), "*Speculum Feminarum*: Gendered Perspectives on Obstetrics and Gynecology in Early Modern Germany", *Signs* 17(4): 725-60.
Templeton, Alan (1999), "Human Race in the Context of Human Evolution: A Molecular Perspective", Wenner Gren Vakfı Genetik Çağda Antropoloji konferansında sunulan makale, 11-19 Haziran, Teresopolis, Brezilya.
Terry, Jennifer (1989), "The Body Invaded: Medical Surveillance of Women as Reproducers", *Socialist Review* no. 19 (Temmuz-Eylül): 13-31.
Timmerman, Frederick (1987), "Future Warriors", *Military Review*, Eylül: 44-55.
Tiptree Jr., James (1978), *Up the Walls of the World*, New York: Berkley.
— (1979), *Star Songs of an Old Primate*, New York: Ballantine Books.
Tofts, Darren, Annemarie Jonson ve Alessio Cavallaro (haz., 2002), *Prefiguring Cyberculture: An Intellectual History*, Cambridge: MIT Press.
Tournier, Michel (1967), *Vendredi*, Paris: Gallimard; Türkçesi: *Cuma*, çev. Melis Ece, İstanbul: Ayrıntı, 1994.
Traweek, Sharon (1982), "Up-time Downtime, Spacetime, and Power: An Ethnography of U.S. and Japanese Particle Physics", doktora tezi, UCSC.
— (1988), *Beamtimes and Lifetimes: The World of High Energy Physicists*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (1992), "Border Crossings: Narrative Strategies in Science Studies and among Physicists in Tsukuba Science City, Japan", *Science as Practice and Culture* içinde, haz. A. Pickering, Chicago: University of Chicago Press, s. 429-65.
Treichler, Paula ve Lisa Cartwright (1992), *Imaging Technologies, Inscribing Science*, özel sayı, *Camera Obscura: A Journal of Feminism and Film Theory* no. 28 ve 29.
Trinh T. Minh-ha (1986/7), *She, The Inappropriate/d Other, Discourse* 8.
— (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
Trut, Lyudamila N. (1999), "Early Canid Domestication: The Fox-Farm Experiment", *American Scientist* 87 (Mart-Nisan): 160-9.
Tsing, Anna (2000), "Inside the Economy of Appearances", *Public Culture* 12, no. 1: 115-44.
Tsing, Anna Lowenhaupt (1993a), "Forest Collisions: The Construction of Nature in Indonesian Rainforest Politics", yayımlanmamış elyazması.
— (1993b), *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton: Princeton University Press.
Turner, T. (1990), "Visual Media, Cultural Politics, and Anthropological Practice: Some Implications of Recent Uses of Film and Video among the Kaiapo of Brazil", *Commission on Visual Anthropology Review*, Bahar.
Ulusal Bilim Vakfı (1988), *Women and Minorities in Science and Engineering*, Washington: NSF.
Van Vogt, Alfred E. (1974 [1948]), *Players of Null-A*, New York: Berkeley Books.
Varley, John (1978), "The Persistence of Vision", *The Persistence of Vision* içinde, New York: Dell, s. 263-316.
— (1979), *Titan*, New York: Berkley.
— (1980), *Wizard*, New York: Berkley.
— (1985), *Demon*, New York: Berkley.
— (1986a), "Blue Champagne", *Blue Champagne* içinde, New York: Berkeley, s. 17-79.
— (1986b), "Press Enter", *Blue Champagne* içinde, New York: Berkeley, s. 230-90.
Verran, Helen (2001), *Science and an African Logic*, Chicago: University of Chicago Press.
Vilá, Carles, Peter Savolainen, Jesus E. Maldonado, Isabel R. Amorim, John E. Rice, Rodney L. Honeycutt, Keith A. Crandall, Joakim Lundeberg ve Robert K. Wayne (1997), "Multiple and Ancient Origins of the Domestic Dog", *Science* 276 (Haziran 13): 1687-9.
Virilio, Paul ve Sylvère Lotringer (1983), *Pure War*, New York: Semiotext(e).
Weaver, Kenneth (1961), "Countdown for Space", *National Geographic* 119(5): 702.
Weidensaul, Scott (1999), "Tracking America's First Dogs", *Smithsonian Magazine*, 1 Mart, s. 44-57.
Wersky, Gary (1978), *The Invisible College: A Collective Biography of British Scientists and Socialists in the 1930s*, Londra: Allen Lane.
Wheeler, Bonnie (1992), "The Masculinity of King Arthur: From Gildas to the

Nuclear Age", *Quondam et Futuras: A Journal of Arthurian Interrelations* 2(4): 1-26.
White, Evelyn (haz., 1990), *The Black Women's Health Book*, Seattle: Seal Press.
White, Hayden (1987), *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Whitehead, Alfred North (1948 [1925]), *Science and the Modern World*, New York: Mentor.
— (1969 [1929]), *Process and Reality*, New York: Free Press.
Wiezenbaum, Joseph (1976), *Computer Power and Human Reason*, San Francisco: Freeman.
Wilfred, Denis (1982), "Capital and Agriculture, a Review of Marxian Problematics", *Studies in Political Economy* 7: 127-54.
Wilson, Edward O. (haz., 1988), *Biodiversity*. Washington, DC: National Academy Press.
— (1992), *The Diversity of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Winner, Langdon (1977), *Autonomous Technology: Technics-Out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, MA: MIT Press.
— (1980), "Do Artifacts have Politics?", *Daedalus* 109(1): 121-36.
— (1986), *The Whale and the Reactor*, Chicago: University of Chicago Press.
Wittig, Monique (1973), *The Lesbian Body*, İng. çev. David LeVay, New York: Avon, 1975 (*Le corps lesbien*, 1973).
Woodbridge, Linda (1984), *Women and the English Renaissance: Literature and the Nature of Womankind, 1540-1620*, Urbana: University of Illinois Press.
Woolgar, Steve (1988), *Science, the Very Idea!* Londra: Tavistock.
— (haz., 1995), *Feminist and Constructivist Perspectives on New Technology*, Özel Sayı, *Science, Technology, and Human Values* 20 (Yaz: 3).
Wrangham, Richard (1979a), "On the Evolution of Ape Social Systems", *Social Science Information* 18(3): 335-69.
— (1979b), "Sex Differences in Chimpanzee Dispersion", *The Great Apes* içinde, haz. D. A. Hamburg ve E. R. McCown, Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, s. 481-9.
— (1997), "Subtle, Secret Female Chimpanzees", *Science* 277 (8 Ağustos): 774-5.
Wrangham, Richard ve Barbara B. Smuts (1980), "Sex Differences in the Behavioral Ecology of Chimpanzees in Gombe National Park", *Journal of Reproduction and Fertility* 28 (ek): 13-31.
Wright, Susan (1982), "Recombinant DNA: The Status of Hazards and Controls", *Environment* 24(6): 12-20, 51-3.
Yates, Frances (1964), "Giordano Bruno: Last Published Work", *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 325-37.
Yeğenoğlu, Meyda (1993), "Veiled Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism", doktora tezi, Sosyoloji Bölümü, UCSC; Türkçesi: *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul: Metis, 2003.
Yerkes, Robert M. (1939), "Social Dominance and Sexual Status in the Chimpanzee", *Quarterly Review of Biology* 14(2): 115-36.

— (1943), *Chimpanzees, A Laboratory Colony*, New Haven: Yale University Press.

Young, Robert M. (1979), "Interpreting the Production of Science", *New Scientist* 29: 1026-8.

Young, Robert M. ve Les Levidow (haz., 1981, 1985), *Science, Technology and the Labour Process*, 2 cilt, Londra: CSE ve Free Association Books.

Yoxen, Edward (1983), *The Gene Business*, New York: Harper & Row.

Zimmer, Carl (1990), "Tech in the Jungle", *Discover*, Ağustos: 42-5.

Zimmerman, Jan (haz., 1983), *The Technological Woman: Interfacing with Tomorrow*, New York: Praeger.

Metis Seçkileri 14

Donna J. Haraway
Başka Yer

İnsani olan ile insani olmayanı, organik olan ile teknolojik olanı, tarih ile miti, doğa ile kültürü beklenmedik şekillerde bir araya getiren, böylece türler arasındaki sınırları ve hijyenik mesafeleri sorunsallaştıran figürlerle karşılaşacaksınız bu kitapta: Siborglar, primatlar, yoldaş türler, mütevazı tanık, OnkoFare™, DişiAdam©... Bir yandan kimliklerin kısmiliğini, tarihin olumsallığını, anlatıların parçalılığını vurgulayan, diğer yandan sürekli nesnelliğin imkânlarını araştıran Haraway, her bilginin "konumlu bilgi" olduğunu hatırlatıyor. "Adalet olmadan doğa da olmaz" diyen yazar, dünya üzerinde insan yaşamının sürebilmesinin koşullarını sorguluyor, yeni bir deneysel yaşam biçimine ihtiyacımız olduğu uyarısını yapıyor.

Eleştirel düşüncenin günümüzde ulaştığı düzeyi temsil edecek nitelikteki yazarlardan yaptığımız özel derlemelerdir Metis Seçkileri. Kavrayış ve sezgileriyle yaşadığımız çağın düşünce iklimine katkıda bulunmuş yazarlardan örnekler sunuyoruz bu dizide.

Başka bir ülkede yaşayan bir yazarı Türkçede tanıtırken, sözkonusu iki toplum arasındaki dil, kültürel birikim, yayınlanmış ve yayınlanmamış öncüller gibi farklılıkların getirdiği güçlükler var. Türkiye'deki okuma ortamının kendine özgü koşullarını gözönünde tutarak hazırladığımız seçkilerle bu güçlüğü aşmak, eleştirel düşünceyi Türkçede tartışılabilir kılmak istiyoruz.

Metis Seçkileri 14
ISBN-13: 978-975-342-766-1

9 789753 427661

Metis Yayınları
www.metiskitap.com