QUEER DÜŞ'ÜN SERİSİ

# QUEER TAHAYYÜL*

DERLEYEN SİBEL YARDIMCI • ÖZLEM GÜÇLÜ

*SEL

QUEER TAHAYYÜL • DERLEYEN SİBEL YARDIMCI • ÖZLEM GÜÇLÜ

*

# *QUEER* TAHAYYÜL*

## Derleyen: Sibel Yardımcı & Özlem Güçlü

SİBEL YARDIMCI Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Doktorasını Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Bu sırada küreselleşme, kent, kamusal alan ve kültürel sermaye üzerine çalıştı. Tezi Türkçe olarak *Küreselleşen İstanbul'da Bienal* (İletişim, 2005) adıyla basıldı. Son dönem çalışmaları, göç ve milliyetçilik, biyopolitika, *queer* kuramı ve sakatlığa odaklanmaktadır. Bu konulardaki makaleleri *Doğu Batı*, *Toplum ve Bilim*, *New Perspectives on Turkey*, *e-Skop* gibi dergilerde yayınlandı. Çeşitli derleme kitaplara katkıda bulundu ve *Hacıyatmazı Devirmek* ve *Sakatlık Çalışmaları* başlıklı kitapları farklı kişilerle birlikte derledi. Halen çeşitli dergilerin yayın kurullarında görev yapmaktadır.

ÖZLEM GÜÇLÜ 1982 yılında İstanbul'da doğdu. Lisansını Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Yüksek Lisans derecesini Central European University, Cinsiyet Çalışmaları Bölümü'nden aldı. Halen School of Oriental and African Studies, University of London'da film çalışmaları alanında Yeni Türkiye Sineması'nda Sessiz Kadın Karakterler üzerine doktorasını sürdürmektedir. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta olan Özlem Güçlü'nün Türkiye sineması üzerine yayınları vardır. Türkiye sineması; sinemada cinsiyet, cinsellik, millet, etnisite ve bellek temsilleri; 1980 sonrası Türkiye'deki sosyo-politik ve kültürel değişimler çalışma alanları arasındadır.

*SEL YAYINCILIK / *Queer* Düş'ün Serisi

*SEL YAYINCILIK
Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85 Faks: (0212) 516 97 26

http://www.selyayincilik.com
E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

*SEL YAYINCILIK: 591
*Queer* Düş'ün Serisi: 01
ISBN 978-975-570-611-5

***Queer* Tahayyül**
*Derleyen*: Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü

© Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, 2013
© Sel Yayıncılık, 2013

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
*Queer* Düş'ün Yayın Kurulu: Berfu Şeker, Gülkan 'Noir' Ahıska, Leman Sevda Darıcıoğlu, Pınar Büyüktaş, Amy Spangler

Kapak Tasarımı: Savaş Çekiç
Teknik hazırlık: Ulaş Kantemir

Birinci Baskı: Şubat 2013

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

# *Queer* Tahayyül

Derleyen: Sibel Yardımcı & Özlem Güçlü

*Queer* teori en temelde cinsiyet ve cinsellikle ilgili normatif olanın nasıl düzenlendiği ve sapkınlık kategorilerinin nasıl oluşturulduğunu sorgulayarak yola çıktı. Çokça beslendiği feminizm ve LGBT politikaları başta olmak üzere sınır politikaları, göçmenlik, milliyetçilik, militarizm bağlantıları, sanat ve psikoloji gibi sayısız alana girerek eleştirel ve dönüştürücü bir metodoloji olarak da algılanmaya başladı.

Türkçede *queer* metinlerle 2000'li yılların ortalarından itibaren telif yazılar ve çeviriler aracılığıyla karşılaştık. Zaman içerisinde *queer* teoriye ilgi hayli artmış olsa bile birçok temel metnin eksikliği hâlâ hissediliyor. Bu seri çıkış noktası itibariyle böyle bir ihtiyaçtan doğdu.

Biz bu seriyi yalnızca *queer* literatüre dahil olan metinlerden oluşan bir seri olarak değil; olmadıkları takdirde eksik kalacağını düşündüğümüz beden, duygulanım gibi alanlar üzerine yazılmış ya da *queer* bir gözle okunabilecek metinlerden; henüz *queer*'in adı anılmadığı zamanlarda onun yolunu açmış olduğunu düşündüğümüz metinlere yayılan bir yelpaze şeklinde tasarladık.

Arzumuz, *queer* düşüncenin ve deneyimin farklı dil ve coğrafyalardan çıkan metinlerini kapsayacak bir seri oluşturmak.

Yolların sınırlarını sorgulatan, aşındıran bir keyif, radikal eyleyişe ilham veren bir arzu mecrası olması dileğiyle...

*Yayın Kurulu*

# İçindekiler


**Önsöz** Ali Akay 9

**Giriş: *Queer* Tahayyül** Sibel Yardımcı - Özlem Güçlü 17

***Queeriz* – Buradayız!** 27

**Dünyanın Tüm İşçileri, Oynaşınız!** Françoise Travelet 29

**Tatlı-Kaçık Kızlar** Guy Hocquenghem 41

**Gey Bir Komünizme Doğru** Mario Mieli 71

**Şen Bilim, Michel Foucault ile Söyleşi** Jean Le Bitoux 75

**Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?** David. M. Halperin 87

**Aşkta Hiç Kimse Egemen Değildir** Laurent Berlant 119

**Kritik *Queer*** Judith Butler 121

***Queer Gezegen Korkusu*: *Queer Politika ve Toplumsal Teori*'ye "Giriş"** Michael Warner 149

***Queer*'i Sınıflamak Rekabet Halindeki Politikalar** Mariam Fraser 179

**Ucube, Terörist, İbne: Terörle Mücadele ve Uysal Vatanperverlerin Üretimi** Jasbir K. Puar - Amit S. Rai 215

**Eleştirel Yatırımlar: AIDS, Christopher Reeve ve *Queer* Sakatlık Çalışmaları** Robert McRuer 255

**"Sınırda" – Sadomazoşizm, Cinsiyetin İçine Etme ve Sınırlara Hayır Politikalarıyla İlişkileri**
Jet Moon - Alex Woodland 283

***Fem(me)*inist Bir Manifesto**
Lisa Duggan - Kathleen McHugh 313

**Bird La Bird, Bir Kapak-Yavrukuşuyla Cıvıldama**
Del LaGrace Volcano & Ulrika Dahl 319

***Queer* Çokluklar:**
**"Anormal"lerin Politikası İçin Notlar** Beatriz Preciado 323

**B. Dellsperger: Body Double** Ali Akay 335

**Postanarşizm, *Queer* ve Trans Politikaları İçin Bir Araç Olabilir mi? veya Tam Tersi Olabilir mi?**
Lena Eckert 351

**Transfeminist Manifesto** Emi Koyama 363

**Amargi'deki Erkek** Aligül Arıkan 373

**Manifesto: Neden "Dönme"?** 381

**Boşluğu Dolduran Boşalma Sesleri:**
**Acconci ve *Queer* Sanat?** Seda Ergül 383

**Erinç Seymen'in Çileci Sanatı:**
**Erkekliğin ve Milliyetçiliğin Belâ Bedenleri** Cüneyt Çakırlar 401

# Önsöz

## Ali Akay

Adélaïde Herculine Barbin'in, intiharıyla biten "tuhaf" hikâyesini büyük oranda Foucault'nun arşiv çalışmalarından biliyoruz.[1] Chesnet adlı psikiyatrın raporuna göre, St-Jean D'Angely'de 8 Kasım 1838'de ayakkabıcılık mesleğinden bir baba ve B. adlı kadından doğan, medeni durumu kız olarak ilan edilen Adalaïde Herculine, -ki ebeveynleri onu Alexina diye çağırmışlardır– "bir manastırda yetiştirilmiş ve 22 yıl boyunca genç kızların kaldığı bir pansiyonda büyümüştür." Günün birinde sol kasığındaki ağrılardan şikâyet edince, doktora götürülmüş ve orada cinsel organlarının incelenmesi sonucunda çok büyük bir sürprizle karşılaşılmıştır. 1 metre 59 santimlik boyuyla Alexina esmerdir, yüzü erkek de kız da olabilecek belirli bir karakteristiği olmayan bir yapıdadır. Sesi kadın gibidir ama bazen de öksürür gibi sesi değişmekte ve kalınlaşmaktadır. Yani "erkeksileşmektedir". Yanaklarında hafif bir tüylenme belirmektedir. Aslında sol yanağında bu daha çok fark edilmiştir. Göğsü erkek göğsüdür. Yassıdır. Beli ve kalçaları erkek görünümündedir. Cinsel organının üzerinde siyah kıllar vardır. Bacakları ayrıldığında bacak arasında bir uzun yarık gözükmektedir. Anüse kadar inen bir çizgi takip edilmektedir. Alexina'nın klitorisinde uzakta ve de bazen şişip bazen inen 4.5 santimlik bir tepe gözlemlenmektedir. Fakat ereksiyon izlenmemektedir.

Psikiyatri raporlarına göre, medeni hukuka ait olarak ele alındığında, Alexina B. "korkunç bir hatanın" kurbanıdır ve bu yaşına kadar yanlış bir cinsiyette yaşamıştır. Bu genç insan La Rochelle mahkemesinin yargısıyla yeni kimliğine girmek zorundadır. Böylece Alexina erkek olarak ilan edilmiş ve ismi de Abel olarak değiştirilmiştir. Bu durumun "hata" olarak kabul edilmesinin müsebbibi

ise kimlik üzerine oturmaya yeni başlayan ulusal politikanın kendisidir. Buna göre, cinsiyetini bilmeden yaşayan bu genç insan, kendisine ait olmayan bir kıyafette ve cinsiyette yirmi iki yıl geçirmiştir. Foucault'nun metninde "korkutucu" olarak nitelendirilen bu medeni duruma göre, Alexina B. "gerçek cinsiyetine" iade edilmiştir. Foucault, Herculine Barbin'in İngilizce baskısına yazdığı önsözde "*gerçek* bir cinselliğe ihtiyacımız var mı?" sorusunu sorarak başlamıştı; ve Batı toplumlarının bu soruna bir *olumlama* ile baktığını ilave etmişti hemen. Bu bakımdan, kale alınanın sadece zevklerin yeğinliği ve cinselliğin gerçeği olduğunun altını çizmişti. Hâlbuki uzun süre böyle bir zorunluluk yoktu ve olmamıştı. Modernlik ile başlayan bu kategorileştirmenin dayandığı, cins ve töz arasındaki Aristotelesçi ayrımı (ikinci öz olarak cinsiyet) Batı dünyası uzun süre algılamadı. Bedenden bir anatomi çıkmadan evvel (kadavraların incelenmesi) erkekler ve kadınlar sadece kıyafetler ve davranışlarıyla, yani elbiselerine göre ve de görünüşlerine göre ayrılmaktaydı. Jeanne d'Arc hikâyesi ve Engizisyon bunun bir parçası olarak Batı tarihinin hafızasına kayıtlı değil mi?

Tıbbın hermafroditlere duyduğu ilgi, burada ortaya çıkmaya başladı. Hermafroditlerin tek cinsiyeti ve cinselliği olduğu iddia edilerek, bir kimlik, cinsiyet kimliği ortaya çıkarılmaya çalışıldı. *Gerçek cinsellik* adı verildi buna. Antikite ve Orta Çağ'ın hermafroditizm bakışına, yeni bir "hukuki yapı", bir içtihat (kanon ve medeni hal) eklendi. Vaftiz sırasında çocuğun cinsiyetini belirleyen baba veya vaftiz babasıydı. Yani Foucault'nun terimiyle söylersek cinsiyeti ve "arda kalacak olan cinselliği sabitlenmekteydi."[2] Ama tarihçilerin hatırlattığı kadarıyla, Batı dünyası modernliğine kadar ana ve babaların en büyük kâbusu, doğan çocuğun cinsiyetini beyan etmekti. Herhalde çok hermafrodit vakası vardı ve söylentiler ana-babaları korkutmaktaydı. En kötü ihtimalde, "en sıcak olan" cinsiyetin kabulüne zorlanmaktaydı, kişi. Biyo-politika çağında (18. yüzyıl ve sonrası), biyolojik olarak cinsiyeti ele alan kuramlarla birlikte, birey kendi cinselliğine hükmetme yollarını aramaya başladı. Devletlerin modernleşmesi sürecinde, bunlar cinselliklerini denetim altına almadıkları vakit hukuki olarak *sodomite* olmakla suçlanmaktaydılar.

Dolayısıyla cinselliklerinin sabitlenmesi gerekecekti.

Böylece çok cinsiyetli beden reddedildi. Bundan böyle tek bedende tek cinsiyet mümkün olabilecekti. Medeni hukuka göre, herkes için tek bir cinsel kimlik belirlenecekti. Tıbbın ilk sorusu, artık, iki cinsiyetin *yan yanalığı* değil de, bunlardan hangisinin *gerçek* olduğu olacaktı. Eğer bir karışımdan söz edilmekteyse, o zaman *gerçek cinsiyetin* doğasına aykırılık ileri sürülecekti.



*Bess'in kendi kendine gerçekleştirdiği ve kendisini ikicinslileştirdiği ameliyat sonrası görüntüsü*

Hermafroditler "gerçek" olmaktan çıktılar, böylece. Hukuki olarak, bu *serbest seçimin* de yok edilmesi anlamına gelmekteydi. Böylece "ekspertiz raporları" kimin hangi cinsiyetten olacağına karar vermeye başladı. Toplum cinselliği denetim altına almaya başlamıştı bile. Kişi, modernlik adına, *özgürlüğü* adına, her şeyini "bilenlerin" eline bırakmaktaydı.[3] Her ne kadar 19. yüzyıla gelindiğinde tıp bu basit bakışı terk etmiş görünse bile, Foucault'ya göre, hâlâ "gerçek" cinsiyet hâkim olmaya devam etmektedir. *Kimlik belası* her yeri sarmıştır artık. Ve de insanın tek gerçeği kabul edilen (cinsel) kimlik modernliğin en büyük meselesi olmaya başladı. Freud'cu psikanaliz bu gerçeği ruhun en derinlikli köşelerinde, kıvrımlarında araştırmaya ve sorgulamaya başladı. *Rüyaların Yorumu* 20. yüzyıl başlarken bu derinliklerde yatan "gerçeğe" indi. Freud cinsellikte gerçeğin derinliklerini araştırmaya başladı, aynı modernliğin araştırdığı gibi: "Bireyin en derin ve gizli kısımlarını ve fantazmalarının yapısını, benliğin köklerini, gerçek ile olan ilişkisini: *Cinselliğin dibindeki, gerçek.*"[4]

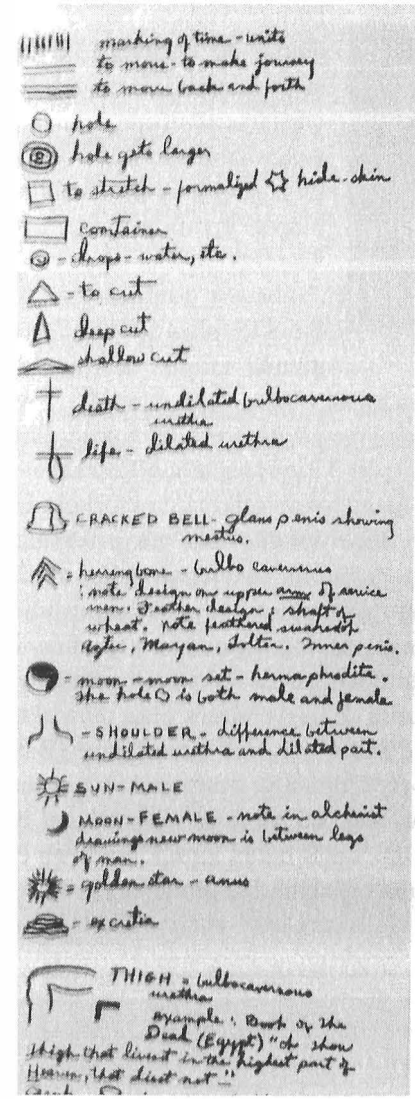
***

Bir başka hayat: Forest Bess (1911-1977). 20. yüzyılın havasında geçmişten gelen bir heyecan ve zihniyetle, Jung'a ait bir bilinçdışını ölümsüzlük temasıyla birleştirerek, psikodelik bir hayalden yola çıkarak, sembolleştirmeyle hayatını birleştiriyor. 1911'de Teksas'ta Bay

şehrinde doğan ressam-balıkçı Bess, yalnızlığın içinde hayal dünyasının gücüyle yaşıyor. Teknede yaşayarak yalnızlığı seçiyor, zamanını denizlerde geçiriyor ve ancak denizden ulaşılabilen yerlere gidiyor. Pisliklerin, kaya tozlarının yanında, Teksas'ın Doğu yakasında ağaçsız bir ada olan Chinquapin'de kamp kuran Bess, *Houston Chronicle*'ın yazdığına göre burada bir "yalnız leke" gibi yaşamaktadır. Bess 1947'den 1967'ye kadar izole bir hayat sürdürür ve New York'ta Betty Parsons Galeri'de resimlerini sergiler. Bu galeri döneminin en öncü işlerini sergileyen bir yer olarak tanınmaktadır. Ayrıca kocaman bir mektuplaşma paketi vardır. Bess yalnızdır ama ilişki içindedir, sadece Betty Parsons Galeri ile değil, bir takım üniversite hocalarıyla, doktorlarla, araştırmacılarla mektuplaşarak eserini anlatır. Bunlar arasında psikanalist Carl Gustave Jung ve sanat tarihçisi Meyer Shapiro da vardır. Bess'in resimleri ve desenleri ifadeci ve biraz da Vincent Van Gogh'a yakındır.

Kendinden emin olmayıp da sanat yapan birçok sanatçı gibi ailesi ona mimari okuması için yardım etmiş, ama Bess mimariyi terk ederek sanata yönelmiştir. 1941 ile 1944 arasında, savaş döneminde orduya katılmış ve orada mühendis olarak görev yapmıştır. Burada kamuflaj desenleri yaparken sağlık sorunları nedeniyle orduyu terk etmek zorunda kalmıştır.

Yaptığı küçük boyutlu pentürlerle tamamen kişisel bir resim üzerine eğilen Bess yaptıklarının evrensel bir ifadesi ve anlamı olduğu inancına sahiptir. Resim dünyasında sembollere inanmaktadır: vizyonlar görmekte ve bunları resmetmektedir. Bu sayede geçmişlerdeki gerçeklere ulaşılacağını bilimsel olarak düşünür. Sanat, bilime giden bir yoldur ona göre. Bu semboller arasında, kendisinde erkek ve dişiyi birleştirmek de vardır. John Hopkins Medical Center doktorlarından biri olan Dr. John Money ile mektuplaşmalarından görülebileceği gibi Bess simya, mitoloji, ikonografi, edebiyat, antropoloji, psikanaliz, psikoloji ve sanat tarihi ile uğraşır. Özellikle de Jung'a ait bir kolektif bilinçdışı fikrine ve İncil'e bağlanmış olduğunu vurgular.[5] Farklı kaynaklardan yararlanarak yaptığı resimlerde hermafroditizmin insanlık için önemine değinmiş ve ölümsüzlüğe giden anahtar olduğuna inanmıştır. Evrensel bir dil bulmaya doğru



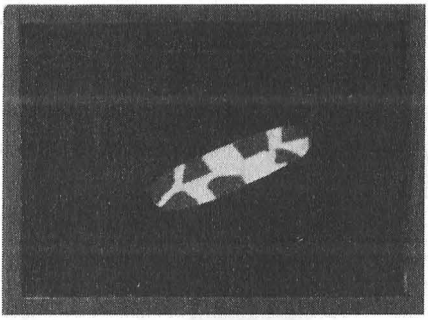

*Bess'in elyazısından kadın ve erkek birlikteliğinden oluşan hermafrodit ölümsüzlüğü*

yönelen ve evrenselliğin imkânının da cinsiyet değiştirmekten geçtiğine inanan biri olarak, sadece sembolik değil ama fiziken de androjin olmanın bu dile oturabileceğini düşünmüştür. Jung gibi simya dünyasına ve Eliade gibi sembolizme dayanır ve ellili yaşlarına geldiğinde, fiziki bir müdahale ile penisin altındaki testiküllere bir vajina deliği yapar. Böylece hayatta ölümsüzlüğün sembolünü gerçekleştirdiğini düşünür. Ancak erkek ve kadının birlikte olduğu hermafrodit bir varlık, bu evrenselliği kuracak ve yarılmış olan bedenlerdeki ayrımın üstesinden gelmeyi başaracaktır.

Bess bir ressam-balıkçı olarak hayatı boyunca denizlerde dolaşmaktan ve güneş altında kalmaktan dolayı deri kanserine yakalanarak ölmüştür.

***

Burada ele almış olduğumuz iki vaka da 19. ve 20. yüzyıllardan; fakat iki vaka arasındaki farkı iki ayrı *episteme* açısından baktığımızda görmek mümkün gibi duruyor.



*Bess'in "Hermafrodit" adlı tablosu*

Birinci vakada "biyolojik" olarak iki cinsiyetli bir kişinin zorunlu olarak tek bir cinsiyete indirildiği paranoyasını izlerken, ikinci vakada ameliyat ile iki cinsiyetli olarak insanlığı kurtaracak bir ölümsüzlük arayışı *deliriumunu* görmekteyiz. İlk örnekte ulus-devlet oluşumunda kimlik üzerine kurulu bir iktidar yapısı, ikincisinde ise birden fazla kimliğin veya kimliksizliğin öne çıktığı bir döneme ait bir vaka okuyoruz. İkisi arasında, değişik epistemeler içinde iki ayrı toplumsallık okuması yapmak mümkün gözükmekte. Birincisinde psikiyatri raporlarından gelen bir arşiv söz konusuyken, ikinci vakada daha çok psikanaliz, doktor yazışmaları, yaratıcılık içindeki bir sanatçının galeri ve sanat tarihçileriyle olan diyalogunu görmekteyiz. Pozitivist bir bilim dünyasından kültür ve sanat dünyasına doğru giden bir kapitalizmin geldiği noktaya belli bir oranda dokunan iki vakada, kapitalizmin ve düşünce biçimlerinin değişimini de izleyebilmek olası durmakta. İçinde bulunduğumuz dönemde *trans-nasyonel* bir sermaye (Batıdan Asya'ya doğru kayan bir hareketlenme), *transversal* bir mücadele biçimi (öteki küreselleşme hareketi gibi) ve *transseksüel* bir düşünce (*queer* sadece bir kimliğe değil bütün kimliklere hitap etmeye doğru gitmekte) hareketinin epistemesine girmekteyiz.

## Notlar

1. Herculine Barbin dite Alexina B. presenté par Michel Foucault, Gallimard, 1978.
2. Michel Foucault, Le vrai sexe, *Acardie*, Sayı:323, 1980; *Dits et ecrits*, cilt:4, s.115, Gallimard, 1994.
3. Bugün televizyon programlarında ortaya konan "bilenlerin ve uzmanların görüşleri" hâlâ bu modernliğin içinde olduğumuzun, toplumsal ve siyasi uzantılarını yaşadığımızın göstergeleri arasında.
4. Age.
5. Bess ile karşılaşmam 2012'de New York'taki Whitney Müzesi içinde düzenlenen Whitney Bienali'nde Robert Gober'in küratörlüğünü yaptığı kısımdan kaynaklanmaktadır.

# Giriş: *Queer* Tahayyül

**Sibel Yardımcı & Özlem Güçlü**

*Queer* kelimesi Türkçede garip, tuhaf, yamuk gibi anlamlara geliyor (İngilizceye ise Almanca çapraz kesen, transversal anlamına gelen "quer"den geçmiş). Bunun yanı sıra argoda "ibne" demek. *Queer* kuramının merkezinde de acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana; bu alanın dışında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme ve bu "kötü-yü", "anormali" yeniden anlamlandırma imkânı yatıyor. Olumsuz anlamlarla yüklenmiş bir kelimenin hem bir hareketin hem de bir kuramın adı olarak benimsenerek dolaşıma sokulmasının bizzat kendisi bile bu yeniden anlamlandırma çabasının bir işareti olarak okunabilir*

---

*Paul Goodman'ın 1969 yılında yayınlanan *The Politics of Being Queer* kitabı, kelimenin bu "yeni" anlamıyla kullanıldığı erken ve önemli örneklerden biri. Fakat kavramın politik ve teorik meselelerde doğrudan atıfla kullanılmaya ancak 1990'da başladığını söylemek yanlış olmaz. Örneğin bu ismi doğrudan sahiplenen ilk LGBT oluşumu *Queer Nation* 1990 yılının Mart ayında kurulmuş ve birkaç ay sonra düzenlenen New York Onur Haftası'nda "*Queer*'ler Bunu Okuyun!" başlıklı küçük el ilanları dağıtmıştır. "*Queer* kuramı" ise ilk defa Theresa de Lauretis tarafından, Şubat 1990'da University of California'da düzenlenen bir konferansın başlığı olarak -herhalde biraz da provokatif bir şekilde- kullanıldı. Sonraları *queer* kuramının temel metinleri olarak addedilecek iki kitabın –Judith Butler'ın *Gender Trouble*'ı (Routledge) ve Eve K. Sedgwick'in *The Epistemology of the Closet*'i (University of California Press)– da aynı yıl yayınlandığını hatırlamakta fayda var (*Gender Trouble* Türkçeye çevrildi: *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2008). Daha fazla bilgi ve *queer* kuramının kurumsallaşıp ana akım bir düşünce ekolü haline gelme ihtimaline dikkat çeken bir perspektif için David Halperin'in "The Normalization of Queer Theory" başlıklı makalesine bakılabilir. (http://web4.uwindsor.ca/clubs/ooc/main.nsf/a1b249f15dfa39be8525730600490eda/98cef5d052423ab1852574640065fd23/$FILE/1b)%20The%20Normalization%20Of%20Queer%20Theory.pdf; 20 Nisan 2012 tarihinde erişilmiştir.)

Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde dile getirdiği, cinselliğin baskıcı bir iktidara karşı özgürleşme mücadelesi veren bir güdü değil de yeni bir iktidar biçiminin işlemesinde merkezi rol oynayan bir tertibat olduğu düşüncesi Judith Butler ve onu izleyen *queer* kuramcılarının dayanak noktalarından birini oluşturur. Bu kuramcılara göre, biyolojik bir "öze" atıfta bulunduğu varsayılan "(biyolojik) cinsiyet" kavramı da aslında bu tertibatın hükmü altındadır ve dolayısıyla "biyolojik bedenin" de doğallığının sorgulanması gerekir. Bu aynı zamanda cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim/(karşı cinse) arzu arasında olduğu varsayılan sürekliliğin de sorgulanması anlamına gelir.

Burada önemli olan, *queer* kuramını LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olarak okuma tuzağına düşmemektir – en azından bizim tercih ettiğimiz *queer* okuması buna direnmekte, daha ziyade bir kimliksizleşme önerisi olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, *queer* kuramı ne olduğuyla değil neye karşı olduğuyla kendini ortaya koyar. Cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür etikete, dolayısıyla da kimlik ve cinselliğin üzerine kurulduğu "apaçık" her tür kategoriye karşı durur. "Normali", normalliği kuran normların kuruluş ve işleyiş yapısını sorgularken amacı kenarda kalanın merkeze çağrılması değil, bizzat merkezin darmaduman edilmesidir. Cinsiyetle ilgili algılarımıza damgasını vurmuş ikili düşünce yapılarına (cinsiyet/toplumsal cinsiyet; eşcinsellik/heteroseksüellik; kadınlık/erkeklik), bu yapıların beraberinde getirdiği uyumluluklara (kadın, kadın gibiyse erkeğe arzu duyar) karşı, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsel yönelim kimliklerinin hiçbirinin "doğal" olmadığını, tarihsel, kültürel ve toplumsal olarak kurulduğunu ve dolayısıyla da iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemeyeceğini savunur. Bu bağlamda, ana soruları cinsel kimliğin inşası, bu kimliklerin nasıl düzenlendiği ve bu kimliklerle özdeşleşmelerin bizi nasıl mümkün kıldığı ve kısıtladığı etrafında yoğunlaşır.

Bununla birlikte, takip eden yazılarda da görülebileceği gibi, *queer* kuramını yalnızca cinsiyet ve cinsellik konularıyla iştigal eden metinlerden ibaretmiş gibi düşünmek de yanlış olur. Nitekim

bu yaklaşım içerisinde, bireysel (tekil) deneyimlerin, çeşitli kimlik kategorilerinin kesiştiği noktada şekillendiği, ancak bu çoklu etkiler üzerinden anlaşılabileceği düşünülür (Butler'ın özenle hatırlattığı gibi, "siyah kadın" ile "beyaz kadın" olmak aynı şey değildir). Bu nedenle söz konusu tartışmalara sınıf, ırk, etnisite ve sakatlık da dahil olmuş, kimi zaman da *queer* başka politik çizgilerle (anarşizm gibi) ile birlikte ele alınmıştır.

Biz bu derlemede biraraya getirdiğimiz metinlerin seçiminde, hem yukarıda özetlemeye çalıştığımız "kimliksizleşme" vurgusunu; hem de bu konu çeşitliliğini yansıtmaya çalıştık. Bu sırada, alanda öne çıkan isimleri okuyucuyla tanıştırmayı amaçladık. Son dönemdeki ziyaretleri ve peş peşe çevrilen kitapları ile adını sıkça duyduğumuz Judith Butler dışında, bu seçkide çevirilerine yer verdiğimiz yazarlarla Türkçede pek karşılaşmadık/karşılaşmıyoruz. Bu vesileyle karşılaşmanın yabancı literatüre erişimi olmayan okuyucular için heyecan verici olmasını umuyoruz. Bununla birlikte, *queer* kuramını –adını İngilizce'den aldığı ve bu dildeki literatürde serpildiği için– Anglo-Sakson dünyaya has, ACT UP, *Queer Nation* ve benzeri hareketlerin ortaya çıktığı 1980'ler sonrasına özgü, bu anlamda da "öncesiz" saymamak gerektiğini de düşünüyoruz. Yine seçkide yer alan yazılarda görülebileceği gibi, 1970'lerde Fransa'da FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*) çevresinde biraraya gelen kişilerin, İtalya'da Mieli'nin yazdıkları bu çizginin öncüleri olarak kabul edilebilir. Nitekim Foucault'nun ilişkili metinleri de bu iklimde yeşermiş sayılabilir. Okuyucuya sunduğumuz manifestolar da, 1970'lerden bugüne serpilen bu heyecanın izleri olarak okunabilir.

***

*Queer* kuram ve pratik üzerine temel sayılabilecek metinlerin Türkçe çevirilerinin kısıtlılığı bu kitabın hareket noktasıydı ve ağırlıkla çeviri metinlerden oluşmasıyla ilgili tercihimizi belirledi. Elbette ki bu tercihin arkasında, *queer* üzerine Türkçede konuşmak, yazmak, düşünmek için metinlerin çevrilmesine olan ihtiyacın kabulü yatmakta. Ancak bu tercih, *queer* kuramına ve pratiğine dair

metinlerin, kelimenin tam karşılığının ve (yeniden- anlamlandırılma) tarihinin olmadığı bir dile "çevrilebilirliği" olarak tanımlanabilecek temel bir meseleyi de en başından beraberinde getirdi. Bu derlemenin Giriş yazısının öncelikli olarak *queer*'in kelime anlamının açıklanmasıyla başlaması da bu meselenin bir tezahürü olarak okunabilir. *Queer* bu derlemedeki metinlerde, çevirmenlerin de ortak tercihiyle, çevrilmeden (italik olarak yazılarak) bırakıldı. Bu "bırakma", Türkçede kelimenin tam ya da yerleşik "bir" karşılığı olmamasından kaynaklanan bir çeviri zorluğuyla beraber, kelimenin taşıdığı bagajın, çağrışımlarının geçirdiği dönüşümün tarihinin bu dil ve coğrafyada karşılığının olmamasının bir mesele olarak ortaya konulması şeklinde görülmelidir. Zira, Seda Ergül'ün bu sayıda "Boşluğu Dolduran Boşalma Sesleri" adlı yazısında da tartıştığı gibi, *queer*'in "ithal edildiği" bir dilde *queer* kelimesinin her kullanılışı önemli bir yoksunluğu işaret ediyor: "hakaretin sahiplenilmesinin, benimsenmesinin, üzerine düşünülmesinin, konuşulmasının, yazılmasının ve an be an bu kelimenin olumsuz anlamlarından uzaklaşarak dönüşmesinin ve elbette ki bu dönüşümün kelimenin işaret ettiklerine de sirayet etmesinin ne demek olduğunu bilemey[işimizi]." Bu açıdan, *queer*'in bu sayıda yer alan metinlerdeki her kullanılışı çevrileceği dilde belleği olmayan bir kelimenin çevirilemezliğinin de (*italikle*) vurgusudur.

Metinlerde geçen *drag*, *butch* gibi terimler, Türkçede yerleşik karşılıklarının bulunmaması nedeniyle, çevirmenlerin tercihleri doğrultusunda Türkçeye çevrilmeden bırakıldı ve italik olarak yazıldı. Bu kelimelerle ilgili "çevirmeme" tercihini, ayrıca, kendi dillerinde sahip oldukları anlam bagajıyla metne taşınmaları kaygısı da belirledi. Bununla birlikte, terimlere yabancı okuyucuyu düşünerek, bu şekilde kullanılan kelimelerin ilk kullanımlarında ve/ya gerekli görülen yerlerde çeviren notuyla kelimelerin anlamlarıyla ilgili açıklamalara yer verildi. Ayrıca, bazı metinlerde sıklıkla başvurulan kelime oyunları, halihazırda zorlu olan *queer* metinlerin Türkçeye çeviri meselesini iyice çetrefilli bir hale getirdi. Böyle durumlarda, kelime oyunlarının işaret ettiği çoklu anlamlar çeviren notlarıyla açıklanma yoluna gidildi. Bunların dışında, "*gender*" kelimesinin (özellikle toplumsal cinsiyet – cinsiyet ayrımına bir vurgu olmadı-

ğı sürece) "cinsiyet" olarak çevrilmesi doğrultusunda karar verildi. Judith Butler, *Cinsiyet Belası* adlı kitabında cinsiyetin de toplumsal cinsiyet gibi kültürel bir inşa olduğu ve hatta zaten başından beri toplumsal cinsiyet olduğunu tartışır. "Toplumsal" cinsiyet kavramının, "doğal" bir cinsiyet üretilmesinde ve cinsiyetin söylemsellik öncesi bir şeymiş gibi tesisinde araçsal bir işlev gördüğünü, böylelikle söylemsel üretimin tam da bu işlemini gizleyen ikili karşıtlıklar yapısını (eril/ dişil – kadınlık/erkeklik) ve cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasında olduğu varsayılan süreklilik fikrini yeniden ürettiğini öne sürer. Dolayısıyla bu sayıda "*gender*" kelimesinin çevirisiyle ilgili kararımız, Butler'la hemfikir olmamızla, *queer* kuramının karşısında konumlandığı ikili karşıtlıklar yapısını yeniden üretmekten kaçınmak istememizle ilişkili görülmelidir. Son olarak, metinde özellikle bir marazileştirme ya da medikalleştirme vurgusu olmadığı sürece, "*heterosexual*"ın "heteroseksüel", "*homosexual*"ın "eşcinsel," "gay"in "gey" ve "*straight*"in "düzcinsel" şeklinde çevrilmesi tercih edildi. Bazı metinlerde çevirmenler farklı tercümeleri tercih etti ki bu farklı kullanımların nedenleri dipnotlarla açıklandı. Böylelikle, metinler içinde dipnot, italik ve köşeli parantezin (zorunlu) kullanımları, hem *queer* düşünce ve yazının tek bir kurala, norma, tanıma gelmez "çoklu" yapısının farklı çeviri tercihlerine sirayet edişini imleyen, hem de çevrilebilirlik meselesiyle ilgili okuyucuyu düşünmeye itebilecek araçlar halini aldı.

***

*Queer* Tahayyül, "*Queer*iz-Buradayız!" manifestosuyla başlıyor. Bunu takip eden üç metin okuyucuyu birkaç on yıl öncesine, '68 sonrası Fransa ve İtalyası'na götürüyor. "Dünyanın Bütün İşçileri Oynaşınız!"da 1970'lerde Paris merkezli olmak üzere Fransa'da örgütlenen Devrimci Homoseksüel Hareket Cephesi [*Front Homosexuel D'Action Révolutionnaire*] "militanları" ile yapılmış küçük söyleşileri okuyabilirsiniz. Takiben, FHAR'ın önde gelen isimlerinden Guy Hocquenghem'in, *Recherches* dergisinin "Üç Milyar Sapkın: Büyük Eşcinsellikler Ansiklopedisi" başlıklı, Félix Guattari tarafından hazırlanan özel sayısında yayınlanan "Tatlı-Kaçık Kıç-

lar" yazısından uzunca bir bölüm var. Hem bu iki yazıda, hem de Mario Mieli'nin "Gey Bir Komünizme Doğru" metninde, dönemin ana akım Sol hareketlerinin, bu hareketlerin mesafe almayı başaramadığı heteronormatif varsayımların bir eleştirisi var. Kuşkusuz bu iklimin Michel Foucault'nun çalışmaları üzerinde önemli bir etkisi var. Foucault ile yapılan "Şen Bilim" başlıklı söyleşiden aldığımız bölümleri bu nedenle bu metinlerden sonra koyduk. David M. Halperin'in "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?" yazısını da, Foucault'ya yaptığı doğrudan atıf nedeniyle hemen onun arkasına. Laurent Berlant'ın Micheal Hardt'la yaptığı bir söyleşiden küçük bir bölümü ("Aşkta Hiç Kimse Egemen Değildir"), Judith Butler'ın "Kritik *Queer*" makalesi ve Micheal Warner'ın *Fear of a Queer Planet* [*Queer Gezegen Korkusu*] kitabına yazdığı "Giriş" takip ediyor. Halperin, Berlant, Butler ve Warner *queer* kuramının bugünkü şeklini almasına en çok katkı sunmuş kişilerden ve söz ettiğimiz metinler de bu düşünsel alanın kurulmasındaki temel taşlar sayılabilir.

Böylece –kısmen tarihsel– genel bir çerçeve çizdikten sonra *queer* kuramının farklı çalışma alanlarıyla kesişmelerini ortaya koyan metinleri okuyucuya sunmaya çalıştık. "*Queer*'i Sınıflamak" sınıf meselesine, "Ucube, Terörist, İbne" milliyetçilik ve ırkçılığa, "Eleştirel Yatırımlar" ise sakatlık çalışmalarına dikkat çeken yazılar. Jet Moon ve Alex Woodland'in "Sınırda" başlıklı yazısı bu kesişmeleri (mültecilik de dahil olmak üzere) dili hayli zorlayarak ortaya koyuyor. Ardından "*Fem(me)*inist Bir Manifesto" ve Bird La Bird ile yapılmış bir söyleşi var. Bu iki metin de okuyucuyu, gerek akademik literatürde gerekse hareket içinde oranla görünmez bırakılan "*femme*" konusunu gündemine almaya davet ediyor. Böylece *queer* başlığı altında kendine yer bulabilen farklı cinselliklere de kulak vermiş oluyoruz. Beatriz Preciado'nun "*Queer* Çokluklar"ı hem bu farklılığa dikkat çekiyor; hem de Antonio Negri ve Michael Hardt'ın *İmparatorluk*'una bu perspektiften bir "düzeltme" yapmış oluyor (İmparatorluk, Preciado için "cinsel imparatorluk"tur – küçük bir not olarak, Hardt ve Negri'nin de son kitapları *Ortak Zenginlik*'te *queer'e* atıf yapmaya başladıklarını söyleyelim). Ardından Ali Akay'ın Brice Dellsperger üzerine yazısı var – trans karakter-

lerin sahneye çıktığı bu yazıda, kimliksizleşme vurgusu (Preciado ile bir devamlılık içinde) öne çıkıyor. Lena Eckert postanarşizmin *queer* ve trans politikalarındaki rolünü sorguluyor. "Transfeminist Manifesto"dan bölümler ve Aligül Arıkan'ın "Amargi'deki Erkek" yazıları, feminizmin kadınlığı biyolojik bir öze atıfla tarif eden biçimlerini sorunsallaştırırken, feminizmden vazgeçmeyi değil, onu dönüştürmeyi amaçlıyor. Ardından "Neden Dönme?" manifestosu var. Kitabın sonuna doğru tartışmayı sanat alanına çekiyoruz ve Seda Ergül'ün Vito Acconci ve Cüneyt Çakırlar'ın Erinç Seymen'in işlerinden hareketle yazdıkları metinlere yer veriyoruz. Bu iki yazıda da sanatçıların işleri kadar, *queer*'in Türkiye'deki anlamı ve yeniden anlamlandırılma süreçleri üzerine de bir sorgulama okunabilir. İkisinin arasında *punk* ve *queer* kültürlerini biraraya getirmeyi amaçlayan GB Jones ile yapılan bir röportajdan bölümler ve Bruce LaBruce'la birlikte çıkardığı fanzin üzerine küçük bir metin var.

***

Konuya aşina ve dikkatli okuyucu, daha çok teoriye dair tartışmaların ağırlıkta olduğunu, kurama ismini veren toplumsal hareket olarak *queer*'in tarihine, bu derlemede doğrudan yer verilmediğini görecektir. Bunun söz konusu hareketi önemsememiz anlamına gelmediğinin özellikle altını çizmek isteriz. İlişkili bütün metinleri bir kitaba sığdırmak mümkün olmadığından tercihimizi bu yönde kullandık. Aynı şekilde bu tercihin, toplumsal hareket – akademik tartışma ayrımını yeniden üretmek olarak okunması da üzer bizi. Umuyoruz ki, çeviri faaliyetini elbirliğiyle yürüttüğümüz neredeyse bütün arkadaşlarımızın Türkiye'deki LGBT ve/ya *queer* hareketi ile ilişkili olması; hareket(ler) içindeki –özellikle kavramlara dair– tartışmaları çeviri sürecine, metinleri kendi aralarındaki tartışmalara aktarmaları bu eksikliği bir ölçüde de olsa telafi edebilecektir.

Akla gelebilecek ikinci bir soru, Türkiye'ye odaklanan çalışmalara neden bu kadar az yer verildiği olabilir. Öncelikle şunu belirtelim: Bizim ilk amacımız *queer* kuramı içinde kabul edilebilecek temel metinlerin Türkçede yayınlanmasını sağlamaktı. Son dönemde beden, cinsiyet ve cinsellikle ilişkili Türkçe literatür (hem çeviri,

hem telif) hızla büyüdüğü halde, bu metinler hâlâ önemli ölçüde çevrilmemiştir. Buna ek olarak, kitabımıza da katkılarıyla can katan Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice'nin derlediği *Cinsellik Muamması* başlıklı kitabın (Metis Yayınları, 2012) Türkiye'ye odaklanan çalışmaları biraraya getirmesi, ilgilenenler açısından bütünlüklü bir okuma yelpazesini mümkün kılacaktır.

Son olarak, kendi eksikliğini duyduğumuz bir isim üzerinde durmak isteriz. *Queer* kuramına aşina okuyucunun bu seçkide görmeyi dileyeceği isimlerden birisi kuşkusuz Eve Kosofsky Sedgwick'tir. Sedgwick'in tek bir örnekle de olsa eldeki sayıya dahil edemediğimiz için hayıflandığımız çalışmalarına Internet arşivinden ulaşılabilir (http://www.evekosofskysedgwick.net/). Umuyoruz metinleri ilerleyen günlerde Türkçede yayımlanır.

***

Eldeki metinleri bir araya getirmeyi ilk düşündüğümüzden bu yana hayli zaman geçti. Bu sırada, cinsiyet ve cinsellik ya gittikçe muhafazakarlaşan ve "aile değerleri" içine sıkışan ahlaki bir dikkatin konusu olarak kaldı, ya da kendilerini "politik" addeden fakat politik öncelikleri arasına bu konuları dahil etmekten imtina eden kesimlerin sessizliğine mahkum oldu. Feminizm ve LGBT politikaları ise büyük oranda kimlikçi bir yönelime girdi. Kısacası, *queer* bir tahayyül serpilmekte çok gecikti.

Yine aynı süreçte, Türkiye'de ve dünyada insanlar eşcinsel oldukları için öldürülmeye, trans oldukları için (çoğu zaman da polis tarafından) dövülüp yol kenarına atılmaya, belirli kategorilere sığamadıkları için dışlanmaya ve şiddet görmeye devam ettiler. Burada karşımıza çıkan, sınıfsal ve etnik (veya diğer türdeki) farklılaşmalarda yaşananlar kadar önemli bir ayrımcılık biçimidir ve bu örnekte, söz konusu metinlerin okuyucuya oldukça büyük bir gecikmeyle ulaşmasına neden olan engeller, bu ayrımcılığın (sembolik ve kültürel düzlemde de) sürdüğünün açık bir ispatıdır.

***

"Sanıyorum," diyor Sedgwick, "en çok gururlandığım şey, işin ve aşkın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı bir hayata sahip olmuş olmamdır."

Bizim de eldeki çalışmadan gururlanmamız, her şeyden önce benzer bir his yüzündendir.

Bu hissi ve *queer* tahayyülü paylaştığına inandığımız ve hiç tükenmeyen bir heyecanla bize destek veren çevirmen ve yazarlarımız olmasaydı, bu çalışmayı gerçekleştiremezdik. Hepsine ne kadar teşekkür etsek az! Aynı şekilde, bu zorlu yolculukta bizi hiç yalnız bırakmayan Ali Akay'a ve kapılarını bize açan Sel Yayıncılık'a müteşekkiriz.

# *Queeriz* – Buradayız!*

Bize cinselliğin, şehvetin ve duyguların tek biçimi olarak heteroseksüelliği dayattınız. Oğlanlar kızları sever ve kızlar oğlanları. Sizin aşktan anladığınız, dinin buyruklarınca, bedenlerin üremesiyle kısıtlanmış; bizim evrenimiz ise arzular, hazlar, sevgiler ve yıldızlarla dolu.

*Queer* nefretini, farklılığa nefreti yaymaya son vermediniz. Bizi yaktınız, kapattınız, avladınız, sürdünüz, gazladınız, ihbar ettiniz, deli ilan ettiniz, üzerimize dersler verdiniz, gettolaştırdınız, kobay kıldınız, yadsıdınız ve kanıtladınız, test ettiniz, görmezden geldiniz ve bizlerden nefret ettiniz.

Heteroseksizminiz öfkemizi büyüttü, isyanımızı besledi. Nefretiniz aşklarımızı daha da güzelleştirdi.

Bugün ve hiçbir zaman, ne sizin cinselliğinizi, ne normalliğinizi, ne sıkıcılığınızı, ne akıl hastalıklarınızı, ne de tahakkümü besleyen bu erkek egemen, ırkçı kapitalist sisteminize entegrasyonu istiyoruz.

Size entegre olmamız tutkularımızdan vazgeçmemiz demektir.

Bizi bastıranları taklit etmeyeceğiz. Ne imajlarınız, ne klişeleriniz, ne potansiyel zevkleriniz, ne de tüccarlarınız bizi ilgilendiriyor. Aşklarımız ve duygularımız normalleştirilemez, bedenlerimiz pazarlanamaz.

Bizleri kapitalinizin içinde pazarlayamazsınız. Bizleri yönetemezsiniz.

**QuEErAge**

Çeviri: Leman Sevda Darıcıoğlu

---

* "We're Queer, We're Here," http://www.lesparentheseroses.org/textes/manifeste-queerage.html. Web sitesinde atıf yapılan orijinal kaynak ise şudur: Star. Yıldızlara Dokunmayı Bilenlerin Fanzini. Sayı:2, Eylül, 1994.

# Dünyanın Tüm İşçileri, Oynaşınız!*

**Françoise Travelet**

Fransa'da 1970'de doğmuş olan Devrimci Homoseksüel Hareket Cephesi [*Front Homosexuel D'Action Révolutionnaire*],** her yerde ve her şekilde harekete geçmeye karar veren 4000'den fazla militanı buluşturuyor.

---

* "Proletaires de tous les pays, caressez-vous!", *Gulliver*, sayı. 1, Kasım 1972. Türkiye'de LGBT hareketi içinde ağırlıkla homoseksüel yerine eşcinsel teriminin kullanımı tercih ediliyor. Bazı aktivistler bu tercihi, kavramları Türkçeleştirmek yoluyla kültüre katmakla, bazılarıyla homoseksüellik teriminin tıbbi bir tanıyı çağrıştırmasıyla açıklıyor. *KAOS GL* dergisinin Mart-Nisan 2007 tarihli "Feminizm ve Eşcinsellik" sayısındaki "*Eşcinsel Genç Adam Komşudaki Ev Kadınıyla Ne Konuşur?*" başlıklı yazısında Ayşe Düzkan, Türkçeleştirme çabasıyla homoseksüel yerine eşcinsel demeyi şu şekilde eleştiriyor: "Homoseksüelliğin Türkçe karşılığı olarak eşcinsel diye bir kelime bulduk. Heteroseksüelliğin karşılığı bir kelime bulma ihtiyacı bile duymadık. Çünkü normal olanı sınıflandırmaya gerek yok!" (Son dönemlerde çeşitli çeviri ve yazılarda heteroseksüel yerine karşıcinsel yahut düzcinsel kullanılmaya başlandı. Fakat genel alışkanlık heteroseksüel kelimesinin kullanımı olduğu için bu karşılıklar halen biraz eğreti gelebilmekte.) Bu çeviride eşcinsel yerine homoseksüel kelimesini tercih etmemin bir nedeni Ayşe Düzkan'ın açıkladığı görüş. Bir başka nedeniyse, "homo"/"homoseksüel"in özellikle "halk" arasında bir hakaret, bir aşağılama sözcüğü olması. Velhasıl bir nevi "*queer*" teriminin LGBT hareket içindeki kullanımı gibi, homoseksüelliği sahiplenmek ve "Evet, biz homolar, homoseksüelleriz ve sizin aşağılama olarak kullandığınız bu terimler bizim için değil ki bir aşağılamayı, arzularımızı, varoluşlarımızı ifade ediyor," diyerek homoluğu/homoseksüelliği "normalleştirmek". Bu yolla hem hakaret ve aşağılamalara, hem modern tıbbın ve hatta Türkiye'de ordunun (çürük raporlarında homoseksüelite "tanısı") varoluşumuzu öznelliklerimizden alıp nesnelleştirmesine karşı terimi yeniden sahiplenmek. (ç.n.)

** FHAR 1970'li yılların başlarında farklı cinsel yönelimleri olan kişileri bir araya getirmiş devrimci bir cephedir. Toplantıları genellikle *École Nationale Supérieure des Beaux-Arts*'da yapılmıştır. Daha fazla bilgi için bu kitapta yer alan "Tatlı-Kaçık Kızlar" başlıklı yazıdaki dördüncü dipnota bakılabilir. (e.n.)

"Sınıf savaşı bedenden geçiyor."

"Arzudan başka bir nedeni olmayan homoseksüellik, var olan temelsiz değerlerin, kutsal kurumların ve tüm rollerin reddidir. Homoseksüellik hüküm süren dünyanın mutlak reddidir."

"Lezbiyenler ve ibneler, duvarları tırmalamayı bırakalım! Gettolardan ve dolaplardan çıkalım!"

İki yıldır, her perşembe, Güzel Sanatlar Fakültesi'nin bir amfiteatrında çoğu gençlerden oluşan, 300-400 oğlan ve 20-30 kız buluşuyor, tanışıyor, konuşuyorlar. Yurtlarından –veya yalnızlıklarından– aniden uzağa düşmüş, biraz kayıp, her gece bir kez daha, birbirlerini arıyorlar. Devrimci Homoseksüel Hareket Cephesi'nin bir toplantısındayız. İki saat, bazen daha uzun bir süre boyunca hiçbir şey olmuyor. Bazı oğlanlar bir anons yapıyor ya da bilgi veriyor, tabloya bir slogan yazılıyor, FHAR'ın katıldığı son eylemden fotoğraflara bakıyoruz, birbirimize makyaj tarifleri veriyoruz. Bu, Güzel Sanatlar Fakültesi'nin geçen Haziran'daki gece hareketliliği, daha doğrusu öyleydi. Çünkü bazıları yasaklatmak için imza topladılar, perşembe toplantıları kuşkusuz ki sonbaharda süremeyecek, hiç olmazsa aynı yerde... Mayıs 68'in dumana boğulmuş genel kurul toplantılarını anımsatan bu katılıma açık topluluğun, geleneksel olarak homoseksüellere ayrılan "dolapların", getto–dolapların havasından kesinlikle farklı bir havası var. Ve aynı zamanda André Baudry tarafından 19 yıl önce kurulmuş olan, uzun zaman homoseksüellerin toplumun onlara dayattığı koşullara karşı koymak için bir araya gelebildiği tek mekân olan *Arcadie* kulübünden de oldukça farklı. *Arcadie* bugün kulübün ve dergisinin çevresinde, 15.000 üyesini buluşturuyor; forumlar, konferanslar örgütlüyor ve sosyal yardımlaşma da sağlayan tıbbi bir servise sahip. FHAR'da [ise] üye kimlik kartları yok sadece bazı rozetler ve, kısa bir süredir de, bir çalışma grubu tarafından kaleme alınan bir bülten var. Ama hemen her yerde, [Paris dışındaki] illerde [de], liselerde FHAR grupları ürüyor ve FHAR her eylemde sokağa çıkıyor. Bu, sadece birkaç bin insan, Fransız homoseksüellerin ancak %0.2'si, devrimci bir uç, fakat

aynı zamanda enternasyonal bir güç, çünkü Enternasyonal Devrimci Homoseksüeller'le (IHR) homoseksüel devrimciler arasında bir bağ kuruluyor. 9-11 Eylül arasında Danimarka'da cinsel azınlıklar üzerine bir hafta organize edildi ve bu haftaya FHAR davet edildi. 15 Ekim'de İtalya Cephesinin ön ayak olmasıyla 1973 Paskalya Kongresine hazırlanmak için Milan'da büyük bir toplantı yapıldı. Ve bu toplantıdan *IPSIS (International Politico–Sexual Sheet)* adlı enternasyonal gazete doğdu: Bu gazete Paris'te çıkan ve on iki ülkeye dağıtılan bir irtibat aracı.

FHAR da, ona ilham veren Amerikan GLF gibi (*Gay Liberation Front*), mitten çokça payını almıştır ve militanları bunu sürdürmekten geri durmazlar çünkü bir başka çok güçlü mitten, homoseksüellik mitinden özgürleşmeyi kendilerine görev bilirler. Mücadeleleri, savaşmaya karar verdikleri yasalardan çok, verili düşüncelere ve bunlara kefil olan toplum formuna karşı. Ve FHAR kendini "sendikalist" ya da "reformist" tüm mücadele perspektiflerinin uzağına yerleştirerek, isim babası olan GLF'den daha uzun bir yol kat etmek istiyor.

Tabii ki, birbirimize destek olmayı araştırıyoruz ve taşrada FHAR birçok yardım çağrısı alıyor. Tabii ki, "hetero-polislerin" (heteroseksüelliklerini aşkın tek formu olarak sunanlar ve onları taklit etmeyenleri baskı altına almaktan yarar sağlayanlar) yasal karar ve değişikliklerde kurumsallaşan baskılarına başkaldırıyoruz. 1942'de resmi olarak yayınlanmış ve 8 Şubat 1945'te onaylanmış olan Vichy yasası "Kendi cinsiyetinden 21 yaşından küçük bir canlıyla uygunsuz ya da doğaya karşı bir eylemde" bulunan kişinin 6 aydan 3 yıla kadar hapis cezası ve 60 Franktan 15.000 Franka kadar para cezasına çarptırılacağını bildiriyor. Üstelik cinsiyet modeli [hâlâ] homoseksüelliği alkolizm ve pezevenklik ayarında "toplumsal bir afet" sayan 30 Haziran 1960 tarihli yasal değişikliğin (Mirguet Yasası) öngördüğü gibi kalıyor. Ve politik gruplardan birine (IHR'nin Fransa şubesi) ait bültenin "Toplumsal Afet" başlığını alması, Komün üyelerinin "Ben ayaktakımıyım." söylemlerini hatırlatıyor.

Gerçekte FHAR nedir? Bu soruyu militanlara, "politiklere", spontancılara* (*les Gazolines*) ve lezbiyenlere (*les Gouines Rouges*) sorduk.

## POLİTİKLER

"Politikler", yakınlıklarına göre 6 ila 30 arasında kişinin bir araya geldiği "öncü gruplara" katılıyorlar. Bunlar Paris'te 5 civarındalar (üçü IHR'nin Fransa şubesini oluşturuyor) ve taşradaysa 15 grup aynı işi yapıyor. Bu gruplarından bazıları kendi bültenlerine sahipler: Nice'te *Le Doigt au Cul* [Göte Parmak], IHR'nin bülteni ise *Le Fléau Social* [Toplumsal Afet].

**Rémi, 25 yaşında, Çalışan (IHR):** "FHAR'ın olmadığı zamanlarda, çoğumuz için hayat, yalnızlık, tecrit ve suçluluktan ibaretti. Ben FHAR'dan önce hiçbir politik gruba mensup olamazdım, hiçbiri cinsellik politikasına yer vermiyordu ve beni kabul etmezdi. FHAR'ın getirdiği, devrim için uzlaşma olmaksınız, cinselliğini bir kenara atmadan, olduğumuz şeyi reddetmeden savaşma yetisidir. FHAR'ın etkili güçlerinden biri, neden mücadele ettiğini anlamak için entelektüel bir çabaya girmeye ihtiyacı olmayan insanları harekete geçirmesiydi. Tüm sol grupların uğruna mücadele etmek için birkaç işçiye ihtiyacı var. Bizim homoseksüel arayışına çıkmamıza gerek yok, hepimiz homoseksüel, hepimiz proleteriz! Biz cinselliğin proleterleriyiz..."

**Alain, 30 yaşında, Grafiker (IHR):** "Biz devrimci idealimizi yaşıyoruz ve cümlelerle yetinmiyoruz. Marx'ı okumam bana hava atabilme üstünlüğü vermiyor! Başlangıçta bizi atan solcular, şimdi geri almaya uğraşıyor – aynı kadınlara yaptıkları gibi. Ama bizler çoktan solculuk evresini aştık ve solculuk hakkındaki eleştirel duruşumuzu korumalı, O.A.J.S.** gibi ahenkle geçit törenleri yapmamalı ve kendimizi çok ciddiye almamalıyız."

---

* İsyanın spontanlığına, kendiliğindenliğine inananlar. (ç.n.)

** *Organisation Agir en Jeunes Socialistes*: Fransız Sosyalist Partisi'nce temsil edilen, reformist bir sosyalizm anlayışına sahip Sosyalizm ve Demokrasi düşüncesine yakın bir

***

XI. bölgede toplanan çalışma grubuysa solculuğa daha yakındır.

**René, 22 yaşında, Öğrenci** (XI. Bölge grubu): "İstediğimiz, cinsellik sorununu, toplum nezdinde yeniden değer kazanması bağlamında, ortaya koymak. Bir homoseksüel sendikası değiliz, toplumun sorunlarının farkında olan ve onları dönüştürmek isteyen insanlara sesleniyoruz. Cinsellik mevzusunu olduğu gibi gündeme getirebiliriz ama bilmek gerekir ki, cinsellik tarihsel bir durumla ilişkili ve farklı cinsiyetlere atfedilen roller dönüştürülebilirdir. Heteroseksüeller bize cinselliğimizin nevrotik bir algısını dayatıyorlar ve gerçekte, bizim heteroseksüelliğimizi baskılıyorlar. Son kertede, bir provokasyon gibi üzerimize aldığımız homoseksüelliği geliştirebilir, işleyebiliriz ama onu artık yalnızca bir yola çıkış noktası olarak görmüyorum. Tek cinsel bir yaklaşıma kefil olmayı reddediyoruz."

Gruplar çalışmalarını nasıl tasarlıyorlar? Komünist Parti'ye ya da sol gruplara bir mazeret öne sürmeyi reddederek, kendilerine özgü ve (onları sapıklara ya da hastalara benzeten) *L'Humanité*'nin suçlamalarıyla, *L'Aurore*'ün "ironisiyle" veya (Naziler tarafından ölüme mahkûm edilen homoseksüellerin kamplarda üniformalarında pembe bir üçgen taşıdıklarını hatırlamadan "pembe" bir cepheden bahseden) *Minute* ile dalga geçebilecekleri bir ifade biçimi bulmayı deniyorlar. IHR'nin yayın organı *Le Fléau Social*, "profesyonel devrimcilere" seslenerek kendi programını şöyle dile getiriyor:

***Birkaç Öneri:***

1) Homoseksüellik yoktur. (Sadece kendini hetero sananların veya sözde heteroların onları homo olduklarına ikna etmeyi başardıklarının beyninde vardır.)

gençlik hareketi. Militanları, Sosyalist Parti, Genç Sosyalistler Hareketi, ayaklanmacı olmayan öğrenci sendikası UNEF, Öğrenci Konfederasyonu ya da CFDT, CGT gibi profesyonel sendikaların içinde yer almıştır. (ç.n.)

2) Heteroseksüellik de daha fazla "var" değildir, cinsellik ancak bütünsel olabilir ve kollara ve bölümlere ayrılmaz. Tüm belirlemeler keyfi ve yanıltıcıdır. Tayin edilen davranışlar, içinde yaşadığımız kültürün öne sürdüğü arketiplerden başkası değildir.
3) Tüm belirlemeler, kendini dayatmak adına, diğerleri pahasına birilerini hoş tutmayı amaçlayan egemen sınıf tarafından türetilmiş ve güzellenmiştir. Ki zaten ihlaller bir toplumsal konum değişikliğini kışkırtmıyorsa, bunlara göz yumulur.
4) Homolar ve heterolar eşit olarak bu sistemin kurbanıdırlar. Yalnızca değişik seviyelerde kullanılmakta, sömürülmekte ve baskılanmaktadırlar.
5) Normal ve doğal kelimeleri sözlüklerden sürülmesi gereken kelimelerdir, insana değen hiçbir şey doğal değildir, hayvanlar âlemini toplumsallaşmak için terk eden, iki ayaklı yaratık doğal olan her şeyi bırakmış, doğadan kurtulmuştur. İnsana özgü olan hiçbir şey doğal değildir.
6) Çocuk eğitimi, özgür gelişimi teminat altına alacak, otoriter olmayan bir bağlamda yeniden ele alınmalıdır. (Freinet ya da Summerhill'in metodu gibi boş deneyimlerde görülecek hiçbir şey yoktur.)
7) Aile baskıcı ve hiyerarşik bir küçük toplum gibi işlediği sürece yıkılmalıdır.
8) Tüm roller yıkılmalıdır.
9) Tüm "toplumsal değer ölçütleri" yıkılmalıdır. Toplumsal değer bir burjuvazi kavramıdır.
10) Kültür bir burjuvazi kavramıdır.
11) Bireyin bir başkasına fiziksel ya da entelektüel tahakkümü (erkeklerin kadınlar üzerindeki, yetişkinlerin çocuklar üzerindeki tahakkümü) tatmin edilmemiş cinsel içgüdünün sapmasıdır.

12) Devrimin amacı "proletaryanın" iktidarı alması değildir. Devrim, toptan şekilde iktidar ve proletarya fikirlerinin kendilerinin ortadan kaldırılmasıdır.

13) "Sınıf savaşı" kavramı tümden yeniden ele alınmalıdır.

14) Demokrasi asker karargâhlarının helâsıdır.

15) Özyönetim tüm yaşam için geçerli olmalıdır.

## LES GAZOLINES

*"Makyaj bir yaşam biçimidir."*

FHAR içerisinde tüm hiyerarşi ve otoriteleri, politik grupların "reküpere edilmesini" reddeden, provokasyon dehası *les gazolines* (ya da spontancı "deliler"), politik bir grup değil, bir "tutum" grubudur. Yapı yok, toplantı yok, bülten yok. Fakat aynı zamanda, mücadele etmeyi biliyorlar. Aralarından üçü Pierre Overnay'nin ölümünden sonra Charonne olayları sırasında bir polis arabasını devirdiler.

**Marlène (Alain), 20 yaşında, Öğrenci:** "Militan ilişkiler, kıçımın kılı! 1905 Rus Devrimi tartışmaları ve Lenin'in küçük broşürleri, işte üniversite! Bizim istediğimiz, yaşamın toptan bir dönüşümü. Devrimi ancak onu sürekli, günbegün yaşarsak yaparız. Bizler toplumsal devrimciler değiliz. Bizler şimdiki zamanın devrimcileriyiz. Bir sonraki barikatları gece elbiselerinden yapacağız."

**Zohra, 25 yaşında, Gazeteci:** "Biz şifon, kuaför, makyaj sorunları yaşayan militanlarız. Makyaj bir yaşama biçimi, kendini hızlıca ifade etme biçimidir. Sözlü anlatımlar bedava. Jestler etkili ve *les gazolines* sokakta dâhice."

**Marc, 26 yaşında, Pazarlama şirketinde çalışıyor:** "Ortak bir makyaj çantamız var ve her eylemde makyaj yapıyoruz. Hiç kuşkusuz, Madame Arthur'a ya da Alcazar'a gitmeye bayılanlar, aynı şeyi sokakta görmeye dayanamıyorlar ve bu yüzden Montparnasse kafelerinde ve barlarında bize saldırıyorlar. Fakat makyajımız ne bir travestizm, ne de bir kışkırtma."

**Daniel:** "Deliyi oynamıyoruz, deliliği yaşıyoruz. Numara yapmıyoruz, eğer numara yapılıyorsa zaten devrime geç kalmışız demektir. Kişisel olarak ben bir resmi idarede çalışıyorum. Kulağımın üstünde bir gülle işe gidiyorum, iş arkadaşlarıma "canım" diye hitap ediyorum. İnsanlar bizi tanıdıkça sadece kabul etmekle kalmıyorlar, aynı zamanda seviyorlar. *Gazoline*, "bezelye devrimi" [*révolution des petits pois*] demek. Biraradalıkta yatan ve çalıştığın yerde veya evinde özgürleşmene yardımcı olan bir çeşit katharsis ya da dinamik var. Fakat etkili ve zenginleştirici olan her bir kişinin kendisiyle yapabildikleri, yoksa burada söyledikleri değil... FHAR bir forum olarak, boyutsuz bir boyut olarak faydalı. Kendi içinde bir hedef haline gelirse, bu çok aptalca olur"

## LES GOUINES ROUGES

*"Heterolar bizi çoğaltmakla yetinsinler"*

Söylemiş olduğumuz gibi FHAR'da, çok az kadın vardı (Genel kurullarda daha ilk bakışta göze çarpan şey budur). En başta bu böyle değildi fakat çok hızlı bir şekilde bu kurullar iki nedenden dolayı erkekleştiler: Birincisi, kadınları bir gruba katmak çok zordu çünkü böyle bir alışkanlıkları yoktu. İkincisi, yaşanan baskı biçimlerinin farklılığından dolayıydı, kadın homoseksüeller hem kadın, hem homoseksüel olmaktan dolayı çifte baskıya maruz kalıyorlardı. Kadınlar, FHAR'da fizyonomik olarak kendi cinselliklerini kabul ettirebildiklerini fakat aynı oranda özgürleşemediklerini ifade ediyorlar. Hâlâ yol almaları gerekiyor. Öz savunma, dolayısıyla da (geçici de olsa) kendi üzerlerine kapanma evresindeler... Kendi aralarında, saldırılara saldırıyla karşılık vermeye cesaretini gösteriyorlar. Fakat henüz herkesin karşısında kendilerini dillendirme aşamasına gelmediler.

*Les Gouines Rouges* (Bu, homoseksüellerin Kadın Özgürlüğü Hareketi (MLF) içinde kurdukları gruba verdikleri isimdir.) genel kurullara katılmaktan vazgeçer gibi oldu ve gruplarla çalışmayı

tercih etti. Toplam 200 kişiler. Nice'te, Marsilya'da, Caen'de, Lille'de ve Lyon'da birçok FHAR grubunun oluşturulmasına katıldılar. Çünkü MLF çok reformistti ve taşrada hiçbir şey yapamıyordu. *Les Gouines Rouges* 13 Mayıs 1972'de kadına karşı suçların ihbar edilmesi için düzenlenen güne katıldı ve sahneye çıkarak salonda şöyle bir tartışma başlattı:

"Sahnede ve salonda homoseksüeller var. Sahneye çıkıyorsak, bu, kendimizden utanmadığımız içindir. Bizi sessizliğe mahkûm ettiniz, sizin fallogosantrik ve hetero polisliği yapan yasalarınıza boyun eğmeyi reddettiğimiz için bize hakaret ettiniz. Bizler baştan aşağı yıkıcıyız. Bizler haz tercihlerimiz dolayısıyla homoseksüeliz. Hazlarımız ne ikili mastürbasyonlar, ne psiko-seksüel çocukluklar, ne de kadın erkek ilişkilerinin bir karikatürüdür. Bizler hazzı tüm normların dışında yaratıyoruz. Biz lezbiyenleriz ve lezbiyen olmaktan mutluyuz."

**Catherine, 22 yaşında, Öğrenci:** "Kendine heteroseksüel diyen kadınların %35'inin bir cinsel yaşamı yok. Hiçbir haz almıyor, sadece çiftleşiyorlar. Lezbiyenlerden çok daha erkek düşmanı olan birçok heteroseksüel kadın gördüm. Homoseksüellik bir mittir; bütün pratikler gibi, birey denen şeye oranla tümüyle parçalı olan bir pratiğe yapışmış bir kelime anlamında. Homoseksüel bir kişilikten, homoseksüel toplumsal bir davranıştan veya homoseksüelliği üreten aile yapılarının varlığından bahsedemeyiz.

Mit ayrı, özgül bir varoluşu yaratan şeydir. Homoseksüeller arasında, miti icra edenler ve onu kullananlar vardır. Bu bir duruş olarak çok farklıdır. İnsanların homoseksüelliğimize gerçekten inanmaları için bu miti kısmen de olsa yeniden ele almak gereklidir. Eğer bir erkeğin sakal bırakması ya da bir kadınla birlikte bulunması onun homoseksüel olmadığına inanmamız için yeterliyse ve bu onun söylemini ve eyleme geçme olasılığını ortadan kaldırıyorsa, saçlarımıza karanfiller takalım! Mit o kadar güçlü ki, bizzat bizim de ondan yararlanmamız gerekiyor ama egemen heteroseksüelliğe karşı bir silah olarak, insanların savunmalarını yıkmak için."

**Anne– Marie, 27 yaşında, Bir resmi dairede kadrolu çalışıyor:** "FHAR, bir eşcinsel cephesi olmasından dolayı aslında bir cinsellik cephesi. Heteroseksüellik [var olan haliyle] cinsellik değil, üremedir. Önerdiğimiz, zevk ve tatmin olarak cinsellik imgesi karşısında, heteroseksüellik ancak dönüşecek olabilir.

FHAR yapılaşmayacaktır. Bir mittir ve bu miti sürdürmek için kafa patlatmaya devam edecek küçük gruplarıyla böyle kalacaktır. Homoseksüellik bir mitken, FHAR'ın da diğerleri gibi örgütlenmiş bir parti yerine bir mit olarak kalması çok daha önemlidir. Bürokrasiyi burada işletmek epeyce komik olurdu! Homoseksüel hareketin "yapısı" tersine çevrilmiş bir dünyadan ya da heteroseksüellerin "anormal" olduğu bir dünyadan başkası olamazdı. Bu kimseye cazip geliyor mu? Öyle olsaydı, ben zoraki sempatizan adıyla heteroseksüel özgürleşme hareketine katılırdım.

Bizi üreten ve besleyen heteroseksüalitedir. Fakat biz kendimizi politik olarak inşa ederek, kendi özgül güçlerimizi yaratıyoruz. Ah, heteroseksüeller bizi çoğaltmakla yetinsinler! Kendimizi ve onların bizim gibi olacak olan çocuklarını eğiteceğiz!"

Çeviri: Leman Sevda Darıcıoğlu

## Kaynakça

Françoise D'Eaubonne. *Eros minoritaire*, Balland.

F.HA.B. *Rapport contre la normali!té*, Champ Libre.

Daniel Guerin. *Autobiographie de jeunesse* (Beltond).

Philippe Naboun. *Sexe en prison/Plaisir contre les principes*. Nouvelles éditions polaires. 1972.

Numéro spécial de PARTISANS. *Sexualité et répression*, Maspero.

Reimut Reiche. *Sexualité et Lutte de classes*, Maspero.

Maria Sivia Spolato *Les Mouvements homosexuels revolutionnaires*.

# Tatlı-Kaçık Kızlar*

## Guy Hocquenghem

*"Tanrım! Ne oyunu oynuyorlar bunlar? Düpedüz süprüntü hepsi!"*

*Samuel Beckett*

Şunu söyleyerek başlayayım: Aşağıdakiler yalnızca sevişemeyeceğim kişilere hitaben yazılmıştır. Diğer herkes için bedenlerin cümbüşü sözü [*speech*] bedenin kölesine dönüştürür, o kadar. Bunun belirtilmesi de gereksiz değildir: sadece sevişmediğimiz insanlarla ya da, benzer şekilde, bizimle ilgili herhangi bir arzularının bulunmadığını dile getiren insanlarla seks üzerine konuşuruz. Sevişmek ve sevişmek üzerine konuşmak ikilemi benim kendimin koyduğu bir ikilem değil. Tersine, bundan tiksiniyorum.

Şunu öne sürmeme izin verir misiniz? Arzu, arzu-olmayanı (ya da sözde arzu-olmayanı) içerisine aldığı an devrim, nesnesini kaybedecektir. Şu an için, arzu-olmayandan konuşmak onun varlığının kesin kanıtıdır. Ve arzuya ket vuran engelleri tanımlamaya çalışmak onları daha da büyütecektir. Saçma bir iş kabul ediyorum, ve yazıya döküldüğünde iyice anlamsızlaşıyor.

Arzuyu reddetmek egemen olandır ve birçok kişi de bunun böyle olduğu konusunda hemfikirdir: "İstemiyorum, o kadar!" Beyaz yakalı bir burjuva ya da göçmen bir işçi size aynı şeyi söyleyecektir. Solcu bir öğrenci ise size bunu daha da yüksek sesle tekrarlayacaktır, çünkü o, arzuyu [düşüncenin alanına atarak, orada] zihniyle kut-

---

* Bu yazının orijinali *Recherches* dergisinin "Üç Milyar Sapkın: Büyük Eşcinsellikler Ansiklopedisi" başlıklı Mart 1973 sayısında yayınlanmıştır. Çeviri İngilizce'den yapılmıştır ("The Screwball Asses" http://zinelibrary.info/screwball-asses-guy-hocquenghem).

samıştır. Bense, ne zaman birisinin arzu-olmayandan bahsettiğini duysam, şunu duymuş gibi olurum: "*Israr etme* işte! *Kapitalizm bu reddiyeyi bedenime kazıdı*."

Bu konuda konuşmaktansa yazma ihtiyacı hissediyorum, çünkü aynı arzu biçimini paylaşan insanlarla bile bunun üzerine konuşmak neredeyse imkânsız hale geldi. Ve bu imkânsızlık, [bu yazıda] bahsetmek istediğim belirli bir çeşit eşcinselliği* çok daha şiddetli etkiledi: kendini devrimci olarak gören, ama devrim tahayyülünden yoksun ya da onu sadece kuramsallaştırma tuzağına düşen eşcinsellik. Buna (eğlence olsun diye) *tatlı-kaçık eşcinsellik* diyeceğim.

Beni yazılı bir açıklama yapmaya iten iki tane anekdotla başlamak istiyorum. Kendim de içerisindeyim bunların. İşte birincisi. Birkaç eşcinsel, aralarından birinin yazdığı, *Eşcinsel Arzu*** isimli kitabı tartışmak için bir kayıt cihazının önünde bir araya gelirler. Bu eşcinsellerin iletişimleri fikrîdir, yani, paylaştıkları bedenleri değil politik geçmişleridir. Birçoğu *Homosexual Front of Revolutionary Action (FHAR)*'ın*** oluşturulmasında yer almışlardır ve eşcinsel arzunun özgürleştirilmesinde yarı-profesyonel sayılırlar. Birden, sanki aralarına bir amatör katılmış gibi içlerinden biri der ki, "*Bana öyle geliyor ki, birbirimiz arasındaki eşcinsel arzudan bahsetmeden, bunun bu odada nasıl aramızda dolandığını –veya dolanmadı-*

---

* Metin boyunca, gündelik kullanıma uygun olarak, "homosexuality" "eşcinsellik", "heterosexuality" ise "heteroseksüellik" olarak çevrilmiştir. "Gay" sözcüğü "gey" ile karşılanmıştır. (ç.n.)

** Guy Hocquengem 1972'de yazdığı *Le Désir Homosexuel* (Paris: Fayard) kitabından bahsediyor. 2000 yılında kitap yeniden basılmış. (ç.n.)

*** Fransızca ismi, "Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire" olan, Türkçeye "Eşcinsel Devrimci Hareket Cephesi" diye çevrilebilecek bu hareket, 1971-76 arasında Paris'te gey ve lezbiyenleri bir araya getirmiş. Guy Hocquengem ve Françoise d'Eaubonne tarafından tetiklenen hareket içerisinde Christine Delphy, Daniel Guérin ve Laurent Dispot gibi, Fransa'da yeşeren feminist, anarşist ve eşcinsel hareket(ler)in önemli isimleri bulunuyor. Grup Paris'te toplanmaya başlıyor. Toplantılarının çoğunu Paris'teki ulusal güzel sanatlar akademisi, École Nationale Supérieure des Beaux-Arts'da yapıyorlar. Scott Gunther'ın yorumuna göre FHAR Fransız eşcinsel hareketinde radikal bir dönüşümün temsilcisi. Bu dönüşümü Guntlıer iki noktada tartışmış: bir yandan toplumun bütünsel olarak dönüşmesini amaçlıyorlar–dönemin başka eşcinsel hareketleri gibi eşcinselleri iyi vatandaşlar haline getirmeye çalışmıyorlar– öte

*gını– konu etmeden bu kitap üzerine konuşamayız.*" Bir anda sözün bastırıldığı ve oto-sansürün açığa çıktığı, son derece afallatıcı bir hava sardı odayı. Sonraki üç saat boyunca konuşmak da sertleşmek da imkânsız hale geldi: arzu militanları arasında yasaklanmış bir arzu hali. Üstelik eklemeliyim, ne yaş ne doğa bunların hiç birinin bedenini bozmuş değildi.

İkinci hikâye Paris'teki Güzel Sanatlar Okulunda (École des Beaux-Arts)* geçiyor. Oradaki amfilerden birinde her Perşembe akşam saat 8'de halka açık toplantılar düzenleniyordu. Politik mücadele ve seks arzularına çıkar yol bulmak isteyen eşcinseller buraya, FHAR'a geliyorlardı. Hemen belirteyim; kişinin kendine koyduğu engeller dışında, orada bulunan hiç kimse [diğerlerinin] sözsel, duygusal ya da bedensel taşmalarına engel olmuyordu. Bu toplantılardan birinden ayrılırken bir oğlan beni kolumdan yakaladı ve karanlık bir geçide doğru sürükledi.

İrin ve su içindeki küçük havuzların olduğu karanlık ve nemli bir mezbelede, bir diğer deyişle, okulun tuvaletlerinde sulara bata çıka yürüdük. Kısık bir ışık altında, yarım düzine anonim beden, birbirlerine karmakarışık teller gibi dolanmışlardı. Bir anda üzerime çullanan körlükten rahatsız oldum, irinin yakıcı kokusu nefessiz bıraktı beni ve irkildim. Ama anında da suçlu hissettim kendimi. Yanımdaki oğlan kulağıma fısıldadı: "*Ne var? Utandın mı?*" Şöyle de diyebilirdi: "*Utandın mı yoldaş?*"

E tabii, utanmıştım. Utanma duygumdan da utanç duymuştum. Sanki eşcinsel arzu sadece baskılamanın [onu] kazıdığı yere kazı-

yandan da çocuklarla yetişkinler arasında cinselliğin yaygınlaştırılması gerektiğini savunuyorlar (bkz. Scott Gunther, *The Elastic Closet: A History of Homosexuality in France, 1942-present*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 47-53). FHAR'la ilgili daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Jacques Girard, *Le Mouvement Homosexuel en France, 1945-1980*, Paris: Syros, 1981; Michael Sibalis, "L'arrivée de la libération gay en France - Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR)", *Genre, sexualité & société* sayı 3 | Bahar 2010 (http://gss.revues.org/index1428.html 23.09.2011 tarihinde erişildi). (ç.n.)

Daha fazla bilgi için bir önceki yazıya bakılabilir: "Dünyanın Tüm İşçileri Oynaşınız!" (e.n.)

* École Nationale des Beaux-Arts'ın kısaltılmışı. (ç.n.)

nabilirdi. Kaç tane *queer*'in birbirlerine dokunmak için tuvaletlere ihtiyaçları olduğunu biliyorum. Ama saklanmaktan vazgeçmiş olanların heyecanlarını, hâlâ, sistemin aşağılayarak onlara tahsis ettiği veya polislerin onları provoke ettiği bu sefil mekânlarda devam ettirmeleri beni bunaltıyor. Tuvalet nöbetleri banka işlemleri yapmak gibi oluyor: gölgeler içinde, para kadar soyut, hiç de cismani olmayan bir attırık akışı ve gişe memurlarının arkasında durdukları ızgaralı camlar ardındaki attırık çekleri.

Bir anda bir faşiste dönüştüm ve oradaki bütün *queer*'leri *tearoom*'larından* elimde bir kırbaçla kovalamak ve yalnızca karanlıkta eğlenebilecekleri bu hücreden dışarı fırlatmak istedim. Tuhaf bir paradoks bu: bir çükü ve bir kıçı olan her türlü bedeni arzulayabiliyorlar (keşke ben de yapabilseydim), yalnızca tek bir şartla: tamamen gölgeler altında olacak her şey, birbirlerini tanımadan sikebilecekler, yalnızca makine-organlar işin içine dahil olacak.

Demin gördüğümüz üzere aynı insanları aydınlık bir odaya koyun, ya da sakin bir çayır da olabilir bu (ve tabii halka açık bir park da), ve anında arzudan kaçmaktan bahsetmeye başlarlar; birbirlerine yan gözle bakarken, yalnız kalmaktan hoşlanacakları tek bedene göz koyarlar. Arzunun içinde aktığı makine (*desiring machine*)** yalnızca loş orjiler ya da aydınlıkta içeri doğru kapanan çiftler üretir ve sonra elektrikleri söndürür...

Üçüncü bir hikâye anlatabilirim. Ama o hikâyenin kahramanları, zaten "Araplar ve Biz" isimli (derginin bu sayısında yer alan) makalede bundan bahsetmişler. Eşcinsel arzunun büklümlerinin bizzat deneyimleyenler tarafından bu derecede şok edici bir dürüstlükle

---

* Amerika'da konuşulan İngilizcenin argosunda "tearoom" umumi eşcinsellerin seks yapmak için buluştukları kamusal alanlara verilen addır: umumi tuvaletler, gece kulüplerinin tuvaletleri, şehirlerarası otobüs terminallerinin tuvaletleri bunların en yaygınlarındandır. Aynı yerlere İngiltere'de konuşulan argoda "cottaging," Avustralya'da konuşulanda ise "beat" deniliyor. (ç.n.)

** Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Anti-Oedipus* kitabına gönderme yapıyor Hocquenghem (bkz. *Anti-Oedipus – Capitalism and Schizophrenia*, (çev.) Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000 [1972]). Metnin ilerleyen kısımlarında da bu gönderme devam ediyor. (ç.n.)

teşhir edilmesi öyle nadirdir ki, o metni okuyanlar yoğun, neredeyse bulantı verici derecede yoğun bir şüphe yaşadılar. İhtimal o ki, okuyucuların çoğu bu duygulardan metni marazi olduğu gerekçesiyle rafa kaldırarak kaçacaklardır. Ancak metin, söze döktüklerini değil de, söylemeden bıraktıklarını itham etmektedir – başka bir ifadeyle, onu okuduğunda bir nebze olsun bulantı hisseden, hali-vakti yerinde kişilerin eşcinsel (ya da sadece cinsel) etkinliğini.

Kuşkusuz daha burjuva olduğum için, böyle sapkınlıklar bana ait değil. Ancak betimlenen bu pratikleri niçin küçümsediğimi ve onların ruhunu sorgulamaya itiyorlar beni. Tarif edilenlerin yalnızca saf bir cinsel sefilliğe işaret ettiğini, keyif ve gerçek paylaşımın olmadığını söyleyerek sıyrılamam işin içinden. Keyfin nadir olduğunu çok iyi biliyorum. Nadir olduğu kadar ayrıcalık olduğunu da: bir dönemin ayrıcalığında (bazı ilkellerde), yaşın ayrıcalığında (belli bazı çocuklar), ya da sınıf ayrıcalığında (burjuvazinin marjinal bir kısmı) olduğu gibi.

Birçok çükle karşılaşmanın ayrıcalığına haiz oldum. Yalnızca Arap olan çüklerle değil, birçok Arap'la da. Ve yalnızca kendilerinin çükleriyle değil. Ancak bu karşılaşma, açıkça ifade edilen ve zevkin münhasıran Araplarla ya da Arap çükleriyle edinildiği bir cinsel yapıyı eleştirmemi ya da reddetmemi haklı çıkarmaz. "Araplar ve Biz"de konuşan oğlanlar kendi takıntılarını ve saplantılarını birer tanrı kelâmı olarak ilan etmiyorlar. [Aslında] alttan alta ima ettikleri, kendilerini mahkum edenlerin, bunu, ancak ve ancak bir çeşit tanrı kelâmı adına yapabildikleri.

Metin ne diyor? Geçtiği yer Paris, ancak arka planda kendine yeten bir ekonominin sürdüğü, kentli kapitalist ilişkilerin henüz kirletmediği, Fas taşrasında bir cennet var. İptidaî olanın miti bütün gücüyle orada: boşalma, hayvani ve çabuk gelişmiş bir yaratıcılığa dönüşüyor. Orada herhangi birisi rahatlıkla bir Arap olabilir. Ancak Paris'e geri dönüşün kaçışı yok. Ve orada Araplar artık Arkadya'nın çobanları* değil, endüstrinin proleterden de aşağıdaki [*sub-proletarian*] köleleri.

* Arcadia Helenistik dönemde şehirde yaşayanlar için şehir hayatından uzak, saf ve temiz, herkesin çobanlık yaptığı kırsal yaşamı sembolize eden bir ifade. (ç.n.)

İşlerin karıştığı yer de burası. Marakeş'te olduğu gibi, bizlerin Araplaların orospuları olacağımız bir kerhane açmak, [Paris'te] söz konusu bile olamaz. Ekonomiden kaçmanın bir yolu yok. Her şey yalnızca göze hitap edene, gösteriye [*spectacle*]* ve sömürüye rücu edip duruyor. Bu devasa gösterinin içerisinde, burjuvazi proletaryanın gösterisini yönetiyor ama burjuvaziyi ve onun çıkarlarına münhasır dikkat ve bağlılığı üreten de proletaryadan başkası değil.

Genç gey adamın Arap'a söylediği, suçluluğunun açık seçik bir kabulü: "Burjuvazi seni sömürüyor, babam seni sömürüyor, öyleyse sik beni!" Ve şunu da ekleyebilir: "Bunu bu ülkede, Clichy köprüsünün altında yapmak boktan bir şey; ama senin ülkende, Essaouira'daki çalıların arasında nasıl da muhteşem olur!" Sınıf mücadelesi, sınıf mazoşizmi... ilkel olanın bu şekilde, yapay olarak kendimize mal edilmesinin altında yatan ne?

"Araplar ve Biz"de bazı eşcinsel oğlanların bize söyledikleri, arzularının ilkeli ve ezilmişi aramakta olduğu. Ama aslında aradıkları bunun yerine kendilerine en az güç uygulayabilecek kişi. Amma ve lakin bu toplum kurbanı da erkek şovenistlerin en beteri. Hatta burada şunu bile iddia edebiliriz: penisi olmayan ama fallusu olan bedenler penisi olan ama fallusu olmayan bedenlere doğru çekilirler. Nasıl muazzam bir arzudur bu! Hem kendini tatmin ediyor hem de politik bir eylemi suç ortağı olarak gösteriyor: *Zamanında babamın ve babamdan önce de büyükbabamın, fabrikalarına götürüp orada sikmelerinden önce, sömürge savaşlarında siktikleri halk tarafından göt*ümden sikiliyorum! Ama bunun şu şekilde ifadesi külliyen yanlış olacaktır: *Burjuvazinin efsanevi bir şekilde hayatı boyunca götünden siktiği bir kişiye kendi götümü 15 dakikalığına ödünç veriyorum ve böylece İslam'ın onun içerisine önceden yerleştirdiği erkeklik gururunu iyice okşamış oluyorum.*

Eğer Avrupalı Arap'a şunu deseydi böyle bir tutumun var olan rolleri değiştirmede belki de bir şansı olurdu: "*Arsız, edepsiz ve ter-*

* Hocquengem muhtemelen Guy Debord'un *Gösteri Toplumu* (*Société du Spectacle*) metnine referans veriyor burada. (ç.n.)

*biyesiz bir cinsel çekiciliğin var! Bayılıyorum buna!*" ve Arap da buna şu şekilde cevap verseydi: "*Demek benim güzel bir erkek olduğumu kabul ediyorsun!* İşte şimdi beni götümden sikebilirsin!" Bunu diyen Arap, içine hapsedildiği sosyo-seksüel arketipten işte o zaman kaçabilirdi. Ama göt sikme oyununda, son kertede aktif olarak siken pozisyonunu kabullenmek koşuluyla [da olsa], sikiliyormuş gibi rol yapacak bir Arap'la karşılaşmak zaten zor. "Araplar ve Biz"de olmayan şey ise, ancak sonradan götünden sikilmek koşuluyla [birini] götünden sikmeyi kabul edecek bir Arap. Ve bunun da bir nedeni var: götünden sikilecek olan Arap, Batılılaşmış Arap'tır [...]

Saldırgan ön kabullerimizi bir kenara atıp, bu itirafnameyi birkaç kez okuyacak olursak, burada çeşitli önermeler olduğunu keşfederiz. Birincisi, görmüş olduğumuz gibi arzu az biraz devrimci olmaya çalışan bir projeden bile koparılmıştır: eğer Arap, cinsel devrimini gerçekleştirmeye başlamışsa o zaman seksten dışlanır. Roller bozulmamıştır, tam tersine bahşedilmiş halleriyle yerli yerinde durmaktadır. Ve hemen burada ekleyelim ki aramızda herhangi bir yanlış anlaşılma olmasın. Irkçılığın cinsel olarak hayata geçirilmesi [*enacted*] gerekir: buradaki metinden bize doğru konuşan *queer*'lerin cinsellikleri ırkçılığı dış-evliliğin (egzogami) bir formu olarak ortaya koyuyor. Hâlbuki biz bu ırkçılığı en sonunda nasıl silip süpüreceğimizi anlamıyoruz.

İkinci olarak, haz, insanlar arasındaki yüzleşmelerden radikal bir biçimde ayrılmış durumda: psikolojinin bütün Vazelinlerinden, kısaca, organların bedenin içerisinde sokuluşu dışındaki her türlü iletişimden... Burada bahsettiğimiz eşcinseller iletişim ve hazzı birbirlerinden ayırıyorlar. İçlerinden birisi şunu mikrofondan söyleyebiliyor (bize de daha sonra yazıyla iletildi): "*Sikmişim iletişimi!* İletişim feci sıkıcı bişi!" Geriye kalan tek güç ilişkisi kasa dayalı olan. Dolayısıyla elimizde kalan tek şey de kafesinde yalnız başına bir ereksiyon, insan olduğuna inanmayan, sadece ve sadece saf bir makine. Tanrıya şükür (!) "S"li Aşk, "A"lı Aşka suikast düzenledi.

Sonunda, ite kaka sokulan çükün, şansı asla yenilgiye uğratamadığı bu hikâyedeki Arap'lara ne olacak? Onlar hep birer dildo ko-

leksiyonları olacaklar; ve unutmayalım ki, onları toplayanlar da nedense hep burjuvalar olacak. Bu alet edevat kutusuna sırtını dönüp götünü açan Arap-peşindeki-*queer* kendi çükünü geçersiz kılacak bir çük tarafından, kendi deyimiyle, fildişi kaplı bir çük tarafından öldürülmeyi istiyor. Bu fildişi çük, kendisini dönüştürecek olan bu ilkel alet, *queer*'i, fantezisinde [*phantasm*], çüksüz bir deliğe, yani dramatize edilmiş bir kadına dönüştürerek ilâhi ölümü getirecek.

Eğer böyle uç bir davranış biçiminin beni dehşete düşürdüğünü – ve hatta belki de bunu hayal ettiğimi – söylersem analizim inandırıcılığını yitirecek derecede eleştirel olacaktır. Ama "Araplar ve Biz" isimli kaset kafamda döndükçe tek bir cümleye saplanıp kalmış buluyorum kendimi. Oğlanlardan birisi devamlı olarak şunu söylüyor: "*Oyuna gelmeyelim! Oyuna gelmek istemiyorum! Katakulli olmasın! Katakulli olmasın! Katakulli olmasın!*" Ama kendisi ve yoldaşları ilkel erkekliği tüketen ve [yerine] fallokrasiyi* üreten, ve bu sırada kendi kültürel yasasını dayatan bir çeşit entelektüellik öneriyorlar. Böylece herkes, hepimiz oyuna gelmiş oluyoruz!

Ama bu itiraf yine de ibret verici. Bütün eşcinseller böyle maceralar yaşamıyorlar, çünkü tehlikeli olduklarına inanıyorlar. Hatta bu itirafların kendileri bile onları iki büklüm yapmaya yetiyor. Bunları yaşayanlar ve anlatmaya cesaret edenlerse en azından bunları tastamam yapıyorlar. Burjuvazi, eşcinselliğe giden çok yol da bırakmadı bize. Yalnızca bir tane bıraktı. Diğerlerinin hepsi ya bir kaçışa ya da maskaralığa götürüyor bizi. "Araplar ve Biz" bize o tek yolun çok iyi bir resmini sunuyor. O metinde konuşanların oyuna geldikleri aşikâr ama kesinlikle yalancı değiller. Tersine, yalancı ya da oyuncu olanlar diğer *queer*'ler. Ya burjuvazinin komedisinde rol alıyorlar ya da devrimin.

* Oxford sözlüğünde bu kelimenin tam tanımı erkeklerin hükmettiği ve erkek cinsinin daha üstün bir cins sayıldığı bir toplum ya da sistem. Hem burada, hem de gelecek sayfalarda kelimeyi olduğu gibi bırakmayı tercih ettim. [ç.n.]

## 2.

Erkek için bir kadına dokunmamak iyi bir şeydir.
*Aziz Pavlus*

*Queer*'ler olarak bizlerin söyleyeceklerimiz var ve biz bunları kendilerini, kendi eşcinselliklerinden korumaya kalkanlara söyledik. Ancak bunlara olduğu kadar, kendi eşcinselliklerini de çok özel ve ikame edilemez olarak yüceltenlere de diyeceklerimiz var. Çünkü bu ikisi aynı değil. Nasıl ki bir sik her zaman bok taşır – çünkü her zaman attırığımızı bok içerisine yatırırız* ya da içimizden çıkan sikte her zaman biraz bok bırakırız– işte biz de aynen öyle, toplumsal oyunun bok gibi kokanlarıyız. Götümüzden sikildiğimiz için geriye doğru pisleyen yegâne kişileriz. Ama en uygunsuz [*proper*] olmamız en az mülk sahibi [*propertied*] olmamız anlamına gelmiyor. Ahlâkî olarak en gevşeklerin bizler olması, bizleri aynı zamanda en rekabetçi olanlar yapmıyor. En makine-vari olanın biz olmamız en az romantikler olduğumuzu göstermiyor. Bütün bunların yanında tabii ki de en marjinalin biz olmamız da bizi en az burjuva olan yapmıyor.

Bizim, başımız önde, kuyruğumuz arkada ıstakoz yürüyüşümüz, normallik klişesinin ters çevrilmiş halinden başka bir şey değil. Eşcinselliği aynen bir heteroseksüelin olmasını hayal ettiği, düşlediği ve ondan bahsettiği gibi programlıyoruz: bir tarafta erkekler, diğer tarafta kadınlar. Burada düşmüş bir adamı bir kadınmışçasına arzulayan ayılar; orada ayıları arzulayan ve alev gibi yanan *queer*'ler.

*Queer*'ler kendileri haklarında dişil-kişi kipinde konuşup, birbirleriyle buluştuklarında, "*Saat kaç?*" diye sorduklarında cinsiyetçiliği pekiştirmiş olacaklar. Bir taksi şoförü arkada fısır fısır konuşan iki *queen*'e dönerek, rahatsız olmuş bir halde çıkışır: "*Kadınlardan nefret ediyorum!*" Ne büyük mucize! Fallokratik doğasını kabul etmeye zorlanmış oldu. Ama ibneler geri dönüp de "*Belki bir çözüm bulabiliriz, evde büyük bir yatak var...*" dedikleri anda her şey normale dönüyor.

* Bankaya yatırmak anlamında. İngilizce tercümesinde kullanılan kelime deposit. (ç.n.)

Erkek olmaya zorlanmamış küçük oğlanlar ders aralarında oyunlarında farklı rolleri benimsemekten korkmazlar: "Şimdi kız olduğumu varsayalım!" Ama bizler, yetişkinler olarak kadınlarla ilgili takıntımızı kadınmış gibi davranarak aşamıyoruz.

Bazen içimdeki kadının kendisini ifade etmesine fazla izin vermediğim için hayıflanıyorum. Korkarım ki *queen*'i oynamaya kalksam ancak kadınların erkeksi maskelerini yansıtacağım. Gülünç olanı daha gülünç, utandırıcı olanı daha utanç verici yapmak ve bunları birer gösteriye dönüştürürcesine abartmak – her ne kadar gerekli şeytan çıkarma işlemleri olsalar da – burjuvazinin griye ya da devrimcilerin kırmızıya bürünmelerinden farklı olamaz. İkisi de aynı şeydir. Evet, içimde bir kadın var; onu neden fazlalaştırmaya çalışayım ki? Bende olan, içimde olan kadın ve erkek arasında kendimi kaybetmek yeğdir, aynen mastürbasyon yaparken kendimi kaybetmem gibi: kamçılayan ve kamçılanan, bağlayan ve bağlanan, üstte olan ve altta olan... Bilmem ki... Mastürbasyonum iki kefesi çığırından çıkmış bir terazi.

Doğru, normal ilişkileri taklit ediyoruz. Ya nesnenin yerinde oluyoruz ya da öznenin. Ama her iki durumda da bu ilişkileri kopyalıyoruz. Bugünün eşcinseli çok-biçimli [*polymorphic*] bir arzuyu içinde taşımıyor: çok-sesli/anlamlı, belirsiz [*equivocal*] bir maskenin altında yek-sesli [*univocal*] bir halde dolanıp duruyor. Cinsel objeleri sosyal ve siyasi entrikalar sonucunda zaten çoktan seçilmiş. Ve her zaman da aynı bu objeler: güçlü ya da güçsüz, genç ya da yaşlı, diğerine daha fazla aşık ya da diğeri ona daha fazla aşık, daha burjuva ya da daha proleter, ilkel ya da entelektüel-leştirilmiş, üst-erkek [*uber-male*] ya da alt-erkek [*sub-male*], Arap ya da Viking, üst ya da alt, vs. vs. Siyaset altyapıyı çoktan hazırlamış. Üstelik, eğer olur da bilinç politik mücadelenin içerisine katılırsa, o zaman bugünün heteroseksüel ve dış-evlilik (egzogamik) eğilimleri birer karikatüre dönüşürler. Ve bu olduğunda da bir sikin ancak bir kafayla sevişebildiği ve bir kafanın da ancak bir sikle sevişebildiği durumların giderek arttığına şahit olacağız.

Karmakarışık bir hareket bu. Bedenlerinden doğru bir güçleri olanlar, yani güzel ya da arzulanabilir bedenlere sahip oldukları için

güç sahibi olanlar, herhangi birini arzulayabilirler, tümüyle kendi bedenlerinde oldukları sürece. Aynen Batı-dışı yerlerde olduğu gibi. Ama Batı dünyasında sadece beden gücüne sahip olmak, hayalkırıklığından başka bir şey getirmez. Bu yüzden de arzu edilen bedenler, bedenkinden farklı bir güç hayal ederler ve de arzuları söze dayalı bir gücü olanlara yönelir. Bu zor bir ilişki tarzıdır. Zaman zaman kendilerini korkutur. Ve de bazen işaretlenmekten korktukları için kendilerine bu ilişkiyi yasaklarlar. Ama [bilmezler ki], onları gerçekte yönlendiren, kontrol eden [*cybernetics*] budur.

Aynı şekilde söze dayalı gücü olanlar eğer bedene dayalı güçlerini de kaybetmedilerse o zaman herkesi arzulayabilirler. Ama Batı içimize söz ve beden ayrılığına dayalı öyle bir ikilik yerleştirdi ki, söze dayalı gücümüz olduğunda, bedensel olarak arzulanabilirliğimizi (en nihayetinde) yitireceğimizden kuşkulanabiliriz. Ve bu yüzden de sözden-müteşekkil-bedenler (*speech-bodies*) diğer sözden-müteşekkil-bedenlerlerle sevişmeyi reddederler: yuvarlanan bedenlerinde söz söze karşıdır. O debelenme içerisinde de kaybedilmekten, karşısındakine geçmesinden korkulan, sözün iktidarı olur. Arzuları da yalnızca bedenin gücüne sahip olanlara yönelir – onların bedenlerine sözleri ya da kısılmış sözleriyle, mim koyabilirler. Ya da bedenin gücüne sahip olanların fallusları kendi sözlerini kesebilir. Böyle sözden-müteşekkil-bedenler sevişirlerken konuşamazlar ve karanlıkta boşalabilmek için de gözlerini kaparlar. Yakın tarihli Simon raporuna göre, beş Fransız kadından dördünün yaptığı gibi.

Muhalif geylerin gerginlikleri şundan ibarettir: siktikleriyle aynı cinsiyeti paylaşırlar tabii; ama ikiz dilleri ve suskunlukları değil, dolayısıyla onlarla aynı kökene, tarihe, ya da aynı soya sahip olmazlar. Böyle bir eşcinsellik aklın benzerliğinden kaçar ve başka bir ırktan, sınıftan, kültürden, entelektüel çerçeveden, kısaca başka bir çağdan seks nesneleri yaratmayı uygun görür. Bu seks nesneleri kendilerine düşüncede uygun olmak zorunda değillerdir, hatta onlarla bir hayat paylaşmak da bayağı zordur. Bu kardeşler arası enseste karşı oluşturulmuş bir yasaklamadır.

[...]

## 3.

Banyo yaptığın suyu dışarı boşaltırken,
Kendini de at,
Ama bebeği atma

*Mao Tse-Tung*

Beş yıl önce, kimse geri kalanlardan bahsetmeden eşcinsellikten bahsedemezdi. Şimdi ise tam tersi; eşcinsellikten söz etmeden o geri kalanlardan söz edemiyoruz. Hiçbir insan evladı masum değil: herhangi birisi bu durumdan nesnel bir biçimde, kendi arzusunu ya da karşıt-arzusunu [*counter-desire*] katmadan, söz edemez.

Bizlerin eşcinselliği bir tehdit altında yapılanageldi ve de psikiyatristler de bu tehdidin zulmedilme konusunda paranoyak bir gerginlikten ileri geldiğini öne sürdüler. Neden ve sonuç bundan daha güzel yer değiştirilemezdi. Psikiyatristlerin söylediklerinin aksine, arzumuzun baskılanmış eşcinsellerde tehdit ettiği şeyin sosyal yankısı bizi biz yapan. Ve hepimiz yek-vücut zulmedilen olmanın tuzağına düşüyoruz.

Toplumsal beden, beni dehşet içinde reddettiği bir arzu için suçlamakla kalmıyor, aynı zamanda beni bununla ilgili paranoyak olmakla da suçluyor. Ama sorarım, nerede zulmetme arzusu daha güçlüdür, suçlayanda mı suçlananda mı? Eşcinselliğe karşı geliştirilmiş zulmün kaynağı eşcinsel arzunun içerisindedir. İster tutkulu, ister bilimsel olsunlar, eşcinselliğe dair bütün tutumlarımızın temelinde eşcinsel tutumlar yatar. Bastırma bir arzuyu *takip ettiğinde*, bunu kelimenin bütün kabul edilmiş anlamlarına göre yapar: onunla ilgili takıntılıdır, onu elde etmeye çalışır, onun peşinden koşar ama her zaman bir adım gerisinde kalır ve onu kendi hedefi olarak belirler.

Ama hakikaten bir düşünün, eşcinselliğin paniklettiği ya da midesini bulandırdığı, hasta ettiği kişiler biz değiliz. Kendisi eşcinselliğinin görünür hale geldiğini fark ettiği yerde panikleyen, bütün yapısını buna karşı kurmuş olan heteroseksüel toplumdan başkası değil. Uygarlığın her zaman dış-evlilikle (egzogami) kurulduğu söylendi bize. Ama uygarlık o kadar fazla sadizm ve dehşete düş-

müş heteroseksüellik sergiliyor ki, ona ensest yasağından başka temel bileşenler bulmaya başlayabiliriz: mazoşizm ve eşcinsellik gibi. Bizim bütün psikolojik ve ekonomik örgütlenmemiz cinselliğe karşı ve ondan azade yaşanan mazoşist ve eşcinsel bir serüvenden başka bir şey değildir [diyebiliriz].

Tuhaftır ki küçük bir grup içerisinde kendini açıkça belli etmiş bir eşcinselin varlığı herhangi bir adamı paradoksal bir biçimde kendi eşcinselliğini reddetmeye, eşcinselliğe karşı saldırıya geçmeye hatta söz konusu eşcinsele çıkışmaya kadar götürür. Ve bu arada bütün bunlar, yapan tarafından, baştan çıkarma tekniklerinin en zarifleriymiş gibi de düşünülür. Buna herhangi *bir adam tarafından* tecavüze uğramanın *arzu-korkusu* diyebiliriz. Bu çelişki çok güçlendiğinde de *bir adama* tecavüz etme arzusuna dönüşür [vurgu çevirene ait].

Psikanalizin, "eşcinsellik her yerdedir" diye bağırdığını söyleyebilir, havanda su döveriz yine de. Ne yazık ki orada bitmiyor hiçbir şey. Psikanaliz herkesin parçası olduğu bu eşcinsel libidonun duygular, arkadaşlık ve sosyo-ekonomik aktivitelerle hemen yüceltilmesi gerektiğini söyler. Aileyi yapan Ödipal yasaktır. Anal yasak maaş, kâr ve iş demektir. Eşcinsellik yasağı, hücreye, gruba, kabileye, şirkete, sendikaya, vatana dair bütün toplumsal duyguları mümkün kılar ve düzer.

Eğlenceli bir hipotez ortaya atalım ve ona ufak bir sapma verelim: eğitimin, aynen Antik Yunan'ın hocaları gibi, eşcinselliğin misyoneri olmayan eşcinsellere emanet edildiğini düşünelim. O zaman eşcinselliğe yönelik paranoya ortadan kalkar ve de eşcinsel arzunun doğası da suçluluktan kaçarak dönüşüme uğrar. (Ne yazık ki bu kavşakta değiliz. Eşcinsellerin çoğunluğu böyle bir şeyi arzulamıyorlar çünkü vicdan azapları kendilerine bir denge hissi veriyor. Kimileri içinse güvenliklerinin yegâne temeli olmuş durumda.)

Okul ve aile bizim eşcinselliğimizi utanılacak bir şey haline getirirken, bu kurumlar aynı zamanda bizi de kendileri gibi hastalıklı ve denetim manyağı [*policing*] yaptılar. Eşcinselliğin bastırılması, eşcinselliğin peşinde koştuğu arzuya perçinlenmiştir, çünkü bu arzu

ona musallat olmuştur. Bu yüzden de eşcinseller kendilerine ancak hastalıklı, yani burjuva bir evren kurabilirler. Baskılama heteroseksüelliğin gündelik hayatında tuhaf durur ama eşcinsellerin kendi akılları için iyice acayiptir.*

Bütün eşcinsel davranış biçimi burjuvadır. Bunu sınıf ruhunu ya da burjuva yaftasını dışlayan bir işçiciliğe [*workerism*] atıfla, ahlakçı bir anlamda söylemiyorum. Bunun anlamı şudur: eşcinsel arzu yeniden icat edileceğine mekânik bir şekilde ezberden okunur. Nedeni de bu arzunun bütünüyle seks etrafında dönmesidir, bedenin bütünlüğü etrafında değil. Çünkü kıç deliğinin kadın-erkek ayırmadığı o kadar da kesin değildir, çünkü kıç deliğine yeniden yatırım yapmanın, devasa fallik göstereninin zayıflatacağı da tartışılmaz değildir – zira kıç deliğinin arzulayıcı kullanımı fallusu çağırır. Aynen vajinanın muhafazakâr toplumsal işlevinin fallusu çağırdığı gibi – üstelik bu durumun utanç vericiliği de gözden kaçırılır.

Anti-eşcinsel burjuvazinin toplumsal oyununu [*social game*] karakterize eden ötekilerin fallusunu elleme ve elde etme arzusu ile kendininkini kaybetmekten duyulan korku arasındaki boşluktur. Bu boşluk yalnız söz konusu oyunu belirlemez, aynı zamanda eşcinsel pratikte de süregider – üstelik hezeyan halinde. [Eşcinsel pratik] hezeyan halinde olduğu kadar rekabetçidir, bu esnada kıç deliğine yeniden yatırım yapıldığı halde, veya tam da bu nedenle. O kişinin aynı zamanda bir kıç deliği olması, *queer*'in fallik varlığının içerdiği tehdidi defetmez, nasıl ki kıç deliğinin gönüllü yok oluşu bu tehdidi kadın avcıları örneğinde meşrulaştırmaz ya da açıklamazsa.

* İngilizce tercümedeki cümle şöyle: "Repression is a cat without a smile in the heterosexual streets, and a smile without a cat in homosexual minds." Hocquengem burada Lewis Carroll'un Alis Harikalar Diyarında kitabına referans veriyor. İngilizcesinde bu ifadenin geçtiği yer şurası: "'All right,' said the Cat: and this time it vanished quite slowly, beginning with the end of the tail, and ending with the grin, which remained some time after the rest of it had gone. 'Well!' I've often seen a cat without a grin,' thought Alice: 'but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in my life!'" Burada yazarın tuhaflığa gönderme yaptığını düşündüğüm için cümleyi bu şekilde çevirmeyi tercih ettim. (ç.n.)

Sonuçta, kıç deliğinin yeniden gözler önüne serilmesi, fallik göstereni ancak [bu gözler önüne sermenin] tüm topluma yayılması halinde alçaltabilir. Dahası, anal penetrasyon ancak iki yönde de vuku buluyorsa, yani temel inceleme öğeleri olarak düşünülen çiftlerde [yani heteroseksüel çiftlerde] ortaya çıkıyorsa bu alçaltma gerçekleşebilir. Ancak biliyoruz ki heteroseksüel çiftler bu aşamaya yalnızca fetişler ve aksesuarlar yoluyla ulaşabilirler.

Son olarak şunu düşünmeye cüretimizin olması lazım: eşcinsel arzu yalnızca ezberden okunmaz; aynı zamanda kalbin baskılanmasıyla hikâye edilir. Ve son kertede, onun sahiplenme aygıtı [*apparatus of possession*] *moler* bir yapıda kalır – fallusu sürekli dirilten kısmi nesnelere yönelik, görünüşte fetiş bir bağlılığa rağmen.

Ah! Nasıl da isteriz insanı özgürleştirerek insan-olamayanı da özgürleştirmeyi! Salt insanın dinini ya da siyasetini değil de, yanı sıra ve onların ötesinde anatomisini dönüştürmeyi! Çok iyi biliyoruz ki Batı'da eril herhangi bir varlık kendi cinselliğini penetrasyon eyleminin dışında deneyimleyemez; meğer ki kişi keşiş, okul çocuğu, ya da erilliğini kaybetmeye hazır biri olsun. Bu kapitalizmin alaya alma noktasında istediği ve ortaya serdiği bir şeydir. Bu aynı zamanda kapitalizmin bizim üzerimizdeki kontrolünü [*grasp*] nasıl devam ettirdiğini de gösterir. Ve buna meleklerin cinselliğini dileyerek karşılık veremeyiz.

Denilebilir ki biz eşcinseller genelde anormal değilizdir, yalnızca normallikte çuvalladık. Burjuvazi tarafından "çuvallamış burjuvalar" olarak kodlanan işçiler gibi kodlandık. Nefes alabilmek için sevişen aşıklar olmak yerine, nefessizlikten boğulmamak için *queer* olduk. Erdemlilik taslamak yerine sefihmiş gibi yapıyoruz. Ve arzunun öz-yönetimi bir erdem olarak ortaya çıktığı anda bunu reddediyoruz – disiplini ve zorunluluğu ima ettiği için. Kazıkta yakılmadığımız ya da akıl hastanelerine kapatılmadığımız sürece gece kulüplerinin gettolarında, umumi tuvaletlerde ve yan gözle bakışmalarda bata çıka yürümeye devam ediyoruz, sanki o sefillik mutluluğumuzun alışkanlığı olmuş gibi. Ve böylece devletin de yardımıyla kendi hapishanemizi inşa ediyoruz.

## 5.

Aşkla yapılan dinidir, ahlaki değil.

*Nietzsche*

Psikiyatrist André Morali-Daninos şöyle yazmış: "Olur da eşcinsellik ufacık, hatta [yalnızca] kuramsal bir onay alır gibi görünürse, ya da patolojik çerçeveden bir adım olsun dışarı çıkmasına izin verilirse, o zaman Batı medeniyetinin temelini oluşturan heteroseksüel çift ve aile hızla yok olacaktır." Ah şekerim, en cesur, en tatlı kıymetlim! Eşcinsellik üzerine tipik burjuva söylemiyle yazılmış başka hiçbir fragman, geyler üzerinde, mücadelelerinin başlangıcında daha büyük etki yapmamıştır. Başka hiçbir cümle onları daha fazla meşrulaştırmamıştır.

Ama işler değişti artık. İlk mecburiyetler geride kaldı. Devrimci eşcinseller artık, ne liberal burjuvalar ne Solcu kardeşleri önünde, onların dillerini ödünç alarak ya da bilimsel nesnelliğe karşı durarak, kendilerini tanımlamak ya da açıklamak zorunda değiller.

Şimdi artık psikiyatristin ifadesini tersine çevirmenin tehlikeli olduğunu görüyoruz. Ters-yüz edilmiş haliyle, önerme şudur: "*Olur da heteroseksüellik, eşcinsellerden, ufacık, hatta [yalnızca] kuramsal bir onay alır gibi görünürse, ya da fallokratik ve türün yeniden üretimine dair çerçeveden bir adım olsun dışarı çıkmasına izin verilirse, o zaman, bizim kavgamızın ve durumumuzun temelini oluşturan isyanın ve normalliğin reddinin bir sembolü olarak eşcinsel çift hızla yok olacaktır.*"

Stalinist akıl yürütmelere karşı uyanık olmalıyız: onları ters-yüz ederek bir şeyler değişmeyecek. Ama aramızdaki geylerin birçoğu bir an için bile duraksamadılar. Onlar için devrim, eşcinsel arzu için ayrılmış yerleri özgürleştirmeden ve resmîleştirmeden ibaretti. Arzunun nesnesini herkese ilân etmek ve bunun kimde arzu uyandırdığını sormak yerine, devrim onlar için milyonlarca jigoloya sosyal güvenlik tahsis etmek ve seks yapılabilecek umumî mekânların sayısını binlere çıkarmak oldu.

Gizli saklı pratikler bağımlılık yaratır. Bu bağımlılıklardan şikâyetler doğar ki bunlar, bir çeşit zorlanmış normallik dayatır. Tatlı-kaçık eşcinsellerin konuşmalarındaki yabancılaşmanın izlerinden nasıl kaçtıklarını ve reaksiyoner kalkanlarını sakladıkları yerleri yeni yeni görmeye başlıyoruz.

Ezilmiş [*persecuted*] arzular karşı-casuslukta [*counter-espionage*] olduğu gibi bir sayı üzerinden işlemeye başlar. Geylerde o sayı karmaşık bir sayıdır.* Tiksinç derecede eksantriktir arzuları: bir erkeğin başka bir erkek için duyduğu arzu, eril objenin bir kadın olduğunu hayal etmesiyle –veya aynı hayalin kendisine uyarlanmasıyla– aynı şey değildir. Kadın imgesi her zaman kendisini eril eşcinselliğin içerisine dahil edecektir. Biz monomanyak pratiklerimizi eşcinsel arzumuzun, heterodoks ve eksantrik yönüne yüklemeye çalıştıkça, bu arzu çelişkilerle gerilir.

Ancak devrimci eşcinselliğin bazı teorisyenleri, –bizi suçluluktan kurtarmaya yönelik pedagojik bir hamleyle– biz eşcinselleri kendi arzu akışlarımızın şifresini mümkün olduğunca çözmemiz [*decode*] gerektiğine inandırmaya çalışıyor. Bunu söyleyerek, bizim devrim için arzumuzu, sanki libidinal arzumuzun pratikteki gerçekliğiymiş gibi sunuyorlar. Ama bundan da öte, çoğunlukla, göz ardı ettikleri şey şu: biz arzularımızın şifresini çözdüğümüzde [*decode*], bunu onları hemen yeniden kodlamak [*recode*] üzere yapıyoruz. Normal olanlar nasıl formelleştiyse, biz de kendi toplumsal coğrafyamızda aynı derecede formelleştik çünkü kendimizi de normal olanlara direnişle tanımladık.

Bu tip teorisyenler, devrimci ortaya çıkışımızın bizleri nesne ve öznelerin yok olmasına doğru yönlendirdiğini de iddia ederler. An-

* Guy Hocquengem burada matematikteki karmaşık sayılara referans veriyor olsa gerek. Karmaşık sayıların en basit tanımı bir gerçek bir de hayali kısımdan oluşan sayılar olmalarıdır. İmkansız durumları düşünmeye elverirler: $x^2 + 1 = 0$ karmaşık sayılara örnektir ve denklemin çözümü için $x^2$'nin -1 olması gerekir. Ancak herhangi bir sayının karesi eksi olamaz. Ama karmaşık sayılar bizlerin farklı düzlemler üzerinden düşünmemize olanak sağlarlar. Hocquengem'in bunu, metin içerisinde de sıkça gönderme yaptığı, eşcinselliğim içerisindeki hayali olanı anlatmak için kullandığını düşünüyorum. (ç.n.)

cak heteroseksüeller gibi, biz de, iktidar ilişkilerinin hainliği ile kuşatılmış durumdayız. Bize diyorlar ki, biseksüellik, kaynağını ancak hepimizin içerisindeki eşcinselin evrensel olarak tasdik edilmesiyle bulabilir. Ve haklılar da bu dediklerinde. Ancak eklemeyi unuttukları şey şu: bizim eşcinselliğimizin de toplumsal kaynağını ve imgeselliğini heteroseksüel düzende bulduğu.

Sonuç olarak, eşcinselliğin yeni-yapısalcılarının en son keşifleri, sulu sepken bir duygusallığı ve sefil sevilme arzusunu mimlemek. Ama bu iki duygunun da hümanist değerlerden kaynaklandığını unutmayalım. Bu noktada akıl yürütmeleri büyülü olmaktan çıkıp hokus pokus gösterisine dönüşüyor ve ceset ortadan yok oluyor: duygulara ve çift olmaya karşı saplantılı savunma halimizin en korkutucu ve kazançsız türden bir duygusallığı bastırdığını basitçe unutmamız gerekiyor. Yapmamız gereken tek şey, arzumuzu, mayınlarla dolu olduğu söylenen araziyi fetheder ve fakat işgal etmeyi reddederken izlemek – ancak bu şekilde, hâlâ sahte gezginlerden, uyuşuk bir cinselliğin riyakâr yardakçılarından ve aşkın çıraklarından başka bir şey olmadığımızı görebiliriz.

Eğer sevilme arzusu sefil bir şeyse biz onun esas toplandığı depolarız. Kendimi herkese sunan bir jigolo olmak istiyorum. Ama beni benden alan, beni benden daha arsızca, arzulanır arzunun daha fazlasıyla baştan çıkaran bir jigoloyla tanıştığımda, diğer herkes kadar tuzağa düşmekten korkmaz mıyım – en az o jigolo kadar korkmaz mıyım? Kendimin arzuladığından daha az arzulanmaktan korkmak; aşık olmak dediğimiz tuzak işte.

Tam burada arzu akışlarını [*de desire*], arzunun içindeki akışları [*en desire*] hızlı hızlı karıştırmalıyız, akımı değiştirip makineyi sekteye uğratmalıyız. Ama bunun yerine ne yapıyoruz: katakulliye getirilmekten ya da acı çekmekten korktuğumuz için elektriği kesiyoruz. Hiçbir disiplin, duyguları bastırandan daha *duygusal* değildir. Ve kim bilir, belki de içimizden gelen en sefil şey sevilmekten duyduğumuz hazdan geliyordur, yani sevme arzusunun reddinden.

Çocuklarımız yok. O çeşit bir artı-değer salgılamıyoruz. (Kadınları reddettiğimiz için çocuk yapmıyor değiliz. Burjuva yasaları, evlat edinilecek çocukları ancak burjuva ve heteroseksüel çiftlere evlat veriyor, o da ancak polis tahkikatından sonra. Yalnızca kadınları döllemiyor değiliz, aynı zamanda durumumuz, bizim o küçük barbarlar tarafından dönüştürülmemizi engelliyor.) Dolayısıyla biz doğurganlığın gezegeni kirletmesine en iyi çareyiz. Dünyada olan yalnızca bizler olsaydık, insanlık hemencecik var olmayı bırakırdı: kimse doğmazdı, çocuklar ve ergenler olmazdı ve bizler barış içinde yaşayıp, birbirini götlerinden siken nihilist yaşlı adamlar olurduk.

Kim genç bir bedeni kolları arasında tutmaktan bir *queer*'den daha fazla hoşlanır? Nesillerin sürekliliğini, anaparanın aktarımını, evlat için fedakârlığı bu derece efsanevi bir şekilde savunan burjuva çiftler; onlar bizim için çok önemliler. Ahlâkî değerlerin bozguna uğradıkları yerde – ki biz bunun için uğraşıp didiniyoruz – gittikçe daha da fazla eşcinsel-olacak olan tanrısal oğlanlar bahşediyorlar bizlere.

Tabii bazılarımız, ben dahil, biyoloji ve psikoloji arasındaki sınırın –eşcinsel hareketlerin kat ettiği ilerleme ve eşcinsellerin kendi keşifleri huzurunda – ortadan kalkmasını istiyoruz. Babalığı ya da ortadan kaybolma endişesini tanımak zorunda olmamak ne güzel olur! Bir olgunun gerçekleşmesi için onu basitçe ilan etmenin yeteceğini düşünürsek, o zaman kendisini politik teorilerle kamufle eden, ölmeye yüz tutmuş bir solculuğun vadettiği hokkabazlığa yem oluruz.

Bu teorilerin en saçma olanı aşkın öldüğünün beyan edilmesidir. Aşk ancak bazı kafalarda ölüdür – ama burjuva olduğu için değil; burjuvazi tarafından, özel mülkiyet tarafından, güvenlik tarafından kirletilmesi, onu boş ve anlamsız kıldığı için.

Söze yükledikleri şiirsel ve reaksiyoner bilgeliği kalkan yaparak sevişmenin deliliğinden kendilerini koruyanlar için aşkın ne olduğunu biliyoruz. Bizse aşkı, hem sosyalist hem kapitalist kültürün, ham duyguları boğmak, duyusal olanı uyuşturmak ve hayalgücünü

sıradanlaştırmak için kullandığı, [ve zamanla] tüm bunların yerini alan duygusal zamktan kurtarmalıyız. Çünkü Düzen insanlara daha önceden şırınga edilmiş bu duygulardan her daim himaye ve meşruiyet sağlar. Bizlere Ortaçağlardan beri insanlık durumunun bir parçası olduğu söylenegelen bu arkaik ağdalı halden kendimizi kopartabilmemiz için, aşkın, köpüren ve taşan bir *arzulama arzusu* [*an effervescent desire to desire*] dışında bir şey olmaması lazım. Yani aşık olmanın tam tersi.*

Ama gergin ve bölünmüş cinsel özgürlük ordusu, aşk ve ölümle –bu kelimelerin ikisi de kendini kaybetmeye gönderme yaptığı için– aynı kararlılıkla savaşıyor. Aşk ve ölüm kendilikten nefret ederler. Kendilik de onlardan nefret ederse, orgazm hayaletlerin dünyasına ait [*spectral*] bir şey olur; aya ulumayı bırakır, dini ve politik olmayı bırakıp ahlâkî bir dert haline gelir. Kısıtlılıkların, sınırlılıkların, ihtiyatların ve önlemlerin bir parçası olur. Ve daha önce gördüğümüz ikiye bölünerek tecrit olma hali genel yalıtılmışlık haline direnç göstermez.

Burada ölümden bahsediyorum. Ve biliyorum ki, ölümle konuşma arasındaki aslî ilişki, düşünceyi kendisine hayran bırakıyor, her ne kadar tam anlamıyla [onu] düşünemesek de. Batı aristokrasisi, burjuvazisi ve proletaryası –bugüne kadar kurdukları tek ittifakta– ölümü gizlemekten bir an bile vazgeçmediler. Ölüm nasıl gelirse gelsin. Bedensel olarak da gelse (herhangi bir kadavra ya da kendi kadavramız formunda); düşünsel olarak da (ölüm fikrinde olduğu gibi) ona karşı barikatlar kuruyoruz. Sanki devrimden daha uzun yaşamamız gerekiyormuş gibi...

İçinde yer aldığım bütün kolektif mücadelelerde gözlemlediğim her şeyde fark ettiğim, ölümün politik bir olgu ya da olay gibi ele alınmayışı. Bu noktada siyaset ve felsefe o titrek kör ihtiyar, yani kader konuşsun diye kenara çekilmiş haldeler. Ben safça şuna inanıyorum: bilinen bir

* Burada Hocquengem Türkçede fazla anlam ifade etmeyen bir kelime zıtlığına gönderme yapıyor. Fransızca'da da, İngilizce'de olduğu gibi aşık olmak "aşka düşmek" olarak ifade edilir: Fransızcası "tomber amoureux," İngilizcesi ise to "fall in love"dır. Hocquengem burada aşkın ve arzunun içeriden dışarıya taşması, içeriye atılıp orada bırakılmaması gerekir demeye çalışıyor sanki. (ç.n.)

ifadeyi tekrarlamak gerekirse, eğer devrim mutluluğun kusursuz hale getirilmesinde duracaksa,* o zaman ölüm de neşeli bir şeye dönüşmeli.

Tuhaftır ki, ne zaman böyle bir fikir atsak ortaya, hemen ya Hıristiyan ya da mistik bir fikir olarak algılanıyor. Ve yine tuhaftır ki ne zaman neşeden bahsetsek profesyonel devrimciler yalnızca ideolojilerin ve kiliselerin oraya koydukları şeyleri duyuyorlar. *Jouissance* kavramı isyan sözlüğüne yeni dahil edildi, neşe kavramıysa henüz edilmedi – sanki arkasında Assisi'li Aziz Francesco ya da Ramakrishna varmış gibi. Marx hiç seksten bahsetmedi, Freud da aşktan – burjuva ve Ödipal bir mekânizmayı tanımlamadığı zamanlar dışında. Ama diyelim ki tümünü bir kenara attık; İsa'yı, Marx'ı, Freud'u, *Star Dergisi*'ni, Tristan ve Isolde'yi; damgaladıkları bütün kelimeleri de onlarla birlikte attık... Bütün bunlar gittikten sonra halen aşk, neşe ve ölüm var olmayacaklar mı?

Yola birlikte çıktığım birçok yoldaşımdan beni ayıran şey, sanıyorum, yaşın bende bıraktığı yaraların daha fazla olması değil. Burjuvalar, bu farklılığa sürekli olarak deneyim adını vererek atıfta bulunurlar. Emirlerini meşrulaştırmak ve çocuklarının kendi yollarını takip etmelerini sağlamak içindir bu. Bu deneyim aktarma denilen şey gerçekten umurumda değil. Yaralarım, [yalnız] benimdir, öğrettikleri de yalnızca benim bilmem içindir. Partnerli bir yaşamın ya da yazıyor olmamdan ileri gelen deformasyonların beni anormal bir eşcinsele dönüştürdüğünü de düşünüyor değilim.

Sanırım beni farklı kılan şey ölümle ilgili bir tür politik fikir, en nihayetinde metafizikten koparılmış bir ölüm fikri. Tabii, bu fikrin öğrencilerce ve genç militanlarca görülmesi tamamen olanak dışıdır, bir intihar romantizmi kisvesi altında değilse. Ama [gerçi] ben de bulamıyorum onu; ne Başkan Nixon'ın demeçlerinde ne de Mao'nun yazılarında. Doktor Freud'un çalışmalarında ise fazlasıyla anlaşılmaz görünüyor.

* Saint-Just'ün 1794'te yazdığı *Fragments sur les institutions républicaines*'de 3. fragmana atıfta bulunuyor Hocquengem: "The Revolution must stop when it has perfected public happiness and liberty through the laws." (ç.n.)

Apaçık önümüzde: aşk ve ölüm burjuvazinin politik söyleminden olduğu kadar, cinsel devrim pirlerinin söyleminden de dışlanmış durumdalar. Burjuvazi için de, Komünist Parti için de seks, aile demek ve aile de aşk olsa gerek. Yeterince açık görünüyor. Kendilerine devrimci diyen otonom cinsel hareketler ve özellikle de eşcinseller için seks arzu, arzu da siyaset demek. Ama aşk, yani arzuyu arzulamak, kışkışlanmış, bir köşeye atılmış. Sanki arzu yapısı içerisinde, gözü aldatmak için inşa edilmiş bir üstyapıdan başka bir şey değilmiş gibi. Ölümdense ne burjuvalar ne de devrimciler söz ediyorlar zaten.

Ben aşka ve ölüme olan ilgimin nereden geldiğini bilmiyorum. Sanırım burjuvaziden önce var olan kadim bir bilgiye atıf yapıyorum, [zira] daha sonraları burjuvazi, tüm arzu içeren üretimi yalnızca bir ekonomik artı-değere yöneltecek. Burada sihirle sulanmış topraklara değiniyoruz. Öyle ki tüm toplumsal sınıfların düşünce mekânizması, onları kendi mantıksal çerçevelerine geri döndürmek için sihir oyunlarına başvurdu.

Şimdiye kadar devrimci hareket aşk ve savaşı hemen hemen aynı şekilde yaratageldi. Ya Marx'ın soyundan gelen savaşkan kardeşler gibi sansürledi onları, ya da Freud'un soyundan gelenlerin yaptıkları gibi fallik ve Ödipal bir söyleme bağımlı ve bağlı hale getirdi. Ve Freudo-Marksizmin vicdanlı işçileri de ellerinde ebedi dialektik malasıyla çabucacık *Anti-Oedipus*'un bu ikisi arasında açtığı derin yarığa doğru koştular.*

Ve bu arada, etrafımızdaki her yerde, aşk yüzünden ölmeye aptalca devam ediyoruz. İntihar etmeye devam ediyoruz, çünkü aşka direnen her şeyin tuzağına düşüyoruz. Ölmeye devam ediyoruz (ya da hayatta kalmaya, ama sanki ölüymüşüz gibi), çünkü sevilmenin sefih arzusu boşa çıkıyor.

* Yine Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin yazdığı *Anti-Oedipus* kitabına gönderme yapıyor Hocquengem. (ç.n.)

## 6.

İsviçre peyniri yapmak için bir delik alırsın ve etrafına biraz peynir koyarsın.

*Vermot Yıllığı*

Fantazmatik olanın gerçekliğimizin büyük bir kısmını oluşturduğunu söylüyorsam da, onun [gerçekliğin] tümünü kapladığına, inanıyor değilim – dolayısıyla da [fantazmatik olanın] biyolojik olanla birlikte ve karşılıklı müdahale içinde var olduğu gerçeğinden kaçamam. Ama bu konudaki bütün araştırmalarımız halen fazlasıyla bölük pörçük. Aşağıda yazılanlarda biyo-fizik ve biyo-kimyayı bir kenara bırakıyorum ve bunun tüm sorumluluğunu üzerime alıyorum. Toplumsal alan, her durumda, heteroseksüelliğin belli bir modelinden toplumsal olarak türemiş fantazmaların kaotik bir karışımıdır. Bu model klasik psikanalizin yumurtladığı hayli yüksek sayıda klişeyi dolaşıma soktu.

Örneğin, eşcinselliğin narsisizm olduğu varsayıldı. Ama heteroseksüel, öteki cinste safça kendi türdeşini ararken, eşcinsel kadar narsisizmle damgalanmış durumda. Eşcinsel ise kendi cinsinde ötekini arar ve bunu yaparken heteroseksüel modeli reddeder, ama buna rağmen o modeli taklit etmekten kendini alamaz.

Sınır durumdaki bir vakayı ele alırsak, travestiyi örneğin, kadından daha çok kadın olduğunu görürüz. Çünkü kadın kendi cinsine tabiyken, o bir kadın olmak istemektedir. Ve tek kadın imgesi eril olduğu için, ne zaman ki o imgeyi –annesininkine, kız kardeşininkine ya da karısınınkine değil de– kendi vücuduna uygulamaya karar verirse, bu adamın kadını çok daha iyi anlatması gerekecektir: aracısız, herhangi bir emir ötekine iletilmeden. Travesti, erkeğin arzuladığı kadının en kusursuz imgesidir –erkeğin varlığına mani olmaya çalıştığı kadına en uzak imge.

Aynı şekilde, götünden sikildiğini hayal eden eşcinsel çok net bir biçimde bir erkek arıyordur. Kendini erkek arayan bir kadına benzer hale getirir ve fantazmatik olarak heteroseksüellik mefhumuna, eş-

cinsellikten daha fazla cevap verir. Gerçekten eşcinsel olması için, lezbiyen olması gerekir, ama dikkat: ancak kendisini bir erkek olarak düşlemeyen bir kadın karşısındaki bir lezbiyen ... Yoksa bütün kurgu heteroseksüelliğe geri döner [...]

Özetle, gerçek eşcinsellik ancak bir kadının bir kadını arzulamasında ve bir erkeğin bir erkeği arzulamasında olabilir, bir diğer toplumsal cinsiyetin hayali bu arzunun içerisine girmediğinde. Ya da gerçek eşcinsellik [ikisi de] gey olan bir kadın ve erkeğin ya da [ikisi de] lezbiyen olan bir kadın ve erkeğin birlikteliklerinde ortaya çıkabilir. Bu durumlar gerçekten imkânsız görünürler, çünkü eşcinsel hem kendine rağmen kendi cinsiyetindendir, hem de hayalini kurduğu ve hep karşıtını arayan öteki cinsiyettendir. Dolayısıyla eşcinsellik bile bastırılmış eşcinselliktir, çünkü imgesel düzlemde [*imaginary*] her zaman heteroseksüeldir.

Benzer bir akıl yürütme bizi şunu söylemeye götürecektir: gerçek heteroseksüellik ancak bir erkek bir kadını ya da bir kadın bir erkeği arzuladığında ve [onun] imgelemi [*imaginaries*] kendi toplumsal cinsiyetinin imgesini asla ve herhangi bir şekilde işin içerisine katmadığında olur. Bu tamamen mümkündür! Ve üstelik, heteroseksüel toplumun imgelemi [*imaginary*] tarafından da gerçekleştirilmiştir de; çünkü eşcinsel muhayyile bu toplum tarafından uyutulmuştur.

Dolayısıyla bizim eşcinselliğimiz ilksel, temel, hayvani ve bedensel olmak yerine heteroseksüel pratiklere ve diktelere bir karşılıktır yalnızca. Bu demektir ki, eşcinselliğimiz hazımsızlıktan ıstırap çekmektedir. Bir yandan, bizi dünyaya getiren o sevgili normal insanlar kendi eşcinsel libidolarını gizlediklerinden, rastlantısal olarak seçeceğimiz her on kişiden dokuzunun, var oluşu bile bilinçli olmayacaktır (Şunu iyi biliyoruz: insan türü içerisinde her iki adamdan biri kadın ve öbür adamın yarısı da kadın. Her iki adamdan biri kadın ve öbürü kendisinin gey olduğunu bilmiyor). Ve de eşcinselliğin ancak heteroseksüellik [olarak var] olabileceği, veya hiç olmayacağı, çılgın bir durumun içerisinde buluyoruz kendimizi.

Temel herhangi bir düzlemde eşcinsel olmadığımız için artık ken-

Il utancımızı yüksek sesle bağırmaktan vazgeçmenin zamanı geldi. "*Hepiniz eşcinselsiniz!*" diye bağırmamız gerekiyor herkese. Ve bunu bu süreç içerisinde histerik olma pahasına yapmalıyız. Ve eşcinsellik, eşcinsellik olarak yaşanmadan gerçek anlamda bir biseksüelliğin olamayacağı artık kanıtlanmıştır. Bunun için de devrimci eylemlerimiz, sessiz çoğunluğun anti-eşcinsel paranoyasının altına eşcinsellik tohumları yerleştirmek olmalı. Eğer arzu genellikle kadınlarla bağlantı kuran adamların arasında dolaşmaya başlarsa, [bu kişiler] kaçınılmaz olarak bizden çok daha fazla eşcinsel olacaklardır, çünkü kadın, aralarındaki hayalet ve bilinmez bir beden olamayacaktır.

Aynı şekilde, biz geylerin de, öteki cinsiyetin – sürgüne yollandıktan sonra – sodomi tiyatrosunda tekrar tekrar ortaya çıkmaktan vazgeçeceği bir tür eşcinsel eşcinselliği deneyimlememiz gerekiyor. Aksi halde, olmayı reddettiğimiz fantazmatik heteroseksüeller olmuşuz demektir/oluruz.

Ben ancak eril [*masculine*] olduğum zaman bir adamla sevişmek isterim. Ancak dişil [*feminine*] olduğum zaman bir kadınla sevişmek isterim. Bütün mastürbasyonlarımın sırrı budur (çünkü bütün insanlık beni istese de yine de onları kendimle aldatmaya devam edeceğim).

Ne zaman ki bir kadın – lezbiyen olmayan bir kadın– fallusu hayal veya ikame etmeden başka bir kadınla sevişecek, ne zaman ki bir erkek –gey olmayan bir erkek– bir vajina deliğini titreyerek düşleyip yerine bir kıçı ikame etmeden başka bir erkekle sevişecek, işte eşcinsellik o zaman başlamış olacak. O andan sonra eşcinsellik biseksüelliğin içerisinde kandırmaca olmadan, yanlışlar olmadan, aldanma olmadan eriyebilecek. Kendimizi, aslında bizim de olmayan ve taklit ettiğimiz bir cinsiyetten arındırdığımızda, ve bunu bir anlık özgün (bedenin yalnızca işler bir kavram olmadığına yemin ettiği) bir eşcinsellikle yaptığımızda, işte o zaman, muğlak olan muğlaklığını yitirecek.

O zaman hepimiz tek bir cinsiyete ait olabiliriz ve kendimizi ötekiyle aynı bilinçte, aynı yoğunlukta ve bütün olası bağlara izin veren bir eşzamanlılıkta bulabiliriz. İşte o zaman eşcinsellik ve heterosek-

süellik birbirlerinin polisi olmaktan çıkacaklar. Orgazm ve orgazma çıkan yol da, –aynen ölüm tehdidi daimiyken olduğu gibi– sonunda neşeli bir ölüm riskine dönüşecek. Cinsellik dünyayı dehşete düşürmeyecek, tersine *tahrik edecek*.

## 10.

Beden ilerlemeye asla inanmadı. Onun dini bugündür, gelecek değil.
*Octavio Paz*

İktidarı ele geçirmeye çalışmak bir çıkmaz. İktidarı yok etmeye çalışmanın ise daha da büyük, ayartıcı cazibesi var – özellikle de iktidarın o özel biçimini, kendi üzerinde iktidar kurmayı sırtımızdan atmayı ihmal ettiğimiz noktada. Soru şu: Kendimize uyguladığımız kuvvetle [*strength*] kendimizi silahlandırmadan, ötekinin üzerimizdeki faal ya da hayali [*imaginary*] iktidarını nasıl yıkabiliriz? Şunu düşünelim: iktidar ancak iki kişinin olduğu yerde vardır. Peki kendimiz üzerinde nasıl kuvvet uygulamalıyız ki bu, diğerlerinin üzerlerine kendi sessizliğini, kendi kayıtsızlığını ve kendi sükûnetini sıçratan bir iktidara dönüşmesin?

İktidarı reddettikleri görünümü veren kişilerin kullandığından daha berbat, daha sihirli-görünen bir iktidar yoktur. Bunlar, –yalıtılmış da olsalar– hâlâ iktidar varlıkları olmayı sürdüren kişilerdir. Toplumsal bir varlık için iktidarı yıkmayı istemekten daha berbat, daha çözülemez bir çelişki yoktur. Burası [iktidar] yılan yuvasına benzer: her yılanın bir diğerinin kuyruğunu ısırdığı, hem ısıran hem ısırılan olduğumuz o yere. Bir çeşit kapasite kaldığı, az biraz potansiyel olduğu sürece iktidar, temel bir enerji birimi, kapımızda demektir. Bu rekabet toplumu bu şekilde kaldığı, etrafımızı çevrelediği ve içimize girerek bizi döllediği sürece iktidara mahkûmuz; gücün ya da güçsüzlüğün eşitliği bir illüzyondan ya da basit bir mucizeden ibaret olduğu sürece. Bu eşitlik, eşcinsel eşcinselliğin ütopik yeridir; orada bütün iktidar ilişkileri eşitlenmiştir ve arzu iki sayı arasında bir matematiksel eşitliğe benzer.

İktidar, zorunluluğun yıkıntıları üzerine dayanır. Devrimci makine yoluna çıktığında altın buzağı* şunu diyebilir: "*Benim gücüm altının parlaklığını yaymak, güç dağıtmak değil.*" Devrimci makineyi ateşlemek için sorunun ortadan kalktığını düşünen bilirkişiler gibi hareket etmemeliyiz.

İktidar yıkılabilecek bir şey değildir: bu bizim imkânlarımız dışarısındadır. Ama yapabileceğimiz bir şey var; o da nasıl çalıştığını anlayıp onun çalışmasını aksatmak için elimizden geleni yapmak. Aksatmak için yapacağımız her şeyin, örneğin, iktidarı sansürlemek yerine onu görmezden gelmenin, (iktidar) güçlerin(in) genel kafa karışıklıklarını arttırmaya yönelik çalışmanın, oyunun kurallarını sınırlarına itmenin, bunların hepsinin – bunlar karanlıkta vuku bulsa da – her zaman bir iktidar oyunu olmaya devam edeceğini unutmamamız gerekiyor. Tüm insanlar arasında ortaya çıkması arzulanan güçsüzlük değil bunlar. Ayrıca, bu noktada, hislerin iktidarın anlamını söküp atması en iyisi olurdu. O zaman sadece inleyip çığlık atacağız, güleceğiz ve dans edeceğiz, gürültü ve müzik olacak.

Hem diyalektik materyalizmin hem de psikanalizin malzemesi beden-olmayandır. Bedenin geri döndürülmesi için olan bütün mücadeleler beden-olmayanla o kadar kirlenmiş durumda ki bedenden bahsettikleri zaman bile aslında bedenin sürgüne gönderilmesini vurguluyorlar. Konuşmanın içeriğinin evrenimizin tek kabı [*container*] olduğunu unutuyoruz.

"*Sözlerin gücü ya da tenlerin hareketi*," diye yazıyor günümüz Fransa'sının en bilinen şairi. Zeki veya anlaşılmaz kelimeler tenlerden bahsediyor. Ama tenler anlaşılamayacak, açıklanamayacak bir tiranlığa boyun eğmeye devam ediyorlar. Adına arzu dediğimiz bu tiranlık kutsal kabul ediliyor ve gücünü bilinç-dışının boşluklarından alıyor. Arzu Tanrı haline gelmiş durumda, ama kapitalist aygıt [*apparatus*] ve aile tarihi tarafından kurulduğu biçimde, kör ve mekânik olarak kaldı.

* Eski Ahit'in çıkış bölümde anlatılan, Harun'un, Musa Sina Dağı'na çıktığı zaman, onun yokluğunda yaptığı altın buzağı. İsraillilerin Musa'nın dönüşünden emin olmadıkları için, İsrail'in tanrısı yerine geçsin diye Harun'dan bir put istedikleri ama Harun'un bunun yerine kendilerine altın buzağıyı verdiği anlatılır. (ç.n.)

Ne zaman tenlerin hareketiyle sözlerin gücünü kırabilir hale geleceğiz? Arzuyu evcilleştiren eski ev aletlerini sınıflandırıp saymayacağız: arzunun dikiş makinesi, arzunun buzdolapları, arzunun pres makinaları, kağıt kesicileri, perçin çivileri, öğütme makineleri ve arzunun pullukları, arzunun ütüleri, freze tezgahları ve merdaneli değirmenleri. Bunların hepsi, içimizde çıngıraklı yılan gibi tıslamaya ve şıkırdamaya devam edecekler, ta ki "*Ben özgürüm! Yalnızca istediğim şeyi arzuluyorum!*" diye bağırana kadar. Benim istediğim şey devrim ve neşe üreten bütün bedenleri arzulamak.

## 11.

Freud ve Marx fena değiller, ama biz motosikletleri tercih ediyoruz.
*Aubervilliers Gençliğinin Bülteni, sayı 2, Ekim 1972*

Kime konuşuyorum burada? Devrimden konuşan ama devrim yapmayan herkese. Demek ki kendime de. Benim söylemim fallik tabii ki, açık ve kadim gramere dayandığı ölçüde daha da öyle. Muazzam sessizlikleri getiren kısa histerik kakırdamaların dışında, bütün yazı yazma eylemleri zırvadır. Artaud bize böyle söylemiş. Ve bunu söylerken de kendi bokunu diğer binlerce kişinin bokuna eklemiş.

Delilik yazı yazmada görülür hale gelebilir mi? Eğer delilik bütün düzenin bir değillemesi ise, yazı yazmak da bir çeşit delilik olabilir mi? İletişim kuran yazı-yazma-faaliyeti (ve bu bir meta haline geliyor) deliliğe yakınsayabildiği kadar yakınsıyor, iletişiminin kesileceği korkusuyla, [deliliğin] içine hiçbir zaman girmeden.

Deliliğin aktarılması için mantığa davet edilmesi lazımdır, yani hapse atılması. Bunu yapmayan kendisini dünyada yalnız başına bulur, kendi hücresine kapatılmış bir halde. Bunda başarılı olan ise deliliği –kelimelerin artık evlerinde olmadıkları o büyük bütünsel endişeyi– kendine ikram eden ve ona sorgusuz sualsiz uzanan bir ideologdur. Kendini riyakâr bir şekilde travesti olarak göstermeye çalışan bir aynasızdır o. Düşüncesi, üniformasının pantolonunun al-

tına gizlenmiş bir jartiyer takar. İşte arzu üzerine söyleşenler böyle adamlardır. İşte böylece söylemin ardına saklanmış, taşkınlık yapıp hadlerini aşarlar. Çünkü Batıda hiçbir eylem yoktur ki söylem tarafından öncelenmiş olmasın. Ben o aynasızlardan biriyim ve o jartiyerler beni gerçekten heyecanlandırıyor ve tahrik ediyor. Ama buna rağmen fetişlere ihtiyaç duymayacağımız bir günü hayal ediyorum.

## 12.

Bana bunun ne hakkında olduğunu hatırlatabilir misiniz? Beni kandırmaya çalışmanızın bir faydası olmaz. Benim iyi bir hafızam vardır. Anında anlarım. Ne diyordum?

*Roland Dubillard*

Ormanında yalnız başına yaşayan çirkin bir dev hayatını ziyaretçilerini sevişmeye zorlayacak makineler yapmakla geçirmiş: çıkrıklı, zincirli, saatli makineler, tasmalar, deri tozluklar, metal göğüslükler, salınan, [sarkaç gibi] sallanan veya dönen dildolar. Bir gün yolunu kaybetmiş birkaç ergen çocuk –altı, yedi erkek kardeş– çirkin devin evine girerler.

Kimseler bilmedi: Bu kapanlar mı oğlanları kıstırmıştı, yoksa oğlanlar mı kendilerini kapatacak kadar meraklıydı? Her halükarda ikişer ikişer birbirlerinin içerisine gömülmüş bir şekilde, zamanın sonuna kadar boşalmaya mahkûm edildiler. Elektriği olmayan bir fabrikanın makineleri, bir cesedin köleleri oldular. Çünkü bilmiyorlardı ki dev, evinin çatı-arasında ölmüş bir halde yatıyordu.

Çeviri: Ayça Simit

# Gey Bir Komünizme Doğru*

**Mario Mieli**

*Bir gün boyunca elbise giymek, bir ömür boyunca takım elbise giymekten daha öğreticidir.*[1]

Ama bir erkek hiç de rahat olmayan "kadınsı" bir kıyafet giymekten de haz alabilir. Eşcinsel bir erkek için yüksek topuklar, jartiyer askıları veya saten bir külot giymek, ağır makyaj yapmak heyecan verici olabilir veya hayli kafa yapabilir. Bir kez daha, biz eşcinsellere ve özellikle de translara "kadın-nesne" gibi giyindikleri için saldıran şu feministler, gey mizahını, transseksüel estetiği, çılgın *queen*'lerin çılgınlığını küçük görmektedir. Onların yeni ahlakı, aslında eski eşcinsel-karşıtı ahlaktır, ideolojik bir feminizmle doldurulmuş modern kategorilerle yeni bir cila atılmış bu eski ahlak. Bu tür bir feminizm ideolojiktir çünkü eşcinsel-karşıtı tabuyu, eşcinsellikten duyulan korkuyu ve Normu –ortadan kaldırmaktansa– onu ıslah etme niyetini gizlemeye yarar.

[...]

Eros'un özgürleş(tiril)mesi mücadelesi, bugün, birçok başka şeyin yanı sıra, müsamahakar bir toplum tarafından özgürleştirilmiş ve satışa sunulmak üzere paketlenmiş bir cinselliğin reddi anlamına gelmektedir, cinselliğin tüketilmesinin reddi.

---

*Mario Mieli'nin "Towards a Gay Communism" başlıklı metninden seçilerek çevrilmiştir: http://libcom.org/library/gay-communism-mario-mieli. Başlıkta geçen "gay" sözcüğü hem eşcinselliğe hem de sözcüğün İngilizce'deki diğer anlamı olan neşeliliğe vurgu yapmaktadır; başka bir ifadeyle, başlık şöyle de düşünülebilir: "Neşeli Bir Komünizme Doğru". (ç.n.)

[...]

[Genel olarak] sol –ve hepsinden öte İtalyan Komünist Partisi– ama onunla birlikte kendilerini devrimci olarak tanımlayan diğer örgütlenmeler, eşcinsellere karşı "korumacı" bir tavır benimsemekte bile yavaştılar. Uzun bir süre, sert ve erkeksi, üretken (ve aynı zamanda apaçıkça üremeyi gerçekleştiren) işçiyi yücelterek eşcinselliği olumsuzladılar ve bastırdılar. Eşcinselleri burjuva toplumundaki bozulmanın ve çöküşün ifadesi olarak tanımlayarak onları alay konusu ettiler [...] Devrimin grotesk bir biçimde bağnaz ve baskıcı (kurbana ve cehennem-vari proleter aile modeline dayalı) bir imgesini; erkekliğin (üretici-üreme işlevli emeğe ve kaba militer şiddete dayalı) bir karikatürünü ileri sürdüler; ve eşcinselleri toplama kamplarında veya "yeniden eğitim merkezlerinde" tasfiye eden Küba veya Çin gibi sosyalist addedilmiş ülkeleri örnek verdiler. Dolayısıyla eşcinsellerin "kurtuluş" olarak yalnızca sistemin kendisini görmeleri pek az şaşırtıcıdır.

[...]

Genel bir kural olarak, şöyle yanıtlardım: Sevgili yoldaş, birisi eşcinsel arzunun baskılanmışlığını sorguladığında kızıyor musun? Ve beni arzulamak, benimle aşk yapmak, benim bedenimle kendininki arasında fiziksel bir iletişimden haz almak özgürlüğün yokken, benimle bir cinsel ilişki ihtimalini yok sayarken sakın şöyle söyleme: "Kendi aranızda nasıl istiyorsanız öyle davranabilirsiniz ama bana karışmayın." Sen özgür değilken ben nasıl özgür olabilirim? Devrimci özgürlük bireysel değil fakat karşılıklıdır: benim eşcinselliğim senin eşcinselliğindir.

[...]

Kanadığında kendisini bir yara olarak duyumsayan kadın, –kocasının daha çok hoşuna gittiği için– bir çiçek olarak düşleyene göre, kendisi hakkında daha fazla şey bilmektedir. Yalan, yalnızca, bir çeşit "doğa" olduğu –üstelik tam da bu "doğa" hoşgörüldüğü veya adapte edildiği halde– iddiasında yatmaz; üstüne üstlük, uygarlık içinde doğa[2] sayılan, tam da özü itibariyle tüm doğalardan en

uzak olandır [...]. İçgüdüye seslenen kadınsılık, tam da her kadının (eril bir) şiddet uygulayarak kendini olmaya zorladığı şeydir: bir kadın-adam [*she-man*].[3]

Çeviri: Sibel Yardımcı

## Notlar

1. Larry Mitchell, The Faggots and Their Friends (yayınlanmamış), New York, 1975, aktaran Mieli, "Towards a Gay Communism".
2. A.g.e.
3. "she-man" için Adorno'ya atıfla (Minima Moralia, Londra, 1974, s. 95).

# Şen Bilim*

## Michel Foucault ile Söyleşi

Le Bitoux: *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin tüm kitaplarınız içinde en yanlış anlaşılan kitabınız olduğunu düşünmenizin sebebi nedir?

Foucault: (uzun bir sessizlik) Bir kitabın anlaşılıp anlaşılmadığını söylemek zor. Çünkü ne de olsa, belki kitabı yanlış anlayan kişi onu yazan kişidir. Çünkü onu anlamış veya yanlış anlamış kişi, okuyucu olmayacaktır. Ben bir yazarın, kitabı hakkındaki yasayı kendisinin koyması gerektiğini düşünmüyorum. Yine de kitabımın bazı okuyucular tarafından alımlanışına şaşırdığımı söyleyebilirim. Çünkü bana aşırı kullanılmış, fazlaca belirlenmiş, eskimiş kavramların bazılarını – "baskı" gibi – tekrar ele almanın mümkün olduğu bir duruma ulaştık, bu durumun ne anlama geldiğini görmemiz gerekiyor gibi gelmişti. Her

---

* Jean Le Bitoux'nun Michel Foucault ile gerçekleştirdiği bu röportaj Türkçeye, İngilizce çevirisinden tercüme edilmiştir. Söz konusu çevirinin künyesi şöyle: "The Gay Science", çev. Nicolae Morar ve Daniel W. Smith, *Critical Enquiry*, 37(3), 2011, 385-403.
Köşeli parantez içinde verilen Fransızca sözcükler, İngilizce çeviride de aynı şekilde verilmiş bulunanlardır. İngilizce sözcükleri ise anlam farklarını verebilmek için ek olarak okuyucuya sunmayı biz tercih ettik.
Nietzsche'ye [*The Gay Science* (1882/1887), New York: Vantage Books, 1974] yapılan doğrudan atıf dışında, buradaki söz oyununa da dikkat çekmek gerekiyor. İngilizce karşılıkta "şen" anlamına gelen "gay" sözcüğü, Türkçede mümkün olmayacak bir şekilde, eşcinsel anlamına gelen *gay*'e de tekabül ediyor. Burada aynı zamanda Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle, cinselliğin (ve paralelinde eşcinselliğin) modernliteyle birlikte bilimsel dikkatin konusu haline gelmesine de bir gönderme var. (e.n.)

şeyden önce, bu kavramların, –her ne kadar son yirmi yılda biçimi değişen bir dövüş [*combat*] ya da tartışma kapsamında dahi olsa– şu an, bu yeni durumda nasıl işler hale getirilebileceğini görmemiz gerekiyor diye düşünmüştüm.

Sanırım artık her şey yerli yerine oturdu ve, nasıl diyeyim, bu ilk baştaki şaşkınlık geçti. Bununla beraber, bu şaşkınlık izlenimi, belki de benim önceki pozisyonlarımın basitliğinden (gülüyor) ve beni, nerede ve ne şekilde olurlarsa olsunlar, her türlü baskı biçimlerine karşı mücadelenin "izci-vari" bir kavramlaştırmasıyla ilişkilendirmenin kolaylığından kaynaklanıyordu. Bu noktada, sanırım bana atfedilen ya da başkalarına ait pozisyonlarda ufak bir kayma oldu.

[...]

Le Bitoux: Sizce 19. yüzyıl burjuva aile cinselliğinde mastürbasyon neden ensestten bile daha büyük bir tabu?

Foucault: Mastürbasyon bence kilit noktayı oluşturuyor. Çünkü çocuğun cinsellikle bir yasak ilişkisi kurmasını başlatan şey kesinlikle mastürbasyonun yasaklanması. Yasaklanan şey, mastürbasyon yani vücudun bu anlık hazzı, çocuğun kendi vücudundan ürettiği bu haz olduğu için, çocuk vücudunu da, hazzını da bu yasağın gölgesinde yaşıyor.

İkinci olarak, mastürbasyon önemli bir yasak olduğu kadar, tarihte cinselliğe dair –tam anlamıyla– bilginin [*savoir*] inşa edilmesine de temel oluşturuyor. Çünkü 15. ile 16. yüzyıllar arasındaki döneme kadar ne olduğuna bakarsak, insanlara arzularının sorulduğunu, bu arzuları itiraf etmelerinin beklendiğini görüyoruz. Bu pratikler her zaman kişinin ilişkilerini ilgilendiriyordu. Yani bir bakıma cinsellikle hukuk [*juridical*] açısından ilgileniliyordu. Evlilikte eşine olan görevlerini yerine getiriyor musun? Karına sadık mısın? Onunla doğal haklara uygun bir şekilde sevişiyor musun? Başka bir kadın ya da adamla sevişiyor musun? Uç durumda, partnerin bir hayvan olabilir mi? Dolayısıyla cinsellik hakkında ilişkilere odaklı bir yargı [*jurisdiction*]. Bu ilişkisel yargı niyetlerle, arzularla ya da şehvet denilen şeyle değil, reel pratiklerle ilgileniyordu.

16. yüzyılda büyük pedagoji reformuyla, veya çocukluğun kolonizasyonu – daha doğrusu, bireylerin hayatında çocukluğun özel kronolojik bir kategori olarak ayrılması – ile eş zamanlı olarak görünürlük kazanan; günah çıkarma kılavuzlarında, "vicdanın denetimi" üzerine risalelerde ortaya çıkmaya başlayan temel bir problem var. Bu problem şudur: arzu her şeyden önce ve öte seninle ilgili değil midir? Artık günah çıkarma rehberlerinde temel sorunun "Karına sadık mısın?" ya da "Eşin dışında başka bir kadını görüyor musun?" olmadığını görmek ilginç. İlk soru "Ara sıra kendine dokunuyor musun?" olmaya başlıyor. Burada [artık] birincil olan kişinin kendisiyle [*of the self to itself*] ilişkisi.

Bu noktada, bambaşka bir bilgi [*savoir*] gelişecektir. Bu artık, cinsiyetler arasındaki ilişkinin hukuki statüsüne değil; bizzat cinsiyetin mahremiyetine dair bir bilgi [*connaissance*] olacaktır – onun doğumundan, ilk hareketlerinden, ilk izlenimlerinden, ilk kendisiyle olan ilişkisinden itibaren şekillenen bir bilgi. 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başlarında. Bunun sonucunda tamamıyla yeni bir psikoloji doğacaktır; cinsiyetlerin haklarıyla değil, cinselliğin doğasıyla ilgili bir psikoloji. Ve cinsellik kavramının kendisi de tam burada, Hıristiyanlığa özgü itiraf ile tıbbın kesişim noktasında oluşacaktır.

Ve giderek cinsellik şehvetin yerini alacaktır. Şehvet cinsel ilişkilere bağlanıyordu. Cinsellik [ise] kişinin kendi içinde olan bir şey; bir çeşit dinamik, hareket; ilk hazza, yani kişinin kendi vücudundan duyduğu hazza yönelen daimi bir dürtü olarak ele alınıyor. Bu nedenle mastürbasyon, cinselliğin yasaklanmasının, ve tarihsel olarak sorunsallaştırılmasının ilk şekli olduğu için, Batı'da stratejik olarak çok önemli bir konum işgal ediyor. Bu yüzden mastürbasyona çok önem atfediyorum. Hemen hemen aynı dönemde, 16. – 17. yüzyıllarda, mastürbasyonun nasıl hem Katolikler hem de Protestanlar için temel bir problem haline geldiğini görmek ilginç. Mastürbasyon hastalığının yayılmasıyla insanoğlunun sonunun geleceğine dair o meşhur mitin tantanalı bir şekilde dile dökülmesiyle, 18. yüzyılda çocuk mastürbasyonuna karşı büyük kampanyalar düzenlenecek.

Çok ilginç bir şekilde, mastürbasyon neredeyse önceki nesillerin hiç bilmediği yeni bir salgın olarak görülüyor.

Dolayısıyla, aslında benim hipotezim, bir yandan şu: yeni olan, mastürbasyonun bir problem haline gelmesi. Ama bu yenilik bir bakıma yerinden edildi; [çünkü] yeni olan mastürbasyonun problem haline gelmesiyken, insanlar mastürbasyonun yeni bir şey olduğunu iddia ettiler. Öte yandan, şunu da eklememiz gerektiğini düşünüyorum: ebeveynler ve çocuklar arasında geçebilecek tüm gözetim, ilgi ve endişe oyunları, tüm pedagoji pratiği, bu tek başına alınan hazza, kişinin kendinden aldığı bedensel hazlara odaklanmaya başladı. Çocuğun bedeni ebeveynler için, ve dolayısıyla çocuk için, bir mesele [*enjeu*] haline geldi. Birden, mastürbasyon şiddetlendi, pratikte olmasa bile, önemi itibariyle. Mastürbasyon yapmak ya da yapmamak gittikçe daha önemli hale geldi.

Le Bitoux: [Öyleyse mastürbasyon] Bir referans noktası haline geldi.

Foucault: Bir referans noktası ve ebeveynler ile çocuklar arasında bir mesele haline geldi. Ve ebeveynlerinin burunlarının dibinde mastürbasyon yapmak, çocuk için önceden hiç neden olmadığı psikolojik sonuçlara neden olur gibi görünen, çok önemli bir davranış halini aldı. Hakikaten, 18. yüzyılda mastürbasyonun özgün bir üretiminin, mastürbasyonun özgün bir bulunuşunun gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Le Bitoux: Yani, homoseksüellik tıbbi bilginin ilk buluşu değil.

Foucault: Hayır, ilk buluş mastürbasyondu, önceden var olan cinsel arzu ve cinsiyetler arası ilişkiye karşı cinselliğin yeni gerçekliğini ayırmaya bağlanan bir buluş.

Le Bitoux: Belki sorularımı daha farklı bir sırada sorabilirim. Şimdiki soru eşcinselleri ilgilendiriyor. Sizce, neden eşcinsellerin şefkat göstermekten ve mutluluklarını ifade etmekten duydukları haz, bu haz hakkında konuşmaktan ya da anal seks eyleminin kendisinden toplumsal olarak daha kabul edilemez oluyor?

Foucault: Güzel, bence bu önemli bir soru. Söyleyeceğimin doğ-

ru olduğundan emin değilim. Benim izlenimim, bu pratiğin – eşcinsel pratik ya da anal seks pratiği – genel olarak kabul edildiği yönünde. Öncelikle, insanlar hazzı hoş görebilirler, ama mutluluğu kabul edemezler. Pratiği kabul ediyorlar, bu gözlemlenebilir bir olgu [*fait de constatation*] çünkü anal seks pratiği sadece eşcinsel bir eylem değil, aynı zamanda heteroseksüel bir eylem.

İkinci olarak, aslında Hıristiyan medeniyeti ne kadar katı ve püriten olsa da, bu katılık, işleyebilmesinin koşulu olan belirli bir hoşgörü olmadan gerçekleşemezdi: Aynı suçluluğun ceza sisteminin çalışmasında gerekli olması gibi, aynı cezalandırılmayan suçların diğer suçların cezalandırılmasına olanak tanıması gibi. Eğer tüm suçlar cezalandırılsaydı, sistem işleyemezdi (gülüyor). Kısacası, yasadışılık yasanın işlemesinin bir parçası. Dolayısıyla, yasaklanmış pratikler, onları yasaklayan kanunun işleyebilirliğinin bir parçası. Bu nedenle ahlaki normları tanımayan [*licentious*] pratikler hoşgörüyle karşılanıyor, hatta kabul ediliyor.

Hazlara izin veriliyor. İzin veriliyor diyorum çünkü bizim toplumumuz gibi toplumlarda, en azından son birkaç yıl içerisinde, haz ekonomisinin genişlemesi gibi bir durum olup olmadığından merak ediyorum. Şunu söylüyorum, sadece tüm arzulara değil, tüm pratiklere de müsaade eden toplumlar, bütün hazlara müsaade etmeyebiliyor. Hazzın, hazların, görünür kılındığında kabul edilemez [*scandalous*] hale gelen belirli bir niteliği, belirli bir toplamı var. Bu durum, vazgeçilmez gibi görünen, fakat aslında kısmen önemli olan bu yeni haz ekonomisinde çok daha belirgin bir hal alıyor. Ne de olsa, hazlar da gençlik gibi yavaş yavaş soluyor. "Eğer bu onların hazzıysa, bundan tat alabilmeliler. Bu onları çok ileriye götürmeyecek; biliyoruz ki yeterince acı ve ıstırap çekecekler ve tadına vardıkları bu hazzın hesabını verecekler; yalnızlıklarıyla, ayrılıklarıyla, kavgalarıyla, kinleriyle, kıskançlıklarıyla ve daha birçok şekilde." Hazzın hesabının verileceğini biliyorlar, ve dolayısıyla bu haz onları rahatsız etmiyor.

Ama mutluluk? Kim mutluluğun sadece kökten bir mutsuzlukla elde edilebileceğini söylüyor? İşte hazzın ödeşmeye dayalı [*com-*

*pensated*] ekonomisini yok eden ve kabul edilemez olan şey budur. Çünkü diğerlerine yasaklanmış olanı açıkça yaptıklarında ve bundan haz aldıklarında, üstüne üstlük, bu hazlar ve formlar için bir bedel ödemediklerinde, bu yasaklanmış pratikler geri tepmediğinde, her şey paramparça olur.

Le Bitoux: Eğer kendi kendilerini bile cezalandırmazlarsa?

Foucault: Eğer kendi kendilerini bile cezalandırmazlarsa. Ve bu nedenle, son kertede iki eşcinselin, hayır, aynı yatakta yatmak üzere uzaklaşan iki erkeğin, hoş görüldüğüne inanıyorum. Ama eğer bir sonraki gün yüzlerinde bir gülümsemeyle kalkarlarsa, eğer el ele tutuşup birbirlerini şefkatle öperlerse ve böylece mutluluklarını teyit ederlerse, kimse onları affetmez. Katlanılmaz olan hazzın peşinde oradan ayrılmaları değil, mutlu bir şekilde uyanmalarıdır.

Le Bitoux: Anal seks hakkında konuşmalıyız. Hoşgörü söylem düzeyinde konumlanır. Fakat mutluluğun kelimeleri yoktur; dolayısıyla tartışma konusu edilemez. Gerçekleşivermiş bir olay manipüle edilemez. Söylemek ve adlandırmak yetersiz hale gelir. Olgu kendisinden yayılır, bu nedenle de dışlanır.

Foucault: Kesinlikle haklısın. Çünkü ne de olsa arzu, ya da herhangi bir pratik, her zaman açıklanabilir. Her zaman ebeveynlerinin anal seks yaptığını gören bir homo olacaktır ve bu nedenle, [onun da] pratiği açıklanabilir hale gelecektir. Ama ya mutluluğu?

Le Bitoux: Bu durum bahsettiğimiz problemlere neden oluyor...

Foucault: İkisi [iki kişi] arasında haz yaşanabilirdi. Haz, evet, eğer ardından ıstırap geldiğini biliyorsak. [Sodomist] Eylem durumunda hazzı yere indiren bir hayalet var. Ama ya mutluluğun ardında? Açıklayıcı güçlerimize artık bir söz kalmıyor ve kabul edilemez olan da bu. Mutluluğun ardından gelen bir ıstırap yok; ona musallat olan bir hayalet yok.

[...]

Le Bitoux: Eşcinsellerin imgeleminde, aralarında bazılarının ka-

dınsılığa karşı bir ilgisinin olduğu ya da kadınsılıkla özdeşleştiği gözlemlenebiliyor. Erkek eşcinselliğinde bir "kadın-oluş" var mı?

Foucault: (gülüyor) Yani, eğer sorun olmayacaksa, "kadın-oluş" ifadesini bir kenara bırakalım. Bu yine çok önemli bir konu.

Le Bitoux: Sadece eşcinsellerin imgelemi hakkında değil; bu özdeşleşme, bu kadınsılığa, hatta transvestizme yönelim hakkında da konuşmak istiyorum.

Foucault: Evet ama bu inanılmaz derecede karmaşık [bir sorun]. Açık seçik görebildiğimi söyleyemem. Bununla birlikte bir şey kesin. O da şu: tarihsel olarak eşcinsel pratiklerin, en azından yüzeyde göründükleri ölçüde, ne olduklarına bakıldığında, kadınsılığa, en azından bazı kadınsılıklara yapılan referansın çok kuvvetli olduğu kesinlikle doğru. Transvestizmin tüm problemi bu; transvestizm tamamen eşcinsellikle ilişkilendirilmedi, ama yine de onun bir parçasıydı.

Üstelik, transvestizmin aslında eşcinsellikten çok heteroseksüellikle ilişkilendirildiğini söyleyebilirim. Mesela, transvestizmin önemli mekânlarından biri ordu – erkek gibi giyinmiş ve ordunun etrafında dolanan kadınlar, orospuluk hayatı süren, kolay veya doymak bilmeyen kadınlar (gülüyor). Yüksek düzeyde monoseksüel kurumlar olan –ordu, manastır gibi– bu topluluklar, transvestizmi heteroseksüellik çerçevesi içinde yarattı. Ne de olsa, Chérubin bir travestiydi, fakat heteroseksüel bir travesti.

Benim ilginç bulduğum şey şu: ne zaman ki eşcinsellik, 19. yüzyılın ikinci yarısında tıbbi– psikiyatrik bir kategori oldu, hemen bir okunabilirlik/anlaşılabilirlik şebekesi [*grid of intelligibility*] üzerinden analiz edildi. Bu hermafroditizmdir.* Eşcinsel nedir, ya da hermafroditizm tanımı altında değilse, tıbba hangi tanımlama altında giriyor? Yani, cinsel ilgisi bir biçimde ikileşen ve kendilerinde bir çeşit ikizlik taşıyan kişiler – ki bu onları aynı anda hem kadın hem

* Foucault'nun hermafrodit Herculine Barbin üzerine çalışması için Önsöz'e bakılabilir. (e.n.)

de erkek yapmaktadır. [Böylece] Psişik hermafroditizm kavramı ortaya atıldı ki, sizin de bildiğiniz gibi, her çeşit analizi (gülüyor) ve hormonal dönüşüme dayalı müdahaleleri doğuran budur..

Bundan sonra tıbbi ve psikiyatrik bilgi aracılığıyla dayatılmak istenen tüm o ele geçirmelerin [İng. *takeover*/Fr. *prises*] ters yüz edildiği çok karmaşık bir oyun söz konusu oldu. Hepimiz hermafrodit miyiz? Tamam o zaman! Doktorun iddia ettiğinden de daha fazla kadın olacağım. Ve kesinlikle gizli bir kadınsılık üzerinden eşcinsellik analizi ile kadın olduğunu beyan eden *queen*'in [*la folle*] meydan okuması arasında tarihsel bir ilişki oldu. Benzer olanın meydan okuması üzerinden bir cevap. Böyle olmamı mı istiyorsunuz? Tamam o zaman, tamamen istediğiniz gibi olacağım, hatta düşündüğünüzden daha da fazla istediğinize benzeyeceğim, o kadar ki, sonunda hepiniz afallayacaksınız [*au point que tu vas en rester finalement sur le cul*] (gülüyor).

Le Bitoux: Bu durum, Marcus Hirschfeld'in üçüncü cinsiyet teorisinde ve kromozom hataları ve genler üzerine yaptığı vurguda açıkça görülüyor – [bu teori] yüzyılın başında gelişen ilk eşcinsel hareketin cevabını hayli kısıtlı hale getirdi. Bir açıdan amaçsızca gezinen [*identité errante*] bu kimlik, hızlı bir şekilde reküperasyona teslim oldu [*a vite preté le flanc a la recupération*].

Foucault: Kesinlikle. Ve işte bu noktada tüm oyunların karmaşıklığını da görüyoruz; doktorlar "ama onlar hermafrodit, ve o yüzden dejenereler" diyor ve eşcinsel hareket karşılık veriyor: "siz bizi cinsiyetlerin bir karışımı olarak gördüğünüze göre, aslında bizim kendimize has bir cinselliğimiz var. Biz ya aynı anda iki cinsiyete sahibiz ya da iki cinsiyetten oluşan üçüncü bir cinsiyete"

Le Bitoux: Yani eşcinseller kendilerini travestileştiriyorlar [*se travestir*].

Foucault: Yani eşcinseller travesti oluyorlar. Ve bunun hakkında doktorlar "tamam, üçüncü bir cinsiyet, ama göreceksiniz, iyi bir hormonal tedaviyle düzeltilebilen bir cinsiyet" diyor. Buna karşı *queen*'ler [*les folles*] "biz sizin hormonlarınızı istemiyoruz. Ya da iste-

sek bile, bu kendimizi gerçekten kadına dönüştürmek için olur. Biz kadınların hormonlarını istiyoruz" diye yanıt veriyor. Kısacası, stratejik açıdan analiz edilebilecek koca bir hareket dizisi görüyoruz.

Le Bitoux: Ve her biri, diğerine atıf yapıyor.

Foucault: Kesinlikle.

Le Bitoux: Bir kimliğin olumsuzlanmasını ya da yeni bir kimliği arıyorlar.

Foucault: Evet, birbirine cevap veren ve çok ilginç stratejilerden oluşan bir çeşit zigzag. Bu durum kadınsılığın tekrar tüm muğlaklığıyla eşcinselliğin kalbimde ortaya çıkmasına neden oluyor. Çünkü tıbbın tüm bunlar üzerinde bir hükmü [*prise*] olmasını sağlıyor. Ama, yakın zamanda, bir karşı atak ve strateji geliştirilmesine de imkân verdi. Ve "iyi de, bizimki gibi fallokratik bir kültürde kadınsılık sorusu genel olarak nasıl ele alınır?" denilebilmesini de.

Sonuç olarak, feminist hareketlerle stratejik bir ilişki mümkün hale geliyor. Ve eşcinseller için, "bizim erkeklere yönelik tercihimiz [*gout*] fallokratik kültün farklı bir biçimi değil; daha çok erkek olan bizlerin, kadınsılık sorusunu ortaya atmamız için bir yol. Soruyu bizler için de sorulabilir kılmanın bir yolu" demek. Bu politik olarak oldukça ilginçti.

Amerika Birleşik Devletleri'nde şu an yaşanan, bir çeşit geri dönüş hareketi olarak düşünülebilir, sanki erkeklerin kendileri olmaya devam etmek için erkeksiliğin tüm işaretlerini kullandıkları monoseksüel bir maçoluğa geri döndükleri bir hareket gibi. Sanki kadın ve erkekler arasına tekrar demir bir perde koymuşlar gibi. Sakal tıraşı olmamış bıyıklı eşcinseller bugünün erotize edilen morfolojik eşcinsel tipi oldu. Bu tip en az 35 yaşında, bir beyzbol oyuncusu vücuduna sahip, muazzam bir bıyığı ve her tarafında tüyleri [*du poil partout*] olmalı. Buna motorsiklet şapkası, deri pantolon, ceket, zincir ve daha bir çok şey ekleyin.

Ama sonuçta, bu tipe biraz daha yakından baktığında benim dikkatimi çeken şu: Tüm bu giyinmeler, tüm bu erkeksiliğin cüretkar

teşhiri [*mise en blason*] kesinlikle erkeğin bir erkek olarak yeniden değer kazanmasına tekabül etmiyor. Çünkü tam tersine, görünenin ardında ve bu cüretkar erkeksiliğin altında, erkeği erkek olarak yüceltmeyi içermeyen mazoşist cinsel ilişkiler ya da mazoşist atılganlık biçimleri var. Kesinlikle, hiç. Tam tersine, bedenin böyle kullanımı, cinsiyetsizleştirilmesi, erilliğinin azaltılması olarak tanımlanabilir; Amerikalıların çeşitli uyuşturucular veya araçlarla yaptığı yumrukla becerme ya da diğer sıra dışı haz üretimleri gibi.

[...]

Le Bitoux: Hamamlar birinin kendi bedeni ve ötekilerin bedenleri arasında nasıl bir karşı karşıya gelmeyi temsil ediyor?

Foucault: Oh la la (gülüyor). Bunları konuştuk sanıyorum. Her şeyden önce, insanların şu veya bu cinsel pratiği eleştirme biçimleri beni şaşırtıyor –yalnızca Fransa'da da değil üstelik: Bir erkekle bir ev paylaşmak iyi değildir çünkü bu burjuva bir davranıştır. Kamusal bir tuvalette biriyle gizlice aşk yapmak iyi değildir çünkü bu burjuva gettosunu kabul etmek demektir. Üçüncü olarak, bir hamama giderek isimlerini bile bilmediğin, bir söz bile etmediğin kişilerle yakınlaşmak...

Le Bitoux: Bu da tüketim...

Foucault: Evet tüketim ve dolayısıyla (gülüyor) burjuva dünyası. Tamam. Ama tüm bunlar biraz naif geliyor bana. Tüm bunların, ve tanım gereği geri kalanların yalnızca stratejik bir anlamı var. Mümkün olan en açık şekilde, sevdiğin biriyle –genç bir erkekse genç bir erkek, erkekse erkek, yaşlı bir erkekse yaşlı bir erkek– yaşamak stratejik olarak önemli. Sokakta bir çocukla karşılaştığında, onu öpmek, belki sevişmek, hatta eğer istersen arabanın arka tarafında sevişmek stratejik olarak önemli. Aynı şekilde, kimliğine, yasal statüne, geçmişine, ismine, yüzüne sıkışmadan, hapsolmadan insanlarla buluşabileceğin, diğerlerinin senin için – senin onlar için olduğun gibi – bedenlerinden ibaret olarak orada bulunduğu, hazların en beklenmedik şekillerde bir araya getirildiği ve/ya icat edilebildiği, hamam gibi mekânların önemli olduğunu söylüyorum. Bu gerçekten erotik deneyimlerin önemli bir parçası, ve cinselliğin bu şekilde işlemesi bence politik olarak da önemli.

Heteroseksüeller için böyle mekânların olmaması basitçe üzücü. Neden günün veya gecenin bir yarısında benzer bir şey yapabilmeyi dileyen heteroseksüeller için, hayal edilebilir tüm rahat ve keyifle, konforla ve tüm olanaklarla donatılmış (gülüyor) böyle bir yer bulunması harika bir şey olmasın? Aynı zamanda hem mevcut hem kayıp giden, uçucu [*fleeting*] bedenlerle karşılaşmak? Kendi özneliğini bozacağın [*desubjectivize*], yani, –çok radikal bir şekilde olsun demiyorum, ama yine de o anı sonunda çok önemli yapacak kadar yoğun bir şekilde– tabiiyetten çıkacağın [*desubjugate*] yerler.

Le Bitoux: Birini en çok sabitleyenin, hapsedenin yine kendisi olduğunu düşündüğümüzde, bunun ihlal edici olduğunu bile söyleyebiliriz; hamamlarda, cinsel kimliğin üzerinden, yaşamış olduğun hazlara verilen kodlamalar üzerinden düşündüğünde kendine dair fikrin seni şaşırtır. Anonim bir hamamda, bu fikrin kendisinden de kurtulabiliriz. Aynı durumda olan diğerleriyle birlikte, kendimizle olan ilişkimize dair bir şeyler bulabiliriz. Bu tarz bir anonimlik ihlal edicidir.

Foucault: Kesinlikle. Hazzın yoğunlukları, kendi tabiiyetini reddetmene, bir özne olmaya, kimliğine son vermene bağlı. Kimliksizliğin onaylanmasına benzer bir şey. Sadece kimlik kartını soyunma odasında bıraktığın için değil, mümkün şeylerin, mümkün karşılaşmaların, mümkün yığılmaların, mümkün bağlantıların çokluğu kendin olmayı başaramamak dışında seçenek bırakmadığı için. [Bunun seni] Cinsiyetsizleştirdiğini bile söyleyebiliriz (gülüyor). Bu bağlamda, o an, suyun altından tüm arzuları –hem birinci hem olumlu anlamıyla – geride bırakarak çıkmana neden olacak derecede yoğun bir sualtı dalışını oluşturuyor. Bazen görece tatmin edici cinsel ilişkilerden sonra yaşadığımız iştah ve arayış bile olmadan.

Ve sonuç olarak, nerede olursan ol, hangi şehirde olursan ol, gitmek isteyen herkese her zaman açık bir mahzenin, basitçe ineceğin bir merdivenin (gülüyor) olduğunu bilmek, kısacası arzuladığın hazları, istediğin kadar üretebileceğin muhteşem bir yerin olduğunu bilmek önemli ve gerekli.

Le Bitoux: Bu, cinsel gerilimlerin bir çok hayata zarar verebileceğini de anlamamızı sağlıyor. Böyle mekânlara, böyle bir yenilenme imkânına sahip olmayan heteroseksüellik, bu tarz zorluklara daha da açık olabilir.

Foucault: Yani, sadece karılarına, metreslerine ve bir orospuya sahip olan tüm mutsuz heteroseksüelleri düşünürsek... (gülüyor)

Le Bitoux: O da iyi ihtimalde!

Çeviri: Doğu Durgun

# Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?*

**David. M. Halperin**

Cinsiyetin [*sex*] tarihi yoktur.[1] Bedenin işleyişine gömülmüş, doğal bir olgudur ve böylelikle, tarihin ve kültürün dışında yer alır. Buna karşılık cinsellik, bedenlerin belirli bir yönüne veya niteliğine doğrudan atıf yapmaz. Cinsiyetten farklı olarak, cinsellik kültürel bir üretimdir: insan bedeninin ve onun fizyolojik kapasitelerinin ideolojik bir söylem tarafından *temellük edilmesini* [*appropriation*] içerir.[2] Cinsellik bedensel [*somatic*] bir olgu değil, kültürel bir etkidir. Dolayısıyla, cinselliğin bir tarihi vardır – lakin, (iddia edeceğim üzere) bu çok uzun bir tarih de değildir.

Bunu iddia etmek, elbette ki, –ifademdeki kesinliğe rağmen– malumu ilam değil; tartışmalı, kuşku uyandıracak denli modaya uygun ve, belki de, kuvvetli bir şekilde sezgi karşıtı bir iddiayı ortaya koymaktır. Böyle bir iddianın inandırıcılığı, son dönem Fransız felsefecilerinden Michel Foucault'nun parlak, öncü fakat büyük oranda kuramsal çalışmasına gösterilen itibardan başka, sağlam hiçbir temele dayanmıyor görünebilir.[3] Foucault'ya göre, cinsellik bir şey,

---

* Bu yazı *The Lesbian and Gay Studies Reader*'dan alınmıştır (der. Henry Abelove, Michèle Aina Barale ve David M. Halperin, New York: Roudledge, 1993). Yazının sonunda şöyle bir not vardır:

"Burada atıf yapılan malzemenin önemli bir bölümü, daha önce, biraz farklı şekillerde, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1989) başlıklı derlememdeki aynı başlığı taşıyan makalede; ve *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, der. David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990) kitabına derleyenler tarafından yazılan giriş bölümünde yer almıştır". (e.n.)

doğal bir olgu, insan öznelliğinin ebedi gramerinde sabit ve hareketsiz bir öğe değil, "bir politik teknolojiler bileşiğinin" belirli bir kullanımıyla "bedenlerde, davranışlarda, toplumsal ilişkilerde yarattığı bir etkiler kümesi[dir]."[4] "Cinselliği" diyerek ısrar eder başka bir bölümde Foucault,

> iktidarın kontrol altında tutmaya çalışacağı doğal bir veri ya da bilimin [*knowledge*] yavaş yavaş açımlamaya uğraşacağı karanlık bir alan olarak görmemek gerekir. Cinsellik tarihsel bir tertibata [*dispositif*] verilebilecek bir addır: kavranması güç gizli bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, uzmanlık bilgilerinin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin –bazı majör bilgi ve iktidar stratejileri uyarınca– birbiriyle ilişkilendiği büyük ve yüzeysel bir şebekedir o.[5]

Foucault'nun otoritesinden fazlasına ihtiyaç olduğunu da düşünüyorum. Halihazırda Faucault'nun temel iddialarını desteklemeye ve ilerletmeye bu kadar çabaladığı tarihselci projeyi ileri taşımak adına hem kavramsal hem ampirik birçok çalışmanın yürütülmüş olduğu kesindir.[6] Yine de, Foucault'nun ancak kaba hatlarını –kendisinin de kabul ettiği gibi, biraz alelacele, biraz uygunsuzca[7]– çizebilecek kadar zaman bulabildiği resmi tamamlamak ve cinselliğin, gerçekten de –onun iddia etmiş olduğu gibi– modernliğe özgü bir üretim olduğunu göstermek istiyorsak, daha yapılması gereken çok şey var.

Klasik Antikite'ye dair çalışmalar, bu tarihsel girişim içerisinde özel bir rol oynar. Eski dünyayı modern olandan ayıran zaman diliminin kendisi öyle büyük kültürel dönüşümleri kapsar ki, bunların yol açtığı karşıtlıkların onlara bakmakta olan birini şaşırtmaması mümkün değildir. Klasik Antikite öğrencisi Antik dönem kayıtlarında tümüyle alışılmadık bir dizi değer, davranış ve toplumsal pratikle, hayatın neye benzediğine dair modern mefhumlara meydan okuyan ve bugün anladığımız şekliyle "insan doğası"nın varsayılan evrenselliğini sorgulayan, deneyimi düzenleme ve eklemleme biçimleriyle kaçınılmaz şekilde karşı karşıya kalır. Bu tarihsel mesafe, sadece bizim Antik döneme ait sosyal ve cinsel uzlaşımları [*convention*]

belirli bir keskinlikle görmemize yol açmakla kalmaz, aynı zamanda bizi, –tamamıyla uzlaşıma dayalı ve rastgele karakterdeki– kendi toplumsal ve cinsel deneyimlerimizin ideolojik boyutuna daha açık bir biçimde odaklanmaya da götürür.[8] Cinsel deneyim üzerine halihazırda sorgulanmayan, Antikite çalışmalarının masaya yatırdığı varsayımlardan biri, cinsel davranışın bireyin "cinselliğini" yansıttığı veya ifade ettiği varsayımıdır.

Şimdi bu, bulunması görece zararsız ve sorunsuz, her tür ideolojik içerikten yoksun bir varsayımmış gibi görünebilir, ama bu varsayımda bulunurken esasen zihnimizde olan ne? Bilhassa kendi "cinsellik" kavramımızdan ne anlıyoruz? Kanımca biz, "cinselliğin" insan kişiliğinin pozitif, belirgin ve kurucu bir özelliğine; bireyde cinsel edimlere, arzulara ve zevklere ayrılmış o karakterolojik yere –tüm cinsel ifadelerin kendisinden türediği muayyen bir kaynağa– atıfta bulunduğunu düşünüyoruz. Bu anlamda "cinsellik" yalnızca betimleyici bir terim, bir takım nesnel durumların tarafsız bir temsili veyahut kendimize dair bazı tanıdık olguların basit bir teşhisi değil; daha ziyade, bu "olguların" tertibi, düzeni ve izahının özgün bir yoludur ve bu da, [cinsellik] oldukça fazla kavramsal çalışma icra ediyor demektir.

İlkin, cinsellik kendini psikofiziki insan doğasının genişçe sahasında ayrı, cinsel bir alan olarak tanımlar. İkinci olarak, cinsellik bu alanın, –yakın zamanda cinselliğin belirlediği sahâlârın daha eski taliplilerinden yalnızca birkaçını saymak gerekirse– şehvet [*carnality*], cinsel birleşme/cinsel ilişki peşinde koşma [*venery*], libertenlik [*libertinism*], cinsel güç [*virility*], tutku [*passion*], aşka meyillilik [*amorousness*], erotizm [*eroticism*], mahremlik [*intimacy*], aşk [*love*], şefkatli duygular [*affection*], istek [*appetite*] ve arzu [*desire*] gibi geleneksel olarak onu aşan, kişisel ve toplumsal hayatın diğer yörelerinden kavramsal anlamda yalıtılmasını ve sınırlanmasını sağlar. Son olarak, cinsellik cinsel kimlik üretir: her birimize, (en azından kısmen) özgün cinsel terimlerle tanımlanmış kişisel bir öz, bir tekil cinsel tabiat bahşeder; insanların cinsellikleri düzeyinde bireyleştiğini, birinin diğerinden cinselliği yoluyla farklılaştığını ve, esasen, cinselliklerine istinaden farklı tip ve nitelikte varoluşlara ait olduklarını ima eder.

Bunlar, en azından, halihazırda kavramsallaştırıldığı üzere, bana "cinselliğin" önemli bazı dalları [*ramifications*] gibi görünüyor. [Ben cinselliğin] Temsil ettiği [bu] bakış açısının eskilerin kayıt altına alınmış deneyimlerine yabancı olduğunu iddia edeceğim. Özelde, cinselliğin modern kavramsallaştırmasına içkin görünen, lakin Antik kaynaklarda zar zor yankı bulan iki tema, araştırmamın odak noktasını oluşturacak: varoluşun (yaşamın diğer yörelerine derinlemesine sirayet eden, ama elbette onlardan ayrı ve en az onlardan etkilendiği kadar onları etkileyebilir durumda olan) münferit bir alanı olarak cinselliğin otonomisi ve insan tabiatlarında bireyselleşme ilkesi olarak cinselliğin işlevi. Takip eden bölümlerde, her temayı sırasıyla ele alarak, cinsel deneyimin Antik ve modern çeşitlilikleri arasındaki farklılıkların derecesini belgelemeye deneyeceğim.

İlkin, varoluşun münferit bir alanı olarak cinselliğin otonomisi. Değinmek istediğim esas noktaya halihazırda Robert Padgug, cinselliği tarih içinde kavramsallaştıran, şimdilerde artık bir klasik sayılan makalesinde değinmiş. Padgug iddia ediyor ki,

> [Bugün] "cinsellik" olarak düşündüğümüz [şey], burjuva-öncesi dünyada, birbirine zorunlu olarak bağlı bulunmayan, ya da, eğer bulunacaksa, bizimkinden çok farklı yollarla ilişkilendirilmiş bir grup eylem ve kurumdu. Cinsel birleşme, kan bağı, aile ve cinsiyet [*gender*], [bir araya gelip] cinsellik "alanı" gibi bir şey oluşturmuyordu. Daha ziyade, her cinsel eylem kümesi doğrudan ya da dolaylı olarak ilintilendirilmişti – yani, bizim doğaları gereği politik, ekonomik veya toplumsal olarak görme eğiliminde olduğumuz kurumların ve düşünce kalıplarının bir parçasını oluşturuyordu; ve aralarındaki bağlantılar, cinselliğin bir şey, diğerlerinden ayrılabilir bir şey, özel [*private*] varoluşun ayrı bir alanı olduğu fikrini çapraz kesiyordu[9]

Antik dönemden kanıtlar Padgug'ın iddiasını epeyce destekler. Örneğin, Klasik dönem Atina'sında cinsel ilişki, içsel nitelikleri veya eğilimleri ifade etmekten ziyade, toplumsal aktörleri, Atina devletinin hiyerarşik yapısı içindeki politik konumlarına istinaden, onlara layık görülen yerlere yerleştirmeye yarıyordu. Bu formülasyonu biraz daha detaylandırmama izin verin.

Klasik dönem Atina'sında, yetişkin erkek yurttaşlardan oluşan nispeten küçük bir grup toplumsal iktidarın tekelini neredeyse tümüyle elinde bulundurmaktaydı ve şehir-devletinin sosyal ve politik yaşamı içerisinde net biçimde tanımlanmış bir seçkinler sınıfı oluşturmuştu. Klasik dönem Atina'sının toplumsal peyzajının en baskın özelliği, yurttaşlardan meydana gelen bu üst sosyal grup ile kadınlar, çocuklar, yabancılar ve kölelerden oluşan alt sosyal grup -tümü aynı derecede altta yer almasa da hepsi yurttaşlık haklarından yoksundu– arasındaki statü temelli büyük ayrışmaydı. Cinsel münasebetler sadece bu ayrışmaya riayet etmekle kalmıyor, ona uygun olarak, keskin bir biçimde kutuplara ayrılıyordu.

Atina'ya dair belgelerde cinsel ilişki, iki ya da daha fazla kimsenin müşterek biçimde dahil olduğu karşılıklı bir girişim değil, toplumsal olarak üst seviyede olanın aşağıda olana uyguladığı bir eylem gibi resmediliyordu. Asimetrik bir harekette olması gerektiği gibi, cinsel ilişki –bir kimsenin bedeninin bir diğeri (ve özel olarak fallus tarafından[10]) tarafından penetre edilişi–, iştirakçilerini etkin bir biçimde ayrıştırıyordu ve kökten farklı ve kıyaslanamaz kategorilere ("penetre eden"e karşı "penetre edilen"), üst ve alt toplumsal kategorilerle büsbütün uyumlu kategorilere ayırıyordu. Cinsel penetrasyon tahakküm olarak tematize edilmiş olduğundan, diğerinin içine giren [*insertive*] ve içine alan [*receptive*] cinsel partnerler arasındaki ilişkinin, toplumsal tabakalarda üstün ve aşağı olanlar arasında geçerli ilişkiyle aynı türde olduğu düşünülüyordu.[11] Dolayısıyla, bu iki cinsel rol ister istemez üst tabaka ve alt tabaka toplumsal statülerle eşyapıdaydı; Atinalı yetişkin bir erkek yurttaş *ancak* yasal olarak reşit sayılmayan biriyle (bunlar onun yaşça aşağısında değil, toplumsal ve politik olarak aşağı statülerdeydi) meşru zeminde cinsel ilişkiye girebilirdi: cinsel arzusunun uygun hedefleri, özellikle, her yaştan kadını ve ergenlik çağını geçmiş ama yurttaş olmak için yeterince yaş almamış özgür erkekleri (ben onlara kısaca "oğlanlar" diyeceğim) olduğu kadar, her cinsiyetten yabancı ve köleyi içermekteydi.[12]

Dahası, bir yurttaş ile yasal olarak reşit sayılmayan kişi arasındaki fiziki cinsel eylem öyle biçimlendirilmişti ki, hiyerarşik dü-

zenlemesinin en ufak detaylarında, iki aşığın daha geniş anlamda toplumsal etkileşimini yöneten yapısal eşitsizlik ilişkisini aksettiriyordu. Bir Atinalı'nın yatakta yaptığı, [erkek veya kadın olarak] onu [erkek veya kadın] cinsel partnerinden ayıran statü farklılığı tarafından belirleniyordu; (erkek) yurttaşın karşısındakine üstün prestiji ve otoritesi, kendisine tanınan cinsel öncelikte açığa vuruluyordu – cinsel eylemi başlatma gücünde, bundan zevk alma hakkında ve içine alan taraf olmaktan çok partnerinin içine girecek bir cinsel rol üstlendiğinde. Farklı sosyal aktörler farklı cinsel rollere sahipti: bir cinsel ilişkilenmenin hem üst hem de alt tabakadan mensubunu aynı "cinsellik" altında massetmek, Atinalı gözünde soyguncuyu "aktif suçlu", kurbanını "pasif suçlu" olarak sınıflandırmak ve her ikisinin de aynı suçun partnerleri olarak farksız olduğunu beyan etmek kadar garip olurdu[13] –gerçek hayatta münferit ve farklı sayılan kimlikleri allak bullak etmek anlamına gelirdi. Her cinsel ilişki eylemi, kuşkusuz ki, dahil olan cinsel aktörlerin hakiki, hususi arzusunun bir dışavurumuydu, lakin tam da onların arzuları, ekseriyetle, sadece yurttaş olan ve olmayan arasında, bütün medeni haklarla donatılmış bir kimseyle bu anlamda reşit sayılmayan biri arasında vuku bulan bir faaliyet olarak, sevişmenin halihazırda varolan müşterek kültürel tanımıyla şekillenmişti.

Öyleyse, klasik dönem Atinalılarının "cinselliği" (aynı cinsellik gibi, otonom bir alan olarak düşünülen) "politika"dan hiç de bağımsız olmadığı gibi, Atinalıların kamusal yaşamını örgütleyen *ilkelerin bizzat kendileri tarafından kurulmuştu*. Esasen, klasik dönem Atina'sında cinsel normlar ve toplumsal pratikler arasındaki örtüşmeler öyle yoğundu ki, Atinalının "cinselliği" hakkında bir araştırma *haddi zatında* anlamsız olurdu: böylesine bir araştırma, klasik dönem Atinalılarının cinsel protokollerinin herhangi bir anlam ifade ettiği yegane bağlamı –yani, Atina yönetim yapısını– gizleyebileceğinden, açıklığa kavuşturması beklenen olgunun ancak üstünü örtebilir. Klasik dönem Atina'sında cinsel arzunun toplumsal eklemlenmesi, bu suretle, toplumsal pratiklerin ve öznel deneyimlerin kültür içindeki karşılıklı bağımlılığının çarpıcı bir resimlemesini sunar. Aslında, Klasik dönem Grek kayıtları, Fransız antropolog Maurice

Godelier'nin (bambaşka bir deliller kümesinden) çıkardığı sonucu epeyce destekler: "topluma musallat olan şey cinsellik değildir, bedenin cinselliğine musallat olan toplumdur."[14]

Kendilerine dair genelleme yapmanın mümkün olduğu bu Antik dünya sakinleri için cinsellik, insan kişiliğine ait gizlerin anahtarını elinde bulundurmuyordu (Esasen, "insan kişiliği" kavramı ve onu merkeze alan pratikler kümesi – özel bir niteliği öne çıkmayan [*blank*] bireyi konu alan fiziki ve sosyal bilimler – daha geç bir döneme aittir ve ortaya çıkışlarına eşlik eden modern toplumsal ve ekonomik şartların göstergesidirler). Helenik dünyada, bunun aksine, özgür bir erkeğin yeteneği sıklıkla kamusal müsabakada diğer özgür erkeklere karşı ne kadar başarılı olduğu test edilirken yapılan gözlemlerle sınanırdı, cinsel terkibinin incelenmesiyle değil. İçteki adamı, özgür bir Grek erkeğinin hamurundaki malzemeyi meydana çıkarmayı sağlayan aşk değil, savaştı (ve diğer kavgacı yarışmalardı).[15] Anlamlandırmanın [*signification*] birincil odağı olarak kamusal hayata yapılan bu vurgunun çarpıcı bir örneği, milattan sonra ikinci yüzyılda yaşamış ve yazmış bulunan usta bir rüya yorumcusu olan Artemidorus'un çalışmasında bulunabilir.[16] Artemidorus'un tanıklığının Antik Akdeniz kültürünün cinsel normlarını doğru bir şekilde yansıttığına inanmamız için iyi nedenler var. Artemidorus, erotik yaşamı değil de kamusal yaşamı rüyaların esas akışı olarak görüyordu. Artemidorus'un sisteminde cinsel rüyalar bile nadiren *gerçekten* cinsel ilişkiyle ilgilidir: Bundan daha ziyade, rüya görenin kamusal talihinin yükseliş ve düşüşüne, [onun] ev-içi ekonomisindeki değişikliklere işaret ederler.[17] Eğer bir adam, diyelim ki, rüyasında annesiyle cinsel ilişkiye girmeyi görüyorsa, bu Artemidorus için, rüyayı gören kişinin cinsel psikolojisi, fantezi dünyası veya ebeveynleriyle olan ilişkisinin tarihi hakkında özel bir şeye işaret etmez; bu, çok yaygın ve (eksiksiz yorumlanması pek kolay olmasa da) temelde uğurlu bir rüyadır: rüyayı görenin –o dönemde ailesinin koşullarına, rüyadaki partnerlerin duruşuna ve penetrasyon biçimine de bağlı olarak– diğer birçok şeyin arasında, politikada başarılı olacağını ("başarı," alenen, birinin kendi ülkesini becermesi anlamında), sürgüne gideceğini veya sürgünden döneceğini, davasını kazanacağını, topraklarından verimli bir hasat

alacağını ya da meslek değiştireceğini imliyor olabilir (1.79). Artemidorus'un rüya yorumlama yöntemi, sosyo-seksüel sistemlerindeki farklılıklara rağmen, rüyaların geleceği öngörmek açısından değerine dair bir inancı Antik dönem Grekleriyle paylaşan bazı Amazon kabilelerine özgü rüya-bilimine benzer. Artemidorus gibi bu Amazon insanları da, modern burjuva Batılılarının rüyalardaki alımlamanın doğal akışı olarak kabul ettiği şeyi (kamusal ve toplumsal olayların görüntülerinden özel ve cinsel anlamlara) tersine döndürürler: sözgelimi, Kagwahiv ve Mehinaku kültürlerinin her ikisinde de, kadın cinsel organını rüyasında görmek bir yaranın habercisidir (ve bu rüyayı gören bir adam, ertesi gün eline balta veyahut başka kesici aletler aldığında özellikle dikkatli davranır); rüyaya girmiş olan yaralar kadın cinsel organını simgelemez.[18] Bu Antik ve modern dönem rüya yorumcularından her ikisi de, şu durumda, "cinsellik"ten azadedirler: cinsel deneyimlerinde mühim olan şey *bizim* aslen cinselmiş gibi telakki edeceğimiz bir şey değildir;[19] bunun yerine aslen dışarıya ait, kamusal ve toplumsal bir şeydir. Bazı çok yakın tarihli Avrupalı ve Amerikalı burjuva gelişmeleriyle şekillenmemiş kültürler için "cinsellik," sebep değil sonuçtur. Toplumsal beden cinsel bedeni önceler.

Şimdi açıklayacağım iki temadan sonuncusuna –yani, bireyselleşme ilkesi olarak cinselliğin işlevi, [onun] tekil cinsel kimlikler üretmedeki rolüne– geliyorum. Cinselliğin otonom bir alan olarak modern yorumu ve tekil cinsel kimliklerin kurulumu arasındaki bağ, yine Robert Padgug tarafından iyi bir şekilde incelenmiştir:

> Yirminci yüzyılda cinselliğe dair en yaygın varsayımlar, [onun] neredeyse özel hayat ile eşdeğer, (tıpkı "ekonomi" veya "devlet", yani bağımsız olduğu farz edilen diğer gerçeklik alanları gibi) varoluşun apayrı bir kategorisi olduğunu imler. Bu görüşe göre cinselliğin, bireyin içinde –klasikleşmiş birey ve toplum ayrımına ve türlü psikolojik belirlenimciliklere [*determinisms*]; ve yeterince sıklıkla, tastamam bir biyolojik belirlenimciliğe de yol açan– sabit bir öz olarak yer tutması icap eder. Böylelikle, günümüze ait cinsel kategoriler evrensel, statik ve daimiymişcesine, tüm insanların ve toplumların analizine uygunmuşcasına kutsallaştırılır.[20]

Eski Akdeniz toplumlarına dair çalışmalar, cinselliğin bu tür özcü herhangi bir kavramsallaştırmasındaki kusurları meydana çıkarır. Zira, klasik dönem Atina'sında görmüş olduğumuz üzere, Antikitedeki erotik arzular ve cinsel nesne seçimleri ekseriyetle anatomik cinsiyetler tipolojisinden (erkeğe karşı kadın) ziyade iktidarın toplumsal eklemlenmesi (üste karşı ast) yoluyla belirleniyordu, eşcinsellik ve heteroseksüellik arasındaki (ve benzer şekilde birey tipleri olarak "eşcinsel" ve "heteroseksüel" arasındaki) bugünlerde moda olan ayrım, klasik dönem Atinalıları için bir anlam ifade etmiyordu: Bildiğimiz kadarıyla, onların iki farklı çeşit "cinsellik," iki ayrı biçimde yapılanmış psikoseksüel durumlar veya duygusal yönelim kipleri yoktu, fakat tüm özgür, yetişkin erkeklerin paylaştığı –bir kimsenin tekil hazlara yönelebileceği, bireysel tat alışlarda çeşitlemeye gerekli izni veren– tek bir cinsel deneyim formu vardı.[21]

Buradan hareketle, şu örneklere bakabiliriz: Klasik dönem şairi Bacchylides'in Üçüncü Ditirambos'unda, Minotaur'a yazgılı Yedi Genç ve Yedi Bakire ile beraber Girit'e yolculuk eden ve bakirelerden birini şehvet düşkünü Giritli komutanın tacizlerinden koruyan Atinalı kahraman Theseus, [komutanı] Atinalı gençlerin *herhangi birini* taciz etmemesi konusunda şiddetle uyarır (tin' êïtheôn:43) – bu, herhangi bir kız *ya da oğlandır*. Diğer taraftan, altı ya da yedi yüz yıl sonra yazan Antik çağ edebiyat uzmanı [*littérateur*] Athenaeus, İ.Ö. altıncı yüzyılda Sisam tiranı Polycrates'in, "erkeklerle ilişki tutkusuna rağmen" (12.540c–e) saltanatı sırasında kişisel kullanımı için Sisam'a ihraç ettiği diğer lüks mallarla beraber oğlanlar veya kadınlar getirtmemiş olmasına şaşar.[22] Şimdi, hem heteroseksüel bir taciz eyleminin tacizciyi eşcinsel eğilimlerin şüphelisi yapıyor olduğu düşüncesi, hem de eşcinsel eğilimleriyle göze çarpan bir kimsenin heteroseksüel temasa hasret kaldığını ima eden tam tersi [*mirror opposite*] bir düşünce, cinsel nesne seçimimizi belirli bir tür "cinsellik," sabit bir cinsel tabiat ile ilişkilendiren bizler için mantıksızdır. Yine de esasen, sanki ikisi işlevleri açısından yer değiştirebilirmiş gibi, "oğlan veya kadın" alternatifinin erotik bir bağlamda mükemmel bir kayıtsızlıkla ortaya konduğu tüm Antik dönem belgelerinin tek tek dökümünü yapmak, muazzam bir çalışma olurdu.[23]

Erkeklerin cinsel nesnelerin cinsiyeti karşısındaki kayıtsızlığının tahayyül edilebilir boyutuna dair bilhassa göze çarpan bir tanıklık, İ.Ö. 92 yılında Helenistik Mısır'da gerçekleşmiş bir evlilik sözleşmesinde bulunabilir.[24] İstisnai bir örnek olmayan bu belge, "Philiscus [damat adayı] için eve Apollonia'nın haricinde başka bir eş getirmenin veyahut bir metres *ya da oğlan sevgili* sahibi olmanın hukuka uygun olmayacağını..." taahhüt eder.[25] Bir kocanın evliliği sürerken belli bir noktada aklına gelebilecek, erkek sevgilisiyle başka bir ev açma olasılığı, açıkça, öngörülü bir nişanlının önceden sezebileceği ve karşısında kendini koruyacağı çeşitli muhtemel ev içi felaketler arasında sayılıyordu. Bir açıdan benzer bir beklenti, tamamıyla farklı bir bağlamda, İ.S. geç birinci yüzyılda yaşamış ve ahlak konusunda fikir yürüten Grek hatip Dio Chrysostom tarafından açıkça ifade edilir. Şehir yaşamının yozlaşmış ahlakından dem vuran bir konuşmasında Dio, saygıdeğer kadınların bile şimdilerde çok kolaylıkla baştan çıkarıldığından, öyle ki, erkeklerin onlardan yakında bıkacakları için ilgilerini –tıpkı şaraptan sert uyuşturuculara önlenemez bir şekilde geçen bağımlılar gibi– oğlanlara yönelteceğinden bahseder (7.150–152). Bu halde, Dio'ya göre oğlancılık basitçe ikinci en iyi seçenek değildir; birçok modern Antik dönem Akdeniz tarihçisinin inanır göründüğü gibi, kadınların varsayılan inzivasından, onları babalarının ya da kocalarının ev içlerindeki odalara kilitleme ve bu suretle onları yetişkin erkeklere hizmet eden cinsel hedefler haline gelmekten koruma pratiğinden (bu daha çok bir idealdi) "kaynaklanan" bir şey değildir. En azından Dio'nun fantezisinde, oğlancılık, cinsel anlamda erişilebilir kadınların yetersiz değil gereğinden fazla arzından kaynaklanır; bu bakışa göre, kadınlarla cinsel ilişkiye girmek, kolaylaştıkça daha az arzulanabilir hale gelir ve erkekler cinsel zevki oğlanlarda aramaya daha meyilli olur. Teorisyenler, Grek erkeklerinin cinsel nesneler arasında anatomik cinsiyete dayanan kategorik bir ayrım yapmak konusundaki bu aleni reddiyesinin altında yatan kültürel formasyonu penetrasyonun biseksüelliği[26] veya –daha merak uyandırıcı bir biçimde– nesnesine kayıtsız bir heteroseksüellik[27] şeklinde tariflerler; lakin bence bundan hiçbir suretle bir cinsellik olarak bahsetmemek, bilakis onu ge-

nelleştirilmiş bir penetrasyon ve hegemonya *ethos*'u olarak,[28] merkezi bir tabirin varlığı veya yokluğuyla yapılanmış sosyoseksüel bir söylem olarak betimlemek makul olabilir: bu tabir fallus'tur.[29] Antik dönem kültürlerinin cinsel kimlik mefhumundan nasıl tümüyle vazgeçmiş olduklarını açık şekilde gösteren bir metni hususi olarak incelemek için şu an ara vermeye değer olabilir.

Söz konusu döküman, İ.S. ikinci yüzyılın erken zamanlarında Roma'da çalışmış ve eğitim vermiş Grek hekim Soranus'un kronik hastalıklar üzerine, bugün büyük oranda kaybolmuş bulunan ve İ.S. beşinci yüzyıl ortasında Afrikalı yazar Caelius Aurelianus tarafından Latince'ye çevrilen ve uyarlanan *De morbis chronicis* isimli çalışmasının, Dördüncü Kitap'ının dokuzuncu bölümüdür. Caelius'un çalışması bugünlerde pek fazla okunmamaktadır ve modern "cinsellik" tarihçileri tarafından neredeyse tamamıyla göz ardı edilmiş durumdadır;[30] tarihi eski, metni bozulmuştur ve ne yaptığını bilen edebi bir eser olmaktan uzak, Roma'nın küçümsenen teknik yazım türüne aittir. Lakin, tüm bu sakıncalara rağmen, yakın bir ilginin karşılığını verir ve ben, Antik dünya hakkında klasik yazarların bize kalmış kanonlarının dışında yer alan çalışmalardan ne öğrenilebileceğini göstermek amacıyla, burada bu metni bir ölçüde tartışmayı seçtim.

Bu pasajın konusu *molles* (Yunanca *malthakoi*) – yani, "yumuşak" veya maskülen olmayan erkekler, cinsel ilişkide kendilerine başka erkekler tarafından "feminen" (yani, alıcı) bir rol dayatılmasını bilfiil arzuladığı ölçüde erkeksilik kültürel normundan sapan erkeklerdir.[31] Caelius, bu tür insanların gerçekten var olduğuna inanmanın ne kadar güç olduğunu not düşerek,[32] kendisinin şüphe edilemez maskülenliğinin örtülü bir savunusuyla başlar; sonrasında hastalıklarının nedeninin doğal (yani, organik) olmadığını, daha çok, onların –kendini çaresizce ve başarısızlığa mahkum biçimde tatmin etmek amacıyla– utanç duygularını yerinden eden ve bedenin uzuvlarına cebren, doğanın tasarlamadığı şekilde cinsel işlev kazandıran kendi aşırı arzularının bir sonucu olduğunu ileri sürmeye devam eder. Bu erkekler, gönüllüce kadınların elbiselerini, yürüme biçimlerini ve diğer özel-

liklerini benimsemek suretiyle, fiziki değil ama ruhsal (ya da ahlaki) bir bozukluktan mustarip olduklarını teyit ederler. Bu noktayı destekleyen bazı başka argümanların ardından, Caelius ilginç bir kıyaslama yapar: "Tıpkı her iki tür cinselliği pratik ettikleri için [Yunancada] *tribades* olarak anılan kadınların, erkeklerden çok kadınlarla cinsel ilişkiye girmeye meyilli olmaları ve kadınların neredeyse maskülen bir kıskançlıkla peşinden koşmaları gibi...onlar da [yani, *molles*] bir ruh hastalığından mustariptiler (132-133)." Hem kadınları hem erkekleri benzer biçimde çarpan ve cinsel arzunun bir sapkınlığı olarak tanımlanır görünen söz konusu ruh hastalığı, kuşkusuz ki, bugün sıklıkla anlaşılan biçimiyle eşcinsellikten başka bir şey değil gibiydi.

Gelgelelim bir araya gelen bir takım hususlar, bu anlamlandırmayı engeller. İlkin, Caelius'un patolojik bir olgu olarak ele aldığı şey, erkek veya kadının hemcinsi olan kimseyle cinsel temas arzusu değildir; tam tersine: *satyriasis* (cinsel organlarda kaşıntı ve gerilimin eşlik ettiği anormal derecede yüksek cinsel arzu durumu) tedavisi tartışmasının başka bir yerinde, bundan mustarip olanlara şu tavsiyede bulunur (*De morbis acutis*, 3.18.180-181):[33]

> Ziyaretçileri ve bilhassa genç kadın ve oğlanları içeri buyur etmeyin. Zira, bu tür ziyaretçilerin çekiciliği hastanın cinsel arzusunu tekrardan uyandırabilir. Esasen, *sağlıklı kimseler bile* bir çok karşılaşmada onları gördüğünde uzuvlarda meydana gelen cinsel gerilimin [yani, kendi cinsel organlarında] uyarmasıyla tatmin ihtiyacı duyarlar.[34]

Şu durumda, doğru fallus merkezci [*phallocentric*] protokoller takip edildiği sürece, erkeklerin erkeklerle temastan cinsel zevk almaları konusunda tıbbi anlamda bir sorun yoktur; diğer Antik dönem ahlakçıları için[35] olduğu kadar Caelius için mesele olan şey,[36] erkeklerin cinsel anlamda erkekler tarafından penetre edilme arzusudur; çünkü, bu tür bir arzu, kültürel olarak inşa edilmiş maskülen kimliğin feminen olan lehine bile bile terkini temsil eder. Burada sorunsallaştırılan cinsiyet rolünün tersine çevrimi [*sex-role reversal*] veya cinsiyet-sapmasıdır [*gender-deviance*] ve bu, kısmen de Caelius'un maskülen olmayan erkekleri, diğer kadınlarla ilişkilerin-

de maskülen olduğu varsayılan bir rol üstlenen ve etkin bir şekilde "neredeyse *maskülen* bir kıskançlıkla kadınların peşinden koşan" maskülen kadınlarla kıyaslamasının temelini teşkil eder.

Dahası, bu erkek ve kadın cinsiyetinden sapanlar arasındaki benzeşmenin zemini, her ikisinin de eşcinsel olmasından çok her ikisinin de (bizim deyimimizle) *bi*seksüel olmasıdır (her ne kadar bu açıdan en azından Antik dönem cinsel normlarından çok farklılaşmasalar da). Tribadlar "kadınlarla, *erkeklerle olduklarından* [*görece*] *daha* fazla cinsel ilişkide bulunmaya meyillidirler" ve "her iki tür cinsiyeti pratik ederler" –yani, hem erkeklerle hem de kadınlarla seks yaparlar.[37] *Molles*'ler için olduğu gibi, Caelius'un olağanüstü yoğunlukta cinsel arzuları üzerine önceki yorumları, onların içine alan taraf olarak cinsel ilişkiye başvurmalarının nedeninin, her ne kadar denemiş olsalar da (kadınlarla partnerin içine girdikleri de dahil olmak üzere) kendilerini gelenekselleşmiş çeşitli maskülen cinsel eylemler yoluyla tatmin etmeye çalıştıklarında başaramamaları olduğunu ima eder.[38] Sıradan halkınkinden farklı şekilde yapılanmış arzulara sahip olmaktan ziyade, bu cinsiyet sapmasına sahip olanlar, her insan gibi cinsel zevki arzularlar, lakin arzuları öyle güçlü ve yoğundur ki, bunları tatmin etmenin bir takım alışılmadık ve itibarsız (nihayetinde beyhude olsa da) yollarını bulmaya sürüklenirler. Bu teşhis, Caelius'un erkekleri *molles*'e dönüştüren bu hastalığın neden yaş aldıkça daha da şiddetlenen tek kronik hastalık olduğunu açıkladığı bölümün sonuç kısmında daha da açık hale gelir.

> Bedenin hâlâ güçlü olduğu ve aşkın normal işlevlerini yerine getirebildiği o yıllarda; (bu kimselerin) cinsel arzusu, iki-yönlüdür – ruhları bazen pasif ve bazen de aktif bir rol oynarken heyecana kapılır. Fakat, cinsel gücünü kaybetmiş yaşlı erkeklerin durumunda, onların tüm arzuları aksi yöne yönlenir ve nihayetinde aşkta feminen role dair güçlü bir istek açığa çıkar. Aslında, birçokları oğlanların da bu felaketin kurbanları olmasının nedeninin bu olduğu sonucunu çıkarır. Çünkü, yaşlı erkekler gibi, onlar da cinsel güce sahip değildir; yani, henüz yaşlıları terk eden bu güçlere ulaşmamışlardır. [137][39]

"Yumuşak" ya da maskülen-olmayan erkekler, özel bir cinsel kimliğe sahip, sabit ve belirli bir cinsel tür olmaktan uzaktır; açıkça, ortodoks bir maskülen cinsel arzuyu ya geçmişte deneyimlemiş ya da gelecekte er ya da geç deneyimleyecek olanlardır. Caelius'a göre onlar pekala da cinsiyet sapmasına doğru yapısal bir eğilime sahip erkeklerdir, ama eşcinsel değillerdir: kadınsı bir erkek veyahut da erkeksi bir kadın olmak, neticede, eşcinsel olmakla aynı şey değildir. Dahası, benim bildiğim tüm diğer Antik dönem metinleri (ki bunlar hem erkeklerle cinsel temastan zevk alan erkekleri hem de kadınlarla cinsel temastan zevk alan kadınları aynı kategori altında birleştirirler) --Caelius Aurelianus'un uyguladığı iki taksonomik stratejiyle uyum içinde– bunu yapar; gerek bu erkek ve kadınların her ikisi de kendi münasip cinsiyet rollerini *tersine çevirdiklerinden* ve geleneksel olarak karşı cins ile özdeşleşmiş cinsel tarzlar, duruşlar ve cinsel birleşme biçimleri benimsediklerinden, gerekse her ikisi de, kadınlara ve erkeklere uygun görülen kişisel karakteristikler ve cinsel pratikler arasında *nöbetleşe* bir dönüşüm gerçekleştirdiklerinden.[40]

Caelius'un tanıklığı önemli bir tarihsel noktaya dikkat çekiyor. İnsan organizmasının fizyolojik ve psikolojik ekonomisi içerisinde otonom bir sistem olarak "cinselliğin", tekil insanların pozitif, ayrı ve kurucu bir özelliği olarak bilimsel inşasından önce, belli türdeki *cinsel eylemler* ve belli cinsel tatlar veya eğilimler bireysel olarak değerlendirilip kategorize edilirdi, lakin bir kimsenin sabit ve sınırlı cinsel *yönelimini* --değerlendirmek ve sınıflandırmak şöyle dursun– tanımlamak üzere kullanılmaya uygun kavramsal bir araç yoktu.[41] İnsanların (cinsel nesne seçimini de içeren) cinsel zevkleri açısından çok çeşitli yollarla ve sık sık göze çarpar şekilde farklılaşması, istisnası olmayan ve aslında kadim bir gözlemdir:[42] Platon'un Aristophanes'i bazı erkeklerin neden kadınlardan, bazılarının neden oğlanlardan, bazı kadınların neden erkeklerden ve bazı kadınların neden kadınlardan hoşlandığını açıklamak üzere bir mit yaratır (*Symposium* 189c-193d). Fakat, cinsel nesne seçimi motiflerinin –tam da doğaları gereği– tek tek bireylerin mizaçlarına dair neden daha açıklayıcı kabul edildikleri; neden bireysel *kimliğin*,

sözgelimi beslenmeyle alakalı nesne seçiminden daha önemli bir belirleyicisi oldukları doğrudan doğruya apaçık değildir.[43] Ve yine de, birinin beslenme seçimini bazı fıtri, karakterolojik eğilimlere[44] atfetmek asla aklımıza gelmez; [veya] onun [adam ya da kadının] güçlü bir şekilde ifade edilen ve hatta değişmez sayılan beyaz tavuk eti tercihini, derinlikli psikofiziksel bir yönelimin semptomu olarak görmemiz, onu [adamı ya da kadını] yemek yeme eyleminden gayet uzak bir bağlamda, diyelim ki bir "göğüsyiyen" [*pectoriphage*]* veya bir "göğüsçül" [*stethovore*]** olarak tanımlamamız düşünülemez. Ne de, erken çocukluk döneminde veya ergenlikte yaşanan gastronomik bir travmayla başlamış olabilecek tavuk göğsüne yönelik bu tercihi daha fazla sorgulamamız; hızlı veya yavaş, nadiren veya sıklıkla, yalnız veya beraberce, normal koşullarda veya büyük stres zamanlarında, rahat veya suçlu bir vicdanla ("ego-uyumsuz göğüsyiyen" [*ego-dystonic pectoriphagia*]) yeme eğiliminde ifadesini bulup bulmamasına göre daha ince bir şekilde ayrıştırmamız olasıdır. Bu sorular aklımıza gelseydi bile, bunlara net bir nedensel izah bulma umuduyla anatomi, nöroloji, klinik psikoloji, genetik veya sosyobiyoloji gibi akademik disiplinlere başvuracağımızdan çok kuşkuluyum. Çünkü (1) belli yiyeceklerden hoşlanmayı damak tadı meselesi olarak alıyoruz; (2) mevcut durumda bir damak tadı kuramından yoksunuz ve (3) normal şartlarda, bir kuram yoksa, davranışımızı derinlikli, bilimsel veya neden-bilimsel (etiyolojik) bir tetkike tabi tutmuyoruz.

Benzer şekilde, bir kimsenin cinsel zevklerini, onun [kadın ya da erkeğin] kişiliğinin pozitif, yapısal veya kurucu cinsel özelliğine

---

* Burada yazar Latince "pectus" yani göğüs kelimesinden türeyen "pectori" ve Yunanca "phagein *(φαγειν)*" yani "yemek" fiilinden türeyen "phage" kelimesini kullanarak bir söz oyunu yapıyor. Öyle sanıyorum ki yazar, cinsel pratikler ve karakteroloji arasında kurulan modern bağlantıdaki olumsallığa dikkat çekmek için, benzer bir bağlantı beslenme alışkanlıkları üzerinden kurulsaydı durumun ne kadar şaşırtıcı ve gülünç olacağını göstermeye çalışıyor. (ç.n.)

** Burada yazar Yunancada "göğüs" manasına gelen "sthétos (σθέτος)" ve Latince "yalayıp yutmak" manasındaki "vorare"den gelen, yeme biçimini anlatan "-vore" sonekinin birleşimiyle bir çeşit biyolojik sınıflandırma terimi hissi vererek yine benzer bir gülünçlüğe dikkat çekiyor. (ç.n.)

yormak, hiçbir suretle Antik dönem uygarlıklarının akıllarına gelmedi. Tıpkı insanların beslenme tercihleri seviyesinde özgünleştirilemeyeceğini ve bizim, hepimizin, beslenme alışkanlıklarımız arasında, dile getirilmiş ve samimiyetle ortaya konmuş birçok fark olmasına rağmen, besinlere yönelik aynı temel iştahlar kümesini ve dolayısıyla aynı "beslenme" [*dieticity*] veya "yeme düzenini" [*edility*] paylaştığımızı düşünme eğiliminde olduğumuz gibi; birçok modern öncesi ve Batılı olmayan kültür de, insani cinsel edimlerde bir dizi muhtemel varyasyonunun olabileceği farkındalığına karşın, insanları cinsel tercih düzeyinde özgünleştirmeyi reddederler; bunun yerine, aynı temel cinsel iştahlar kümesini, aynı "cinselliği" paylaştığımızı varsayarlar. Diğer bir deyişle, dünya sakinlerinin çoğu için, "cinsellik," "beslenme düzeninden" [*dieticity*] daha fazla "hayatın bir gerçeği" değildir. İnsan yaşamının gerekli ve içkin bir yapıtaşı olmaktan uzak olan "cinsellik," esasen, özgün biçimde modern, Batılı, hatta burjuva bir üretimdir –her toplumda insanların kendi dünyalarında kendi kendilerine anlamlı aktörler olarak yaklaşmalarını ve böylelikle nesnelleştirilmelerini sağlayan o kültürel kurguların biri.

Eğer Antik döneme ait bu cinsel tutum ve davranışlar resminden çıkarmamız gereken bir ders var ise, bu, *cinselliği* cinsel deneyime –sadece Antik cinsel deneyimin çeşitlerine de değil– yönelik kültürel tefsirin odağından çıkarmamız gerektiğidir. Sırf modern burjuva Batılılar cinselliği öylesine saplantı haline getirdi, onun özbenliğin tefsirine (ve tarihsel incelemenin bir nesnesi olarak sosyal psikolojiye de) açılacak anahtarı elinde tuttuğuna öylesine ikna oldu diye, herkesin daimi şekilde cinselliği insan hayatının temel ve indirgenemez bir öğesi veya merkezi bir özelliği olarak gördüğü sonucunu çıkaramayız. Esasen, bizim kendi toplumumuzun bile "cinsellik" ideolojisinin içine işlemekte başarısızlığa uğradığı bölgeleri var. Toplumsal olarak eklemlenmiş iktidar ilişkilerine dayalı cinsel rollerin katı bir hiyerarşisini ön plana çıkardığı ölçüde Grek sistemiyle örtüşen bir sosyoseksüel sistem, çağdaş Amerika'da belgelenmiştir – Jack Abbott'ın, Norman Mailer'a bir eyalet hapishanesinden yazdığı kötü şöhretli mektuplarından birinde: Metin şimdilerle erişilemez (Abbott'un kitabında basılmamıştı) ve şaşırtıcı derecede ye-

rinde olduğundan, burada uzun uzadıya alıntılamaya karar verdim.

> Hakikaten yıllar önce, çok yıllar önceydi bizatihi fark etmeye başlayalı bunu, hayatımdaki kadınların–orospuların olduğu kadar bana kıkırdayan ve sıkça takılan yumuşak başlı, sevimli kızların, benim birkaç eşim ve arkadaşlarımın eşlerinin de– kadın değil de erkek olduklarını fark edeli beri, yıllar oldu; yıllar önce bunun doğal olmadığı fikrini özümsedim. Bunu halen, büyük oranda, sadece düşünsel olarak biliyorum –ama aklıma takılan o ufak kısım, biliyorum tapınağıma bir şahmerdan darbesi gibi iniyor ve hissettiğim utanç çok derin. Bu şeyin kendisinden, bu kadınlarla (kimileri öyle sadıktı ki hatırlaması canımı yakıyor) deneyimlemekten hoşlandığım cinsel aşktan değil, ancak dünyanın beni öyle mahrem bir şekilde kandırmasından; bana öyle derinlemesine değmesi ve harekete geçirmesinden – ve sonra da bana gülmesi ve ruhumu hastalıkla suçlamasından duyduğum utançtan –ve kızgınlıktan–. [Üstelik] Bu hastalık, beni ruhsal rahatsızlıklardan ve hapiste bizi sabaha dek çevreleyen gece kadar karanlık o umutsuzluktan korurken. Fiziksel farklılığın hiç bir an farkında olmadığımı söylemeye çalışmıyorum–bir ahmaktan başkası böyle bir iddiada bulunamaz. Derinlemesine düşünmeksizin veya en ufak bir şüphem olmadan, bunun, erkek camiasında ortaya çıkan ve eril nitelikleri kendiliğinden tamamlayan niteliklere sahip doğal bir cinsiyet olduğunu hissettim. Kadın camiasında da bunun doğal bir olgu olduğunu düşündüm. Bu nitelikler feminendi ve bu suretle onlara (biz erkekler arasında) "kadın" demek, olguların bariz şekilde yanlış yorumlanması sayılmazdı... "Kadınlar"ımın çoğu yakışıklı, son derece halis ve nazik genç adamların görüntüsündeydi, başka bir şey değil. Bugünkü hislerimi çözümlerken öğrendim ki, bir saniye önce feminen olarak andığım o nitelikler, herhangi bir şekilde gerçek kadın cinsiyetinde ortaya çıktığı şekilde feminen değildi. Şimdi bu nitelikler yalnızca başka bir erkeğe ihtiyaç, bel bağlama eğilimi gibi görünüyor; asla bir rakip olmama veya diğer erkeklerle, onların kendi aralarında uğraş edindiği şekilde bir yarışa girmeme ihtiyacı. Bana şimdilerde öyle geliyor ki, bu nerdeyse –hiç

de gerçekten feminen değil– çocuksu bir şey.

Bu her zaman böyleydi, on iki ile on yedi yaşlarım arasında beş yıl kaldığım –çocuk suçlular için bir ceza infaz kurumu olan– Devlet Endüstri Erkek Meslek Lisesi'nde bile. Onlar, erkekliğin sahibi ve göstergesiydi ve bunun garip ve doğaya aykırı olduğu hiç aklımıza gelmedi. Bu nasıl büyüdüğümün resmi –hapishanedeki sıradan hayatımın bir parçası.

Klinik bir terim olarak "eşcinsel"in anlamını kavramak benim için zordu–ve sonunda anladığımda, dediğim gibi, beni mahvetti.[45]

Abbott'un yaşadığı toplum, klasik dönem Atina toplumunu iktidar ilişkilerinin cinsiyetlendirilmesi açısından geride bırakır. Erkekler ve kadınlar arasındaki ayrımı koruyan, fakat arzulanabilir ve arzulanamaz kategorilerini kurarken, bu ayrımı egemen ve tabi olan arasındaki ayrım lehine ihlal eden Grek sisteminin yerine, Abbott tarafından tasvir edilen sistem sosyoseksüel kimlik kategorilerini tamamıyla cinsiyet [*gender*] kimliği kategorileri altında masseder (kuşkusuz Abbott'un dünyasında "maskülenlik" ve "kadınları" sevme arasındaki ilişkiyi korumak amacıyla). Abbott'a göre cinsiyeti [*gender*] belirleyen şey anatomik cinsiyet değil, toplumsal statü ve kişisel tarzdır. "Erkekler" diğer erkeklerle, "onların kendi aralarında uğraş edindiği şekilde bir yarışa girenler" olarak tanımlanırken, "kadınlar," "eril nitelikleri kendiliğinden tamamlayan niteliklere" malik olmakla betimleniyor –yani, "erkek" rekabetinin muzafferleri tarafından kazanılan çeşitli menfaatler için bir "başka bir erkeğe ihtiyaç, bel bağlama eğilimi." Bu yolla, "erkek camiasında doğal bir cinsiyet ortaya çıkar" ve "erkek" üstünlüğü ve otonomisi alanının dışında bırakılması vasıtasıyla "erkek" arzusunun meşru hedefi olma değeri taşır.

Abbott'un toplumunun dikkat çeken yönleri tekinsizce, şu noktada aşina olduğumuz klasik dönem Atina toplumununkileri hatırlatır. En göze çarpanı toplumun üst ve ast gruplara ayrılması ve ast grubun mensuplarına yönelik *arzunun* üstün mensuplarında üretilmesidir. Klasik dönem Atina'sında olduğu gibi bu sistemde de arzu,

yalnızca siyasi bölünmenin bir ucundan diğer ucuna kavislendiğinde, yalnızca seçkinlerin kendi aralarındaki rekabetin hudutlarını aştığında ve böylelikle cinsel arzunun öznelerini nesnelerinden ayırt eden sınırın bir yanından diğer yanına geçildiğinde ateşlenir. "Erkekler" arasındaki cinsel ilişki –ve, haliyle, "eşcinsellik"– Abbott'un toplumunda (anatomik açıdan erkek olanlar arasındaki cinsel ilişki sistemin kabul edilmiş ve yerleşik bir parçası olsa da), tıpkı yurttaşlar arasında, toplumsal kastın erk sahibi mensupları arasında gerçekleşen cinsel ilişkinin klasik dönem Atina'sında hakikatte tasavvur edilemez olması gibi, imkânsızlığını korur. Benzer biçimde, Abbott'un dünyasında "erkekler" ve "kadınlar" arasındaki cinsel ilişki, içerisinde toplumsal kimliklerin kaybolduğu veya üzerlerinin örtüldüğü özel bir deneyim değildir; daha ziyade, klasik dönem Atina'sında olduğu gibi Abbott'un toplumunda da cinsel ilişki edimi –her iki cinsel partnerin müşterek bir "cinselliğe" dahil edilmesindense– aralarındaki statü farklarını dile getirmeye, tanımlamaya ve gerçeğe dönüştürmeye hizmet eder.

Cinselliğin tarihini keşfetmek ve yazmak, birçokları için uzunca bir süre kendi içinde yeterince radikal bir girişim gibi göründü; (ardındaki niyet her zaman olmasa da) etkisi bireysel doğalarımıza esas teşkil ettiğini düşündüğümüz şeyin saf doğallığını sorgulamaya davet ettiği oranda bu böyle oldu. Lakin, birçok cinsellik tarihçisi görünüşte böylesine radikal olan bu projeyi gerçekleştirirken, içeriğindeki radikal tasarımı –belki farkında olmayarak– tersine çevirmiş görünür: "cinselliği" tarihsel analizin sabit bir kategorisi olarak muhafaza ederek, sadece onu doğallıktan çıkarmamakla kalmadılar, aksine, aynı zamanda, yeniden idealleştirmiş de oldular.[46] Aslına bakarsanız, "cinselliğin" tarihleri *cinsellik*le iştigal etmede başarılı oldukları ölçüde, *tarihler* olarak o derece başarısızlığa mahkumdurlar (Foucault en azından bu kadarını bize öğretti) – [ve] girişimlerinin uygunluğunun temel bir parçası olarak, kendi pratiklerinin üzerine oturduğu analiz kategorilerinin tarihselliğini, ortaya çıkma koşullarını, inşa biçimlerini ve ideolojik olumsallığını da işin içine katmadıkları sürece buna mahkum kalırlar.[47] Dikkatimizi özel olarak cinselliğin tarihinde yoğunlaştırmak yerine, şu noktada, psikolojinin

yeni ve radikal bir tarihsel sosyolojisini, arzunun kültürel poetikasını çözümlemek üzere tasarlanmış düşünsel bir disiplini tariflemeye ve inceltmeye ihtiyacımız var; bununla kendileri vasıtasıyla cinsel arzuların inşa edildiği, kitlesel olarak üretildiği ve yaşayan insan gruplarının farklı üyeleri arasında yayıldığı süreçleri kastediyorum.[48] Davranışlara dair uzlaşımların olduğu kadar, duygulara dair uzlaşımların da farkına varmak ve kişisel yaşamın çetrefilli dokusunu bir eser, kültürel süreçlerin karmaşık ve rastlantısal bir kümelenmesi gibi yorumlamak konusunda kendimizi eğitmeliyiz. Kısaca, bizim en içeride yer alan, özgün ve özel deneyimlerimizin, aslında, Adrienne Rich'in takdire şayan ifadesindeki gibi "müşterek, fuzuli/ ve politik" olduğunu kabule hazır olmalıyız.[49]

Neredeyse elli yıl önce W.H. Auden, bir *canzone*'sinin* başlangıç sözlerinde, "Ne zaman öğreneceğiz, neyin gün gibi aşikar olması gerektiğini, Seçemiyoruz, neyi sevmekte özgür olduğumuzu?" diye sormuştur.[50] Bu, karakteristik olarak adil bir formülasyondur: aşk eğer aşk olacaksa, özgür bir eylem olmalıdır, lakin aynı zamanda, daha geniş bir tahdit çemberinin içine, bu "özgürlüğün" ifasını mümkün kılacak koşullara kazınmıştır. Aşkta özgürlüğü tahditten ayırt etme, kendilik ve dünya arasındaki değişken ve belirsiz sınırların izini sürmeyi öğrenme işi, baş döndürücü ve esasen, bitimsiz bir teşebbüs. Bu projeyi burada önemli ölçüde ilerletmiş olmadıysam da, bir nebze de olsa, başkalarının yarıda bırakmaması için onları teşvik etmiş olmayı umuyorum.

Çeviri: özge karlık

* İtalyanca halk şarkılarına veya balladlara verilen ad. (ç.n.)

## Notlar

1- Veya, olmuşsa da, evrimci biyologlar tarafından konu edilmiştir, tarihçiler tarafından değil. Bkz. Lynn Margulis and Dorion Sagan, *The Origins of Sex* (New Haven, 1985).

2- Bu formülasyonu şu kaynaktaki bir bölümden uyarlıyorum: Louis Adrian Montrose, "'Shaping Fantasies': Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture," *Representations* 2 (1983), 61-94 (söz konusu bölüm sayfa 62'dedir). Bu kaynaktaysa, Gayle Rubin'in *Toward an Anthropology of Women*, der. Rayna R. Reiter (New York, 1975) içerisinde yer alan "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" başlıklı yazısında ortaya koyduğu "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi" kavramı betimlenmektedir.

3- Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ölümünden kısa süre önce basılan ikinci ve üçüncü ciltleri, önceki dönemlerdeki kuramsal eğilimden, daha somut bir yorumlama pratiği lehine uzaklaşmış görünür. "Two Views of Greek Love: Harald Patzer and Michel Foucault," *One Hundred Years of Homosexuality*, 62-71, özellikle 64. sayfadaki yorumlarıma bakılabilir.

4- Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York, 1978), 127 [Türkçede *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003), s. 96; buradaki çeviri bana aittir – ç.n.]

5- Foucault, *History of Sexuality*, 105-106 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 81; çeviriyi aktarırken bazı bölümleri değiştirdim, ç.n.].

6- Bilhassa alakalı olanlar: Robert Padgug, "Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History," *Radical History Review* 20 (1979), 3-23; George Chauncey, Jr., "From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance," *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics*, der. Robert Boyers ve George Steiner = *Salmagundi* 58-59 (1982-83) içinde, 114-146; Arnold I. Davidson, "Sex and the Emergence of Sexuality," *Critical Inquiry* 14 (1987-1988), 16-48. Ayrıca bkz. *The Cultural Construction of Sexuality*, der. Pat Caplan

(Londra, 1987); T. Dunbar Moodie, "Migrancy and Male Sexuality on the Southern African Gold Mines," *Journal of Southern African Studies* 14 (1987-1988), 228-256; George Chauncey, Jr., "Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era," *Journal of Social History* 19 (1985-1986), 189-211.

7- Örneğin, Michel Foucault, *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two*, çev. Robert Hurley (New York, 1985), 92, 253 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003) içinde "İkinci Kitap: Hazların Kullanımı"].

8- "İdeolojik" deyimini cinsel deneyime uygularken, Stuart Hall'un şu bölümdeki formülasyonundan etkilenmiş bulunmaktayım: "Culture, the Media and the 'Ideological Effect'", *Mass Communication and Society* içinde, der. James Curran, Michael Gurevitch, Janet Woollacott, ve diğerleri (London, 1977), 312-348, özellikle 330. sayfa. Formülasyon şöyle: "*toplumsal bir pratik* olarak ideoloji, "öznenin", belli bir tarihsel konjonktürde kendisine sunulmuş bulunan dil ve kültür içinde mevcut söylemlerin ve kodların özel bileşiğinde, nesnelleştirilmiş alanında, kendisini konumlandırmasını içerir" (aktaran Ken Tucker ve Andrew Treno, "The Culture of Narcissism and the Critical Tradition: An Interpretative Essay," *Berkeley Journal of Sociology* 25 [1980], 41-355 [alıntı sayfası 351]); ayrıca Hall'un "Deviance, Politics and the Media" *Deviance and Social Control, Explorations in Sociology 3*, der. Paul Rock ve Mary McIntosh (London 1974), 261-305 içindeki ve bu sayıda yeniden basılan, ideolojinin kurucu rolüne dair etkili tartışmasına bakınız.

9- Padgug, a.g.y., s.16.

10- "Penis"ten ziyade "fallus" diyorum; çünkü (1) bu söylemsel sistemde fallus sayılan şey her zaman bir penis olmayabilir (aşağıda, 29. nota bakınız) ve (2) fallus ve penis aynı uzantı veya göndergeye sahip olsa da, aynı meram ya da anlama sahip değillerdir: "fallus" basitçe [*simpliciter*] erkek anatomisinin spesifik bir öğesini değil, bu aynı öğenin bir kültürel gösteren tarafından *tanımlanmış* halini gösterir; (3) bu yüzden, "fallus"un anlamı en nihayetinde daha geniş sosyoseksüel söylemdeki işlevi ile belirlenir; yani, o penetre edendir, malikine "aktif" cinsel rol bahşedendir ve bunun gibi: bkz. Rubin, 190-192.

11- Foucault, *The Use of Pleasure*, çalışmasında çok iyi ortaya koyar, s. 215

[Türkçede *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003), s. 278; buradaki çeviri bana aittir – ç.n.]: "daima aktiflik ve pasifliği karşı karşıya konumlandıran bir kutuplaşmayı varsayan penetrasyon model eylemi üzerinden tasavvur edilen cinsel münasebetler, üstün bir kimseyle tabi olan kimse, tahakküm eden bireyle tahakküm altına alınan birey, emredenle itaat eden, yenen ve yenilgiye uğrayan arasındaki ilişkiyle türdeş bir varoluş olarak görüldü."

12- Bir yanlış anlamayı bertaraf etmek için söylemeliyim ki, bu dört gruba ait herkesin yasal açıdan reşit olmadıklarını söyleyerek, onların birbirleriyle *aynı* statünün ayrıcalıklarından faydalandıklarını iddia etmiş veya tek bir grubun üyeleri arasında edinilebilen nice statü farklılığının (örneğin bir eş ve bir metres arasındaki) üzerini örtmüş olmak istemem – ki bu farklar meşru cinsel kullanımlarla tümüyle eşyapılı [*isomorphic*] da olmayabilirler. Ne var ki, Atina'daki toplumsal kullanımlar hususunda çarpıcı olan şey, bu ayrışmaları toplumun farklı alt tabakalarında yer alan kategoriler arasında yıkması ve onların *kitle halinde* tümünden ve yetişkin erkek yurttaşlar sınıfına karşı tek bir mücadele cephesi yaratma eğilimidir: bu konuda bkz. Mark Golden, "*Pais*, 'Child' and 'Slave,'" *L'Antiquité classique* 54 (1985), 91-104, özellikle 101 ve 102, n. 38.

13- Bu analojiyi, modern cinsel kategorilerin geleneksel İslami bir perspektiften nasıl görünebileceğini aktarmak için kullanan Arno Schmitt'ten ödünç aldım: bkz. Gianni De Martino ve Arno Schmitt, *Kleine Schriften zu zwischenmännlicher Sexualität und Erotik in der muslimischen Gesellschaft* (Berlin, 1985), 19. Erkek ve kadını içerecek şekilde tanımlanmış anatomik cinsiyet kavramının bile benzer nedenlerden ötürü Grek düşüncesinde bulunmayışını dikkate alınız: erkek ve kadının cinsel partnerler olarak tamamlayıcılığı Grekler için bir kutupluluğa, tek bir cinsel kavramın her ikisine de uygulanmasıyla kapanamayacak kadar büyük, türler arası bir farka işaret ediyor. Bu yüzden, Grek tıp yazılarında, "cinsiyet [*sex*] mefhumu hiçbir zaman işlevsel bir erkek ya da kadın kimliği üzerinden resmiyet kazanmaz da, yalnızca daima soyut sıfatlarla (*to thêly* ['kadınsı olan'], *to arren* ['erkeksi olan']) belirtilen erkek ve kadın arasındaki asimetrinin ve tamamlayıcılığın temsili yoluyla ifade edilir" der Paola Manuli, "Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: La ginecologia greca tra Ippocrate e Sorano," Silvia Campese, Paola Manuli ve Giulia Sissa, *Madre materia: Sociologia e biologia della donna greca* içinde, (Turin, 1983), 147-192, özellikle 151 ve 201. sayfalar.

14- Maurice Godelier, "The Origins of Male Domination", *New Left Review* 127 (Mayıs-Haziran, 1981); 3-17 (alıntı sayfa 17'dedir). Maurice Godelier, "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guineé. Mythe et réalité," *Sexualité et pouvoir*, der. Armando Verdiglione (Paris, 1976) içinde, 268-306, özellikle 295-296.

15- Bu gözlem için, Sappho ve Plato'nun bu genel kuralın en önde gelen istisnaları olduğunu belirten Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi'nden profesör Peter M. Smith'e teşekkür borçluyum.

16- Bkz. John J. Winkler, "Unnatural Acts: Erotic Protocols in Artemidoros' *Dream Analysis*," *Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* içinde, (New York, 1989), 17-44, 221-224.

17- S.R.F. Price, "The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus" *Past and Present* 113 (Kasım 1986), 3-37, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, der. David M. Halperin, John J. Winkler ve Froma I. Zeitlin (Princeton, 1990), 365-387 içinde kısa bir versiyonu yayınlandı; ayrıca bkz. Michel Foucault, *The Care of the Self*, *The History of Sexuality*, 3. Cilt, çev. Robert Hurley (New York, 1986), 3-36, özellikle 26-34 [Türkçede *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003)].

18- Bkz. Waud H. Kracke, "Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture," *The Psychoanalytic Study of Society* 8 (1979), 119-171, özellikle 130-132, 168 (rüyaların geleceği görmek açısından değeri üzerine) ve 130-131, 142-145, 163-164, 168 (Kracke'nin kültürel olarak inşa edilmiş savunma mekânizmaları şeklinde ele aldığı ve buna bağlı olarak küçümsediği, alımlamanın Freudçu tersine çevrilmesi üzerine); Thomas Gregor, "'Far, Far Away My Shadow Wandered...': The Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil," *American Ethnologist* 8 (1981), 709-720, özellikle 712-713 (rüyaların geleceği görmek açısından değeri üzerine) ve 714 (alımlamanın tersine çevrimi üzerine), büyük oranda Thomas Gregor, *Anxious Pleasure: The Sexual Lives of an Amazonian People* (Chicago, 1985), 152-161 içinde yinelendi, özellikle 153. Artemidorus'a dair Foucault'nun *The Care of the Self*, 35-36 içindeki yorumları burayla alakalı [Türkçede *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003), s. 334-335; buradaki çeviri bana aittir – ç.n.]: "Çözümleme eylemi ve değerlendirme

usulleri, edimden cinsellik veya ten [*flesh*] gibi bir alana, ilahi, medeni veya doğal hukukun kabul gören biçimleri tariflediği bir alana doğru gitmez; cinsel bir aktör olarak özneden kişinin kendi (ailesel, toplumsal ve iktisadi) faaliyetlerini icra ettiği yaşamın diğer alanlarına gider. Ve cinsel bir davranışın değerlendirilme esasları, esasen fakat bu alanla sınırlı olmayan şekilde, farklı eylem biçimleri arasındaki ilişkilerde bulunur."

19- İnsan cinsel organlarının kendilerinin dahi tüm kültürel veya temsili bağlamlarda ille de cinsel gösterenleri resmetmediğini göz önünde bulundurunuz: Sözgelimi, Caroline Walker Bynum, "The Body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg," *Renaissance Quarterly* 39 (1986), 399-439 çalışmasında "Ortaçağ insanlarının İsa'nın penisini birincil anlamda bir cinsel organ değil, ama sünnet edilmiş bir nesne ve bu nedenle, İsa'nın resim ve metinlerde bağdaştırıldığı yaralanmış, kanayan bir et gibi görmüş olduklarını düşünmek için sebepler" bulunduğunu oldukça ayrıntılı biçimde öne sürer (s. 407).

20- Padgug, a.g.y., s. 8.

21- Paul Veyne, "La famille et L'amour sous le Haut-Empire Romain," *Annales* (E.S.C.) 33 (1978), 35-63, içinde Seneca'nın *Phaedra*'sının eşcinsel eğilimleri ayrı bir tür öznellikle ilişkilendiren en erken metin olduğunu belirtir (s. 50). Gelgelelim, soru bundan daha karmaşıktır ve bu sorunun etraflı bir incelemesi şimdilerde geçerliliğini yitirmiş bir cinsel bir yaşam formu taşıyan, *kinaidos* Antik dönem figürünün daha yakından gözden geçirilmesini gerektirir: ayrıntılar için bkz. Maud W. Gleason, "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century C.E.," *Before Sexuality* içinde, 389-415; John J. Winkler, "Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens," *Constraints of Desire*, 45-70, 224-226.

22- Athenaeus'un yorumunu yanlışlıkla Sisam'dan Alexis'e atfeden Padgug'a (s.3) bakınız (Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* 539, 2. fragman).

23- Bkz. K.J. Dover, *Greek Homosexuality* (London, 1978), 63-67, geniş ama kuşkusuz ki kısmi bir liste için ayrıca bkz. Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1988), 94. Roma'dan bazı örnekler için bkz. T. Wade Richardson, "Homosexuality in the Satyricon," *Classica et Mediaevalia,* 35 (1984), 105-127, özellikle 111.

24- Tüm Grek erkeklerinin bu türden bir kayıtsızlığı kesinlikle hissetmiş olduklarını iddia *etmediğimi* vurgulamayı isterim: aksine, eski pek çok bulgu, cinsel bir obje olarak iki cinsiyetten birinin seçiminde tekil tercihlerin önemini gösterir (aşağıda 42. nota bakınız). Ama Antik döneme ait birçok belge, Greklerin, herhangi bir durumda başka bir erkeğin sevgilisinin cinsiyetini, geçmiş cinsel davranışlarına veya önceki cinsel nesne seçimi motiflerine dayanarak tahmin etmekten yapısal olarak kaçındıklarına da tanıklık eder.

25- *P. Tebtunis* I 104, çev. A.S. Hunt ve C.C. Edgar, *Women's Life in Greece and Rome* içinde, der. Mary Lefkowitz ve Maureen B. Fant (Baltimore, 1982), 59-60; belgenin, onun özgünlüğü üzerine faydalı bir tartışmayla birlikte başka bir çevirisi için bkz. Sarah B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra* (New York, 1984), 87-89.

26- "Une biseksualité de sabrage": Veyne, 50-55; Ramsay Macmullen'ın eleştirisi için bkz. "Roman Attitudes to Greek Love," *Historia* 32 (1983), 484-502, özellikle 491-497. Antik dönemin davranışsal görüngülerini "biseksüellik" olarak tanımlayan diğer teorisyenler şunlardır: Luc Brisson, "Bisexualité et méditation en Gréce ancienne," *Nouvelle revue de psychanalyse 7* (1973), 27-48; Alain Schnapp, "Une autre image de l'homosexualité en Gréce ancienne," *Le Débat* 10 (1981), 107-117, özellikle 116-117; Lawrence Stone, "Sex in the West," *The New Republic* (Temmuz 8, 1985), 25-37, özellikle 30-32 (şüphelerle). *Contra*, Padgug, 13: "Greklerden, sıkça rastlandığı üzere, 'biseksüel' olarak bahsetmek de meşru değildir, zira bu sadece yeni, ara bir kategori ilave eder, halbuki Antikitede herhangi bir anlamı olmayan şey kesin olarak kategorilerin kendisiydi."

27- T.M. Robinson, [Dover'in *Greek Homosexuality*'sinin kitap eleştirisi], *Phoenix* 35 (1981), 160-16, özellikle 162: "heteroseksüel çoğunluğun, azınlıktakiler arasında ve hatta bir dereceye kadar kendi grupları içerisinde de[!] 'aktif' eşcinsel pratiğe hoşgörülü bir bakışla bakabilmiş olmasının nedeni. .tahmin edildiği gibi cinsiyetçidir: kendilerine göre (erkeğin evreninde) "iyi" kadının *kata physin* [yani, doğal olarak] pasif, uysal ve itaatkar olduğu heteroseksüel çoğunluğa göre, 'aktif' eşcinsel 'rolü,' bu rolle alakalı olup bitenler çok zorluk çekilmeden *hetero*seksüel erkek 'rolü', yani, hükmetmek ve kontrolüne almak, ile eşitlenebilir olduğundan, açıkça hoşgörülebilir olacaktır; ikisinde ortaklaşa varolan şey, onları ayırandan daha büyüktür." Fakat bu bana, tam da heteroseksüellik ve eşcinsellik arasındaki ayrımın çözmek üzere tasarlandığı şeyi baştan varsaymak gibi görünüyor.

28- Bu değerler sisteminin [*ethos*] güncel Akdeniz versiyonunun mükemmel bir analizi David Gilmore tarafından yapılmıştır, "Introduction: The Shame of Dishonor," *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* içinde, der. Gilmore, Special Publication of the American Anthropological Association, 22 (Washington, D.C., 1987), 2-21, özellikle 8-16.

29- "Fallus"tan kastım toplumsal gücün kültürel olarak inşa edilmiş bir göstereni dir: terminoloji için yukarıda 10. dipnota bakınız. Grek cinsel söylemine fallik diyorum, çünkü (1) cinsel temaslar fallik eylem etrafında toplanır –bu demek oluyor ki, fallusu olan tarafından ve bu fallusla ne yapıldığı yoluyla tanımlanırlar; (2) fallik zevklerin dışında yer alan cinsel zevkler, cinsel temaslar kategorilerine dahil edilmez; (3) bir temasın cinsel anlamda değer taşıması için iki partnerden birinin–ve yalnızca birinin– fallusa sahip olması gerekir (oğlancılık bağlamında oğlanlar, esasen, fallus'tan arındırılmış [*un-phallused*] gibi kabul edilir [bkz. Martial, 11.22; fakat *Palatine Anthology* 12.3, 7, 197, 207, 216, 222, 242 ile de karşılaştırınız] ve kadınlara benzetilirdi; kadınlar arası cinsel ilişkide, partnerlerden birinin – "tribad" olan– fallusa denk bir şeye (fazla gelişmiş bir klitoris) sahip olduğu ve diğerini penetre ettiği varsayılır: tribad'ın Antik kavramsallaştırmasına dair kaynaklar –bu etkileyici ve yirminci yüzyılının erken on yıllarına kadar kalmış, uzun ömürlü hayali türe dair modern bir çalışmadan haberdar değilim– şu çalışmalarda bir araya getirilmiştir: Friedrich Karl Forberg, *Manual of Classical Erotology*, çev. Julian Smithson [Manchester, 1884; yeniden basım New York, 1966], II, 108-167; Paul Brandt [takma adı "Hans Licht"], *Sexual Life in Ancient Greece*, çev. J.H. Freese, der. Lawrence H. Dawson [Londra, 1932], 316-328; Gaston Vorberg, *Glossarium eroticum* [Hanau, 1965], 654-655; ve Werner A. Krenkel, "Masturbation in der Antike," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 28 [1979], 159-178, özellikle 171. Yeni tarihli bir tartışma için bkz. Judith P. Hallett, "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature," *Yale Journal of Criticism* 3.1 [1989], 209-238.

30- İstisnalar şunlardır: Vern L. Bullough, *Homosexuality: A History* (New York, 1979), 3-5 ve John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), 53. ve 75. dipnot.

31- *Mollis*'in bu neredeyse teknik anlamda daha erken bir kullanımı için, bkz. Juvenal, 9.38.

32- Bkz. P. H. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurelianus DE MORBIS CHRONICIS IV 9)* (Amsterdam, 1985), 11.

33- Bu tartışmanın bütününü Schrijvers'ten ödünç almış bulunuyorum, 7-8; *De Morbis acutis*'teki pasaj hakkında benzer bir noktaya –anlaşılıyor ki Schrijvers bu bilgiye sahip değildi– daha önce Boswell tarafından değinilmişti: *Christianity, Social Tolerance and Homosexuaity,* s.53, 33. dipnot; s.75, 67. dipnot.

34- I.E. Drabkin'in çevirisi (benim vurgum ve ilavelerimle), der. ve çev. I.E. Drabkin, *Caelius Aurelianus: ON ACUTE DISEASES and ON CHRONIC DISEASES* (Chicago, 1950), 413.

35- Özellikle Dover'in (168-170) ve Winkler'ın ("Laying Down the Law," 67-69) epeyce tartıştığı ve Aristoteles'e atfedilen *Problemata* 4.26; genel olarak, Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, 53; Foucault, *The Use of Pleasure*, 204-214 [Türkçede *Cinselliğin Tarihi*].

36- Bölüm başlığı, "De mollibus *sive subactis*"in ima ettiği üzere.

37- Latince *quod utranque Venerem exerceant* deyimi, Drabkin, 901n. ve okumasını içeriğinde hem erkek hem kadın Teiresias'ın *Venus utraque* [her iki türde aşk veya iki türlü cinsellik anlamına gelir- ç.n.] alanında bilgili gibi tasvir edildiği Ovidius'un *Metamorphoses* 3.323'sine dayandıran Schrijvers, 32-33, tarafından böyle yorumlanır. Petronius, Satyricon 43.8: *omnis minervae homo* ile karşılaştırın.

38- Bir kez daha Schrijvers, 15'in zihin açıcı yorumunun izindeyim.

39- Drabkin'in, 905, geri getirilemez şekilde bozulmuş bir metnin makul ama gene de spekülatif (Schrijvers'in, s. 50'de kabul ettiği) yeniden inşasına dayanan çevirisinden alıntı yapıyorum. İçeriğinde dile getirilen fikir için, bkz. Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, der. Pierre Clarac ve André Ferré (Paris, 1954), III, 204, 212; *Rememberance of Things Past*, çev. C.K. Scott Moncrieff ve Terence Kilmartin (New York, 1981), III, 203, 209; ve Eve Kosofsky Sedgwick'in tartışması, "Epistemology of the Closet (II)," *Raritan 8* (Yaz, 1988), 102-130 ve eldeki çalışmadaki gözden geçirilmiş yeni basımları.

40- Anonim, *De physiognomonia* 85 (cilt ii, s. 114.5-14 Förster); Vettius Valens, 2.16 (s. 76.3-8 Kroll); Clement of Alexandria, *Paedagogus* 3.21.3; Firmicus Maternus, *Mathesis* 6.30.15-16 ve 7.25.3-23 (öz. 7.25.5).

41- Bkz. Foucault, *The History of Sexuality,* 43 [Türkçede *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2003), s. 39 buradaki çeviri bana aittir – ç.n.].: "Eski sivil veya kilise hukukunun tanımladığı üzere, sodomi yasaklanmış eylemlerin bir tanesiydi; bu suçları işleyen kimse onların adli öznesiden fazlası değildi. On dokuzuncu yüzyıl eşcinseli [ise], bir yaşam türü, bir yaşam formu ve ayrılmamış bir anatominin ve muhtemelen gizemli bir fizyolojinin eşlik ettiği bir morfolojinin yanı sıra, bir karakter, bir geçmiş, bir vaka tarihçesi ve bir çocukluk oldu. Onun bu bütünsel bileşimine dahil olmuş hiçbir şey cinselliğinin etkisinden azade değildi. O, her yerde onun içindeydi: tüm eylemlerinin kökeninde (zira, bu eylemlerin sinsi ve görünmezce etkin ilkesiydi), arsızca kazındığı yüzünde ve bedeninde (zira kendini her daim ele veren bir sırdı). Alışıldık bir günah olarak değil, daha çok tekil bir doğa olarak onun özüyle birlikteydi." Ayrıca bkz. Randolph Trumbach, "London's Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the 18th Century," *Journal of Social History 11* (1977), 1-33, özellikle 9; Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York, 1977), 6-8 [Türkçede *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak , Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1996)]; Padgug, 13-14; Jean-Claude Féray, "Une historic critique du mot homosexualité, [IV]," *Arcadie* 28, no. 328 (1981), 246-258, özellikle 246-247; Schnapp (yukarıda bahsi geçen, bakınız 27. dipnot), 116 (Atina vazo resimlerinden bahsederek): "Bir kimse, kişileri karakterize eden eylemleri değil, grupları birbirinden ayıran davranışları resimler"; Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials: The Development of a Sexual Code 550-1150* (Toronto, 1984), 40-44, özellikle 40-41: "Nedamet getiren kurallar kitabının [*Penitentials*] genel kullanımında eşcinselliğe dair bir kategori olarak tek bir kelime kullanılmamış...dahası, eşcinsel eylemler ve eşcinsel olarak tanımlanabilecek insanlar arasındaki ayrım bu kitapçıklarda geçerli görünmüyor"(ayrıca bakınız s. 14-15, 140-153); Bynum, "The Body of Christ," 406.

42- Grek erkeklerinin bir cinsiyet yerine bir diğerini cinsel partner olarak seçmelerinde (neredeyse tek belirleyici olan) bireysel tercihlerin gücünün tasdiki için, bkz. Theognis, 1367-1368; Euripides, *Cyclops* 583-584; Xenophon, *Anabasis* 7.4.7-8; Aeschines, 1.41, 195; Athenaeus tarafından 13.563e'de alıntılanan Antigonus of Carystus'un *Life of Zeno*'su; Athenaeus'un 15.697de"de alıntıladığı Selecus'un fragmanı (=*Collectanea Alexandrina*, der. J.U. Powell [Oxford, 1925], 176); Plutarch'ın andığı isimsiz dramatik bir fragman, *Moralia* 766f-767a (=*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, der. August Nauck, 2. basım. [Leipzig, 1926], 906,

#355; ayrıca Theodor Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* [Leipzig, 1880-1888], III, 467, #360); Athenaeus, 12.540e, 13.601e ve ff.; Achilles Tatius, 2.35.2-3; pseudo-Lucian, *Erôtes* 9-10; Firmicus Maternus, *Mathesis* 7.15.1-2 ve *Palatine Anthology*'deki çeşitli ellerden çıkma bir takım epigramlar: 5.19, 65, 116, 208, 277, 278; 11.216; 12.7, 17, 41, 87, 145, 192, 198 ve *passim* (P.G. Maxwell-Stuart, "Strato and the Musa Puerilis," *Hermes* 100 [1972], 215-240 ile karşılaştırınız). Genel olarak bkz. Dover, 62-63; John Boswell, "Revolutions, Universals and Sexual Categories," *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics* (yukarıda 6. dipnot) içinde , 89-113, özellikle 98-101; Winkler, "Laying Down the Law", ve pasajların bir listesi için, Claude Courouve, *Tableau synoptique de références á l'amour masculin: Auteurs grecs et latins* (Paris, 1986).

43- Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, Eng., 1981), 150-155 içinde, zevkle ilgili meseleleri "sübjektif" olarak değerlendirdiğimiz çeşitli kriterleri incelediği sırada, beslenme tercihlerindense cinsel tercihlerin insan kişiliğinin kurulumunda daha derinlemesine etkili olduğunu düşünmekte haklı olduğumuzu ima eder; fakat, Putnam'ın kendisinin de belirttiği gibi, argümanı seks, yemek ve kişi-lik [*personhood*] ile alakalı, son derece kültüre özgü varsayımlarla sınırlandırılmıştır.

44- Foucault, *The Use of Pleasure*, 51-52, çalışmasında Batının kültürel tarihinin evrilen akışında cinsel ilişkinin yemekten ahlaken daha sorunlu hale tam olarak ne zaman geldiğini belirlemenin ilginç olabileceğini söyler. Ortaçağ'daki görece dengeli uzun bir dönemin ardından, [bu ikiliden] cinsel ilişkinin, ancak on sekizinci yüzyıl sonunda galip geldiğini düşünüyor gibi görünür: ayrıca bkz. *The Use of Pleasure*, 10; *The Care of the Self*, 143 [Türkçede ikisi de *Cinselliğin Tarihi* içinde)]; "On the genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2. baskı (Chicago, 1983) içinde, 229-252, özellikle 229. Stephen Nissenbaum, *Sex, Diet and Debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and Health Reform*, Contributions in Medical History, 4 (Westport, Conn., 1980) ve Caroline Walker Bynum, *Holy Feast* and *Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, 1987) tarafından son zamanlarda toplanan kanıtlar, ahlaki evrimin daima Foucault'nun tasavvur eder göründüğü kadar da düzçizgisel olmamış olabileceğini ortaya koyar.

45- Jack H. Abbott, "On 'Women,'" *New York Review of Books* 28: 10 (11 Haziran 1981), 17. Belki de bu lirik itirafın Abbott'un bir yıl önce New

*York Review of Books* 27:11 (26 Haziran 1980), 34-37 içerisinde basılmış olan mektuplarından derlenen pasajlarda yer alan cesur hikâyelerle kısmen çelişmekte olduğunu belirtmek gerek. (Abbott'un beyanı, Bernard Boursicot'nun özür dileyen benzer bir içeriğe sahip ve Richard Bernstein tarafından alıntılanan bazı görüşleri ile karşılaştırılabilir, "France Jails Two in a Bizarre Case of Espionage," *New York Times* [11 Mayıs 1986]: "Onun [Briscot'nun yirmi yıllık aşığı] bir adam olduğunu öğrenmek beni mahvetmişti; fakat, onun o vakit benim gözümde gerçekten bir kadın ve hayatımdaki ilk aşkım olduğuna dair sarsılmaz inancım sürüyor.")

46- Bkz. Davidson (yukarıda 6. dipnot), 16.

47- Kostas Demelis'e bu formülasyonda bana yardımcı olduğu için teşekkür etmeyi isterim. Padgug'ın çalışması (s.5) ile karşılaştırınız: "cinselliğin kategorilerini önceden belirlenmiş ve evrensel kabul eden herhangi bir yaklaşımda, gerçek tarih kaybolur."

48- Stephen Greenblatt ("Fiction and Friction," *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, der. Thomas C. Heller, Morton Sosna ve David E. Wellbery; Arnold L. Davidson, Ann Swidler ve Ian Watt ile birlikte (Stanford, 1986) içinde, 30-52, 329-332, özellikle s. 34) "bir kültürün cinsel söyleminin bireyselliği şekillendirmede kritik bir rol oynadığını" belirterek ve "bunu her kişinin içine tekil doğaçlamaları yöneten içselleşmiş bir eğilimler ve yönelimler dizisi yerleştirmeye omuz vererek yaptığını" ekleyerek, bu noktaya benzer biçimde temas eder. Ayrıca bkz. Padgug; genel olarak, Julian Henriques, Wendy Halloway, Cathy Urwin, Venn Couze ve Valerie Walkerdine, *Changing the Subject: Psychology, Social Regulation and Subjectivity* (Londra, 1984).

49- "Translations" (1972), 32-33. dizeler, Adrienne Rich, *Diving into the Wreck: Poems 1971-1972* (New York, 1973), 40-41 içinde (alıntı 41. sayfada).

50- "Canzone" (1942), 1-2. dizeler, W.H. Auden, *Collected Poems*, der. Edward Mendelson (New York, 1976), 256-257 içinde (alıntı 256. sayfada).

# Aşkta Hiç Kimse Egemen Değildir*

**Laurent Berlant**

*Queer* ve aşk kuramlarının politik ifadeler olarak birbirleriyle ilişkili olduklarını düşünmemin nedenlerinden birisi de *queer* kuramının, öznenin –kendi dayanak noktalarını oluşturan veya ona bağlı bulunan nesnelere dönük– afektif tutarsızlığını verili saymasıdır. Denemeyi ve üzerine düşünmeyi çok değerli bulduğum bir şey, tutarsızlığa temas eden bir politik pedagojiye nasıl sahip olabileceğimiz sorusudur. Konum almanın bireyi tutarlı, yönelimsel, fail olmaya, nesnesi üzerinden kendisiyle karşılaşmaya götürmediği; duruma özgü berraklığın, öznenin tutarsızlığı yadsınmadan ortaya çıkabileceği bir noktaya. Kişinin kendi tutarsızlığı içinde talim olması; karmaşıklığının ve çelişkilerinin hiçbir zaman politik olan tarafından çözülmemesine yönelik yolların çalışılması, egemen-olmamaya dair politik kuramın [*political theory of non-sovereignty*] önemli bir bölümünü teşkil eder. Fakat hâlâ karar almak, hüküm vermek için bir yer açmamız gerekiyor; veya [başka bir ifadeyle] çözümlemek veya uğruna çalışmak veya dikkatlice incelemek için –ki bu da, bir dikkat pedagojisi gerektirir. Bağlılıklarımızda, hareket biçimlerimizde, alışkanlığa duyduğumuz arzuda veya ilham aldıklarımızda [ortaya çıkan ve] dünyaya dair taleplerimizi bütün farklılıklarıyla ortaya koyduğumuz tüm o farklı yollara dair bir dikkat.

---

* Buradaki alıntılar Laurent Berlant ve Micheal Hardt ile yapılan bir söyleşiden alınmıştır: "No One is Sovereign in Love: A Conversation Between Lauren Berlant and Michael Hardt", söyleşiyi gerçekleştirenler: Heather Davis and Paige Sarlin. Söyleşi için bakınız: http://nomorepotlucks.org/article/amour-no-18/no-one-sovereign-love-conversation-between-lauren-berlant-and-michael-hardt. Burada aktarılan alıntıların hepsi Berlant'ın ifadeleridir. (ç.n.)

[...]

Bir kriz kültüründe "sıfır" ile "bir" arasında oynanan kumar bizi o kadar heyecanlandırır ki, çiçeklenmek (büyümek, gelişmek) [*flourishing*] biraz kenarda kalır. Hayatta kalmak bir zafer gibi görünür, oysa bu korkunç bir şeydir. Ben çiçeklenmeyi tercih ederim. Fakat bununla tam olarak ne demek istiyorum? Bu kelimeyle eş anlamlı bidiğim kaç başka kelime var? Çok da fazla yok. Bu da ilginç değil mi? Kullandığınız ifade "neşenin artışı" olabilir. Fakat bu artış, bir artış gibi de duyumsanmayabilir. Daha ziyade bir ferahlama hissi, veya benim bir tutarsız şeyler yığını olabileceğime fakat yine de bu ihtimalin beni yenilgiye uğratamayacağına dair bir his.*

Çeviri: Sibel Yardımcı

* Bu çeviriyi Ali Akay ile paylaştığımızda, kendisi genel hatlarıyla aşağıdaki eleştirilerini dile getirmişti. Farklı bakış açılarını ortaya koymak ve dergide yer alan yazılar arasındaki "konuşmayı" sürdürmek amacıyla onun yorumlarını buraya dahil ediyoruz (e.n.):

"Yazar özne kuramına dahil durmasına rağmen, özneyi ancak tutarsızlık duygusuyla aşmaya çalışıyor gibi. Oysa tutar veya tutarsızlık kelimeleri, hâlâ bilinç teorisi ve özneye bağlı bir irade kuramıyla (Descartes) ilgili. Halbuki mesele daha çok çoğullaşmayla ilgili olmalı. Kim tutarsızlıklar ve çelişkiler içinde değil ki! Deleuze'ün bir zamanlar yazdığı gibi "Çelişkiden asla kimse ölmedi" (Kapitalizm bile kendi çelişkileriyle yok olmak yerine büyüyor).

Tutumların politik vaziyeti, *her olay için ayrı ayrı, tek tek* ele alındığında siyasi bir taraf olmak meselesinden uzaklaşacağız. Burada yine Hegelci ve Marksist bakışın dışına çıkamayan bir düşünce var. Kararların hâlâ ilkeler üzerine kurulu olması demek bizim ideolojik olarak bağlanmamız demek. Oysa bundan kaçmak lazım: kararlar durumu durumuna alınabilecek şeyler.

Ayrıca dikkatten çok merak daha *açıcı* bir kelime bence, çünkü dikkat disipline ait, testlere ait bir kelime ve çocuk psikolojisiyle alakalı. Halbuki dalgın ve düşünerek açılan bir düşünce çok daha ilginç değil mi?

Dijitalin kendisi bu 1-0 oyununa dahil olsa bile aslında analog olan çok daha sıkıştırılmış bir teknoloji ve de mekânik değil, makinasal. Çiceklenmek denilen –yani *floraison* (açılıp saçılmak, rahat bir şekilde)– zaten olması gereken şey. Süresel [*durée*] olarak bile olsa onu süreklileştirmek gerekir; yani, hayatın tekil tarihinde onu kurmak (Nietzsche ve Spinoza). Buradan çıkan bir şey: *bir gün "neşe oluş olunur birden bire bir bakarsınız..."* Niçin ikili bir diyalektikte hapis olalım ki? Olay çiçeklenmek *versus* hayatta kalabilmek değil, bu ikilik duygusundan çıkabilmek: Asla yenilgi ve yengi diye bakmamak: Çünkü bu ancak komutanların sözü olabilir, askeri bir siyasettir. Dost ve düşman kuramı gibi".

# Kritik *Queer*[*]

**Judith Butler**

*Söylem hayatın kendisi değildir, onun zamanı sizinkiyle bir değildir.*
Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse"

Bu kitabın kapanışını "*queer*" üzerine yazılmış bir bölümle yapmak son sözün bu terim üzerinden algılanması riskini taşır; ancak amacım belki de sadece en gündemde olana ilişkin bir çalışma sunmak. Aslında burada beni tam olarak ilgilendiren, terimin zamansallığı olacak: Aşağılık bir duruma işaret etmiş bir terim nasıl olup da yeni ve olumlu bir anlamlar dizisini imleyecek hale getirildi, ya da Brechtçi bir şekilde ifade etmek gerekirse, nasıl "yeniden işleme sokuldu"? Bu, "*queer*"in ya geçmiş bir aşağılaşmayı ya da şimdiki veya gelecekteki bir olumlamayı imlediği değer atamalarının basit bir tersine çevrilişi midir? Bu, terimin dış(kı)lanmış tarihini sürdüren ve tekrarlayan bir tersine çevirme midir? Bu terim felç edici bir iftira, marazileştirilmiş (patolojikleştirilmiş) cinselliğin günlük çağrılışı [*interpellation*] olarak kullanıldığında,

---

[*] Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York ve Londra: Routledge, 1993), 223-242. Kitabın "Critically Queer" isimli bu bölümü daha önce *GLQ*'da yayımlanmıştır. Bkz. Judith Butler, "Critically Queer," *GLQ* 1:1 (1993). Butler'ın bu bölüme verdiği orijinal başlıkta yer alan "critically" kelimesi, *queer* bir konumun barındırdığı tehlikeye ve bulunduğu marjine atıfta bulunmanın yanı sıra, bu konumun içermesi gereken muhalefete ve eleştirelliğe de göndermede bulunur. Burada "critically" kelimesi, *queer*'i niteleyen bir sıfat olarak işlemez, eleştirel bir pozisyonu niteleyen *queer* sıfatına eklemlenen bir zarf işlevi görür. Bu başlık, "Muhalefeten *Queer*" olarak da Türkçeye çevrilebilirdi. Ancak kelimenin barındırdığı "tehlike(li)" ve "marjin(al)" anlamlarından vazgeçmemek adına "Kritik *Queer*" olarak çevrildi. (ç.n.)

terimin kullanıcısını normalleştirmenin simgesi ve aracı, ifade edilişini cinsel meşruiyetin sınırlarının söylemsel düzenlenişi olarak üretmiştir. Düz [*straight*] dünyanın büyük bir kısmı, bu terimin performatif gücü aracılığıyla reddetmeye çabaladığı *queer*lere her zaman ihtiyaç duymuştur. Eğer bu terim şu an bir yeniden tahsis edilme sürecine tabiyse, bu önemli tersine çevirme ediminin koşulları ve sınırları nelerdir? Bu tersine çevirme, terimin üretilmesine aracılık eden inkar mantığını tekrarlar mı? Bu terim kendi kurucu hasarlar tarihiyle başa çıkabilir mi? Kuvvetli ve zorlayıcı bir tarihsel onarım fantezisi için söylemsel bir zemin sunabilir mi? "Zenci" gibi bir kelime ehlileştirilme yönünde en son çabalara rağmen sadece kendi acısını yeniden yazmakla muktedir bir şekilde belirirken, "*queer*" gibi bir kelime ne zaman ve nasıl olumlayıcı bir yeniden imlemeye maruz kalır? Söylem nasıl ve nerede hasarı tekrarlar ki, verili bir terimi yeniden bağlamsallaştırmaya ve imlemeye dair olan çeşitli çabalar bu diğer daha acımasız ve katı tekrarlama formunda kendi sınırlarıyla karşı karşıya gelir?[1]

*Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de [*On the Genealogy of Morals*], Nietzsche söyleme ütopyacı bir yatırım olarak okuyabileceğimiz, Foucault'nun söylemsel iktidar kavramında yeniden beliren, "im zinciri" mefhumunu ortaya atar. Nietzsche şöyle yazar: "bir 'şey'in, bir organın, bir geleneğin tüm tarihi her zaman yeni yorumlamaların ve uyarlamaların devamlı bir im zinciri olabilir ki bunların gayeleri birbirleriyle bağlantılı olmak zorunda değildir ama bunun aksine, bazı durumlarda tamamen tesadüfi bir şekilde birbirleriyle uyuşabilir ya da karşı karşıya gelebilirler."[2] Bu "her zaman yeni" yeniden imleme imkânları, terimin varsayılmış tarihsel devamsızlığından türer. Ancak bu varsayımın kendisi şüpheli midir? Yeniden imlendirilebilirlik "imler"in saf tarihselliğinden türeyebilir mi? Ya da, toplumsal iktidar ilişkilerinde "her zaman eski" olana dönmeye dair eğilimleri göz önünde bulunduran yeniden imlemenin üzerindeki veya onun içindeki sınırlamalar hakkında düşünmek için bir yol olmalı mıdır? Ve burada Foucault bize yardımcı olabilir mi, yoksa iktidar söylemi içerisinde Nietzscheci bir iyimserliği mi tekrar eder? Foucault, iktidara "bir andan diğerine doğru, her noktada, üretilen ya da bir nok-

tadan diğerine doğru olan her ilişkide üretilen kesintisiz mücadeler ve yüzleşmeler" şeklinde göndermede bulunurken[3] iktidara bir çeşit dirimselcilik [*vitalism*] getirerek Nietzsche'yi tekrarlar.

Ne iktidar ne de söylem her an yeni baştan vücuda gelmez, onlar radikal yeniden imleme ütopyalarının belirttiği kadar ağırlıksız değildir. Ancak onların yakınsak güçlerini, yeniden işletilişlerini hem sınırlayan hem de etkinleştiren birikmiş bir kullanım aracı olarak nasıl anlayacağız? Söylemin görünüşte zararlı sonuçları nasıl olur da yeniden imleyici bir pratiğin biçimlendirilmesine aracılık eden acı veren kaynaklar haline gelir? Burada soru sadece söylemin bedenlere nasıl zarar verdiği değil, belli hasarların belli bedenleri mevcut ontolojilerin ve kavranılabilirliğin mevcut şemalarının sınırlarında nasıl konumlandırıp kurduğu sorusudur. Ve dahası, dış(kı)lananlar nasıl olur da kendilerini reddeden söylemlerin üzerinden ve onlara karşı olarak bir hak iddiasında bulunabilirler?

## Performatif İktidar

Eve Sedgwick'in *queer* performativite üzerine söyledikleri, bizden sadece belli bir söz edimi kuramının [*speech act theory*] nasıl *queer* pratiklerle ilişkili olabileceğini görmemizi değil, "*queer*leştirme"nin nasıl olup da performativitenin tanımlayıcı noktası olarak varlığını sürdürdüğünü anlamamızı ister.[4] J.L. Austin'in performativite örnekleri arasında evlilik seremonisinin merkeziyeti, toplumsal bağın heteroseksüelleştirilmesinin, isimlendirdiği şeyi meydana getiren söz edimleri için örnek bir form teşkil ettiğini ima eder. "Sizi (karı koca) ilan ediyorum " sözü, isimlendirdiği ilişkiyi yürürlüğe koyar. Ancak böyle bir performatif, gücünü nereden ve ne zaman alır? Ve belli bir performatifin amacı heteroseksüel seremoninin muhtemel gücünü tam anlamıyla bozmak olduğunda o performatife ne olur?

Performatif edimler otoriter söz söyleme biçimleridir: Örneğin birçok performatif, telaffuz edildiğinde belli bir eylemi gerçekleştiren ve bağlayıcı bir iktidarı uygulayan söz söyleme biçimleridir.[5]

Bir yetkilendirme ve cezalandırma ağı barındıran performatifler yasal hükümleri, vaftiz ritüellerini, açılış merasimlerini, mülkiyet ilanlarını, bir eylemi gerçekleştirmekten öte icra edilen eyleme bağlayıcı bir iktidar atayan sözleri de içerir. Söylemin isimlendirdiğini üretme gücü performativite sorusuyla bağlantılandırılırsa, performatif, iktidarın söylem *olarak* işlediği bir alan olur.

Ancak, sadece daha önceki bir sözceyi, kendi ısrarı ve tutarsızlığı içinde iktidar *olan* yinelenmiş bir icrayı, tekrarlayarak işleyen bir iktidar yoktur. Bu, tekil ve kasıtlı bir "edim" olmaktan çok, iktidarın ve söylemin iktidarın söylemsel jestlerini tekrarlayan ve taklit eden bağlantı noktasıdır. Dolayısıyla, isimlendirdiği durumu yetkilendiren ve kuran yargıç, uyguladığı kanuna mütemadiyen *atıfta bulunur*. Performatife bağlayıcı ya da zorlayıcı gücünü veren bu atfın gücüdür. Yargıcın sözlerinin bağlayıcı gücü kendi iradesinden ya da öncel bir otoriteden türüyor gibi görünse de, bunun aksi daha doğrudur: yargıcın "irade"sinin figürü yasaya olan bu atıf üzerinden üretilir ve metinsel otoritenin "önceliği" bu atıf üzerinden kurulur.[6] Kuşkusuz, yargıcın söz edimi, bağlayıcı gücünü bir konvansiyona başvurma üzerinden türetir, bu bağlayıcı güç ne yargıcın özne olma halinde ne de onun iradesinde bulunabilir, o ancak çağdaş bir "edim"in bir bağlayıcı konvansiyonlar zinciri bağlamında belirmesine aracılık eden atıfsal mirasın içinde görülebilir.

İcra eden ya da konuşan ve böylece söylemin içinde etki yaratan bir "ben"in olduğu yerde, bu "ben"i önceleyen ve muktedir kılan, onun iradesinin sınırlayıcı yörüngesini dilde şekillendiren bir söylem vardır. Dolayısıyla söylemin *arkasında* duran ya da iradesini ve rızasını söylem üzerinden yürürlüğe koyan bir "ben" yoktur. Aksine, "ben", Althusserci terminolojiyi kullanırsak, çağrıldıkça ve isimlendirildikçe meydana gelir ve bu söylemsel kuruluş "ben"den önce vuku bulur; bu, "ben"in geçişli başlatılışıdır. Aslında, öncelikle bana seslenildiği ve bu çağrı dil içerisindeki yerimi harekete geçirdiği takdirde "ben" diyebilirim. Çelişkili bir biçimde, toplumsal olarak tanınmanın söylemsel koşulu öznenin kuruluşunun *önünden yürür ve onu belirler*: tanınma, bir özneye ihsan edilmez, ancak o

özneyi oluşturur. Dahası, tamamıyla tanınmanın, yani sosyal kimliği başlatan ve harekete geçiren isme tamamıyla ve daimi olarak yerleşmenin olanaksızlığı, özne-kuruluşunun tutarsızlığını ve tamamlanmamışlığını gösterir. Dolayısıyla "ben", "ben"in sözdeki yerine yapılan atıftan ibarettir ki bu yer canlandırdığı hayata dair belli bir önceliğe ve anonimliğe sahiptir: Bu, benim önümden yürüyen ve beni aşan ama onsuz konuşamadığım bir ismin tarihsel olarak yeniden gözden geçirilebilme olasılığıdır.

## *Queer* Bela

"*Queer*" terimi baskı ve muhalefetin, tutarlılık ve değişkenliğin statüsünü performativite *dahilinde* sorgulayan bir çağırma [*interpellation*] olarak ortaya çıkar. "*Queer*" terimi, amacı isimlendirdiği özneyi utandırmak ya da bu utandırıcı çağırma üzerinden bir özne üretmek olan dilsel bir pratik olarak işlemiştir. "*Queer*", gücünü tam olarak suçlama, marazileştirme (patolojikleştirme) ve hakaret ile ilintili bir hale gelmesini sağlayan yinelenmiş atıf üzerinden türetir. Bu, homofobik cemiyetler arasında zamanla bir sosyal bağ oluşturulmasına aracılık eden bir göndermedir. Çağırma, geçmiş çağırmaları taklit eder ve konuşmacıları sanki bir birlik halinde zaman boyunca konuşmuşlar gibi bağlar. Bu bağlamda "*queer*!" [ibne!] diyerek sataşan ve alay eden koro her zaman imgesel bir korodur. O zaman, performatif "*queer*" ne noktaya kadar evlilik seremonisinin "sizi karı koca ilan ediyorum"uyla yan yana, onun bir deformasyonu olarak, işlemiştir? Eğer performatif, toplumsal bağın heteroseksüelleştirilmesini icra eden bir yaptırım olarak işliyorsa, belki de bu sosyal forma direnen ve karşı çıkanları, ayrıca bu sosyal formu hegemonik bir sosyal yaptırım olmaksızın işgal edenleri, *queer*leştiren/ibneleştiren utandırıcı bir tabu olarak da ortaya çıkabilir.

Bunun üzerine, tekrarlamaların asla basit bir biçimde aynının kopyaları olmadığını hatırlayalım. Ve bir ismin bir dizi toplumsal ve cinsel ilişkiye müsaade etmesini ya da onları yürürlükten çıkarmasını sağlayan "edim" zaruri olarak *bir tekrardır*. Derrida sorusunu

şöyle sorar: "Eğer bir performatifin formülasyonu 'kodlanmış' ya da yinelenmiş bir ifadeyi tekrarlamadıysa herhangi bir şekilde bir 'atıf' olarak saptanamadıysa, bu performatif nasıl muvaffak olabilir?"[7] Eğer bir performatif geçici olarak muvaffak olursa (ve buradaki "başarı"nın her zaman ve yalnızca geçici olduğunu öne süreceğim), bu, niyetin başarılı bir biçimde söz söyleme faaliyetine hakim olduğundan ötürü değildir; ancak sadece bu faaliyet önceki faaliyetleri tekrarladığı ve önceki otoriter pratikler dizisinin tekrarlanması veya onlara atıfta bulunulması üzerinden otoritenin gücünü biriktirerek çoğalttığı içindir. Bu, bir performatifin kendisini harekete geçiren kurucu konvansiyonları üstüne giyindiği ve muhafaza ettiği ölçüde "çalıştığı" anlamına gelir. Bu bağlamda, hiçbir terim ya da sözce, baskının ve gücün toplayıcı ve gizleyici tarihselliği olmadan performatif bir biçimde işleyemez.

Böylesi bir performativite algısı, söylemin kendi çağdaş kullanımlarının öncesinde duran ve onları belirleyen bir tarihi olduğunu,[8] bu tarihin özneyi söylenen şeyin tek orijinali ya da sahibi olarak gören "bugüncü" [*presentist*] görüşü merkezinden ettiğini öne sürer.[9] Bu, şu anlama da gelir: Üzerinde her şeye rağmen hak iddia ettiğimiz terimler kimliği ve arzuyu politikleştirmekte ısrar ederken, üzerinden geçtiğimiz terimler, bu kurucu tarihselliğin *aleyhine* dönme talebinde de bulunabilir. Dolayısıyla, çağdaş kimlik kategorilerindeki bugüncü, tarihi güncelleştirmeye dair varsayımları sorgulayan bazılarımız zaman zaman teoriyi depolitize etmekle itham edilirler. Ancak, eğer öznenin soykütüksel eleştirisi çağdaş söylem kaynaklarının şekillenmesine araç olan kurucu ve dışlayıcı iktidar ilişkilerinin soruşturulmasıysa, bunu takiben *queer* öznenin eleştirisinin *queer* politikaların süregelen *demokratikleşmesinde* çok önemli bir yer teşkil ettiği söylenebilir. Kimlik terimleri zorunlu olarak kullanıldıkça, "açılmak (*out* olmak)" onaylanması gereken bir şey olarak kaldıkça, bu aynı mefhumlar kendi üretimlerinin dışlayıcı operasyonlarının eleştirisine maruz kalmak zorundadır: "Açılmak (*out* olmak)" kimin için tarihsel olarak mevcut ve müsait bir seçenektir? Evrensel bir "açılma" halini talep eden imlenmemiş bir sınıf özelliği var mıdır? Kim, bu terimin *hangi* kullanımıyla, temsil edilir ve kim bundan dışlanır? Bu terim

kimin için ırksal, etnik ya da dinsel bağlılıklar ile cinsel politikalar arasında imkânsız bir çelişkiye işaret eder? Hangi tür politikalar hangi tür kullanımlar aracılığıyla mümkün kılınır, hangileri arka planda bırakılır ya da göz önünden silinir? Bu bağlamda, *queer* öznenin soykütüksel eleştirisi, aktivizm içinde bir özeleştirel boyut oluşturabildiği, aktivizmin en kıymet verilen çağdaş öncüllerinin dışlayıcı gücünü ele almayı sürdürmek adına devamlı bir hatırlatıcı işlevi görebildiği takdirde, *queer* politikalar için merkezi bir önem teşkil etmektedir.

Kimlik kategorilerine başvurarak siyasi talepler ileri sürmek ve birini isimlendirmenin ve bu ismin kullanıldığı koşulları belirlemenin iktidarı üzerinde hak iddia etmek gerekli olduğu kadar, söylem içinde bu kategoriler üzerinde hakimiyet kurmayı sürdürmek de imkânsızdır. Bu tartışma kimlik kategorilerini kullanmanın *karşısında* duran bir tartışma değildir, ancak herhangi bir kimlik kategorisinin kullanımının taşıdığı riski hatırlatmaktadır. Kendini isimlendirmenin tahrik ettiği kendini belirleme beklentisine, çelişkili bir biçimde, ismin kendisinin tarihselliği karşı koyar: Kimsenin asla kontrol edemediği, şimdilerde özerkliği sembolize eden, kullanımı sınırlayan kullanımlar tarihi; terimi şimdiki zamandaki gidişatı düzenlemeye çalışanların kontrolünü aşacak şekilde, mevcut yaygın kullanımlarının tersine, onların doğasına aykırı bir şekilde, yerleştirmeye dair müstakbel çabalar bu beklentiyi sorunsallaştırır.

"*Queer*", müşterek bir mücadele sahası, bir dizi tarihsel düşüncenin ve gelecek tahayyülünün başlangıç noktası olacaksa, şimdiki zamanda asla tamamıyla sahip olunamayan, ama her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımından, acil ve genişleyen siyasal amaçlar doğrultusunda, *queer*leştirilebilen olarak kalmak zorundadır. Bu, "*queer*"den, bu siyasal görevi daha etkili biçimde yerine getirebilecek terimler lehine vazgeçilebileceği anlamına da gelir. Böyle bir vazgeçiş, tam anlamıyla önceden tahmin edilemeyecek yollarla harekete sınırlarını kazandıran ve onları yeniden çizen demokratikleştirici çekişmeleri –evcilleştirmeden– bir araya getirmek adına gerekli olabilir.

Kendini isimlendirmenin işaret ettiği özerkliğe dair olan kibir, paradigmatik olarak bugüncülüğün [presentism] (ya da güncel ta-

rihselciliğin) kibrine tekabül edebilir. Bu kibir, bir tarih olmaksızın dünyaya gelen ve söyleme kavuşan birinin var olduğu, bu birinin, sahiplendiği ismin büyüsü içinde ve onun üzerinden kendini meydana getirdiği ve dilin, *queer* ve *queer*leştirici failin biçimlendirilip yeniden işletilmesine aracı olan belirsiz kaynakları düzenleyen söylem ve iktidarın karmaşık ve kurucu tarihi yerine, bir "irade" veya bir "seçenek" sunduğu inancıdır. Dolayısıyla, *queer* failliği bu tarihsellik zinciri içerisinde yeniden şekillendirmek, aynı anda failliğin *limitlerini* ve onun en *muktedir koşullarını* imleyen geçmişe ve geleceğe dair bir dizi kısıtlamayı kabul etmektir. *Queer* gibi anlam haznesi geniş bir terim bir dizi birbiriyle kesişen düşünceyi herekete geçirecek şekilde kullanılmaktadır: Kimi durumlarda terim çoğu zaman "lezbiyen ve gey" olarak imlenen daha kurumsallaşmış ve reformcu politikalara direnmek isteyen genç bir nesile hitap ederken; kimi durumlarda, ki çoğu zaman aynı durumlardır bunlar, kelime, "*queer*"in beyaz olmayan toplumlarda nasıl bir rol oynadığı – ya da nasıl herhangi bir rol oynamada başarız olduğu – meselesini tam anlamıyla ele almayan ağırlıklı olarak beyaz bir harekete işaret eder. Bazı koşullarda lezbiyen bir aktivizmi harekete geçirirken,[10] diğer koşullarda kadınlar ve erkekler arasında hatalı bir birliği temsil eder. Kuşkusuz, bu terimin eleştirisi, lezbiyen ve gey politikalarında feminist ve anti-ırkçı hareketlenmenin canlanmasına önayak olabilecek, veya bu sahâlârın radikal olarak birbirinden ayrı olduğunu varsaymayan yeni birleştirici ittifak olasılıkları sunabilecektir. "*Queer*", onu harekete geçiren dışlamalar nedeniyle kendisine direnen taleplere uyum sağladığı ve yol verdiği ölçüde yeniden gözden geçirilecek, bertaraf edilecek ve muğlak kılınacaktır.

"Özgürlüğümüzü" temsil eden siyasal koşulları artık yoktan yaratmadığımıza göre, toplumsal hasarın acısını taşıyan şartların da sorumluluğunu taşıyoruz. Ancak bu koşulların hiçbiri, sonuç olarak, siyasal söylem içinde çalışılması ve yeniden işletilmesi daha az zaruri olan koşullar değildir.

Dolayısıyla, "kadın", "*queer*", "gey" ve "lezbiyen" kategorileri üzerinde hak iddia etmek, tam da bu kategorilerin bizim bilgimiz

ötesinde üzerimizde hak iddia etme yollarından ötürü, siyasal olarak zorunluluğunu korumaktadır. Bu kategoriler üzerinde içerden hak iddia etmek, onların hukukta, kamu düzeninde, sokakta, "özel" yaşamdaki homofobik intikallerini reddetmek adına gereklidir. Ancak, kimliğin zorunlu hatasını (Spivak'ın terimi) harekete geçirmenin gerekliliği, kimliğin aleyhine işleyen bir terimin demokratik mücadelesiyle, özellikle ırkçı ve kadın düşmanı söylemsel rejimler söz konusu olduğunda, her zaman gerilimli bir ilişki içine girecektir. Eğer "*queer*" politika diğer iktidar modalitelerinden bağımsız bir tutum sergilerse, kendi demokratikleştirici gücünü kaybedecektir. "*Queer*"in politik yapısökümü bu tür kelimelerin kullanımını felç etmemeli ama ideal olarak, menzilini genişletmeli, bize bu terimlerin ne pahasına ve ne amaçla kullanıldığını ve bu kategorilerin hangi iktidar ilişkileri aracılığıyla işlendiğini düşündürmelidir. Kimi yeni ırk kuramları "ırk"ın "ırkçılığın" hizmetindeki kullanımının altını çizdi ve ırksallaş(tır)ma sürecine, ırkın oluşumuna dair siyasi içerikli bir sorgulama önerdi.[11] Böylesi bir sorgulama, söz konusu terimin oluşumuna dair bir araştırmanın, o terimde risk altında olan ya da önem arz eden şeyin ne olduğu sorusuyla bağlantılı olduğu fikrinde ısrar etmesine rağmen, terimi askıya almaz ya da men etmez. Bu mesele *queer* çalışmaları için de ele alınabilir. Şöyle ki: "*queer*leştirme" (a) eşcinselliklerin *kuruluşu* üzerine bir araştırmaya (terimin tutarlılığını, sorgulamadan kabul edilmesi lehinde siyasi baskılara rağmen, varsaymayan tarihsel bir soruşturmaya) ve (b) terimin hali hazırda beslendiği *deformatif* ve *zimmetçi* gücü üzerine bir araştırmaya işaret edebilir. Böylesi bir tarih anlayışında söz konusu olan, eşcinselliğin ırksal sınırlar boyunca farklılıklara dayalı oluşumu olacaktır ki bu ırksal ve üremeye dayalı ilişkilerin nasıl birbirlerine eklemlenmiş bir hale geldiği sorusunu da içerecektir.

Her özne pozisyonu, tek bir anlamı olmayan birbirine yakınsayan bir iktidar ilişkileri sahası olduğu için kimlik kategorilerinin yeterli olmadığını söylemek cazip görünebilir. Ancak böylesi bir formülasyon, söz konusu yakınsak iktidar ilişkilerinin işaret ettiği özneye yönelik bu radikal meydan okumayı hafife alır. Çünkü bu ilişkileri bünyesinde barındıran ve üstlenen kendinin-kopyası

[*self-identical*] bir özne, bir öz-kimlik, bu ilişkilerin yakınsayacağı bir alan, yoktur. Bu yakınsama ve birbirine eklemlenme öznenin çağdaş yazgısının ta kendisidir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, kendinin-kopyası bir mevcudiyet olarak özne, artık yoktur.

Kimlik kategorileri tarafından icra edilen bu geçici totalizasyon işte bu yüzden zorunlu bir hatadır. Eğer kimlik zorunlu bir hata ise, "*queer*"in iddiası, bağlı olma ya da ilişkilenme haline dair bir terim olarak zorunlu olacaktır ama temsil eder gibi göründüğü şeyleri tam olarak tanımlayamayacaktır. Sonuç olarak, terimin olumsallığını doğrulamak gerekecektir: "*queer*" tarafından dışlananlar ama onun tarafından temsil edilmeyi de haklı olarak umanların onu alt etmesine izin vermek, "*queer*"in, siyasal sözlüğü çok farklı bir yatırımlar dizisini içerebilecek daha genç bir nesil tarafından şu an tahmin edilemeyecek anlamları üstüne almasına izin vermek gerekecektir. Kuşkusuz, "*queer*" kelimesinin kendisi genç lezbiyenler ve gey erkekler için, ve başka bağlamlarda, lezbiyen müdaheleler için, ve diğer bağlamlarda, terimin anti-homofobik politikalarla bir bağlılığı beyan ettiği biseksüeller ve heteroseksüeller için, tam olarak söylemsel bir toplanma alanı haline gelmiştir. Terimin, kullanımı önceden tam olarak sınırlanmamış böylesi bir söylemsel saha haline gelebilmesi, sadece *queer* politikaların demokratikleştirilmesini devam ettirmek amacıyla değil, terimin spesifik tarihselliğini ifşa etmek, doğrulamak ve yeniden şekillendirmek için de korunmalıdır.

## Cinsiyet Performativitesi ve *Drag*

Söylemsel olarak yeniden imleme mefhumu, cinsiyet parodisi ya da taklidi [impersonasyon] mefhumuyla nasıl bağlantılandırılabilir? Öncelikle, cinsiyeti bir taklit olarak almak ne anlama gelir? Bu, birinin bir maskeyi ya da personayı giyindiği, bu "giyinme"nin öncesinde duran ve başlangıçtan itibaren kendi cinsiyetinden farklı bir şey olan "biri"nin var olduğu anlamına mı gelir? Ya da bu taklit, söz konusu "biri"nin vazgeçilebilir sanatından çok onun şekillendirici önkoşulu olarak işleyerek, onun öncesinde var olur ve onu biçimlendirir mi?

Cinsiyetin, yukarıdaki ilk modele göre, *drag* olarak yorumlanması birtakım koşulların sonucu olarak ortaya çıkar. Bu modellerden birini, *drag*'e performativitenin bir örneği olarak atıfta bulunarak, ben ortaya atmıştım. Bu hareket bazıları tarafından performativitenin *simgesi* olarak ele alındı. Eğer *drag* performatifse, bu bütün performativitenin *drag* olarak anlaşılacağı anlamına gelmez. *Cinsiyet Belası*'nın [*Gender Trouble*] yayımlanması, "kadınlık, giyinilir" gibi iddiaları öne süren birtakım yayınlarla aynı zamana rastladı ama ben asla cinsiyetin giysiler gibi olduğunu, ya da giysilerin kadını kadın yapan şeyler olduğunu, düşünmedim. Ancak, teatral failliğin kamusallaştırılmasının *queer* hareketin siyasal ihtiyaçları çerçevesinde merkezi bir hal aldığını da eklemeliyim.[12]

Cinsiyetlendirmenin [gendering] vuku bulduğu pratik, normların bedenselleşmesi, zorunlu bir pratik, zora dayanan bir üretimdir; ancak tam da bundan ötürü tamamen belirleyici değildir. Cinsiyet bir görev olduğu ölçüde, asla beklentiler dahilinde tam olarak yerine getirilemeyen bir görevdir, öyle ki ona tabi olan, yaklaşmaya mecbur edildiği ideali asla tam anlamıyla yaşayamaz. Dahası, bu bedenleşme tekrarlanan bir süreçtir. Ve burada tekrarlama tam olarak dildeki özne tarafından belirlenen iradi hakimiyetin kibrine *zarar veren* bir tekrarlama olarak yorumlanabilir.

*Paris Yanıyor*'un [*Paris Is Burning*] açıkça gösterdiği gibi, *drag* sorunsuz bir biçimde altüst edici değildir. *Drag*, ideal cinsiyetlerin heteroseksüel olarak icra edilmesini ve doğallaştırılmasını sağlayan sıradan taklitleri yansıttığı ve onların iktidarını bu ifşayı yerine getirerek azalttığı sürece altüst edici bir işleve hizmet eder. Ancak heteroseksüelliğin doğallaştırılmış statüsünü ifşa etmenin onun altüst edilmesiyle sonuçlanacağına dair bir garanti verilemez. Heteroseksüel normları onları *sorgulamaksızın* yeniden idealleştiren, doğa-bozan parodilerde görebileceğimiz gibi, heteroseksüellik hegemonyasını kendi doğa-bozumu üzerinden gevşetebilir.

Bazı diğer durumlarda, bir cinsiyet idealinin ya da normunun taşınabilirliği, bu idealin veya normun sürdürdüğü dış(kı)layıcı iktidarı sorgulamamızı sağlar. Çünkü bir topluluğu dış(kı)lamak adına kul-

lanılmış olan bir terimin işgal edilmesi ya da yeniden bölgeselleştirilmesi bir direniş alanı, etkinleştirici toplumsal ve siyasi bir yeniden imleme imkânı haline gelebilir. Bu bir noktaya kadar "*queer*" mefhumunda ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin yeniden düzenlenişi kendi aleyhine olan bir yasağı ve aşağılamayı yeniden icra eder ve bu kelimenin üzerinden farklı bir değerler düzenini siyasi bir olumlama üreterek kamulaştırır. Oysa "*queer*"in önceki kullanımı tam anlamıyla böylesi bir olumlamanın kökünü kazımak gibi bir nihai amaca işaret eder.

Ancak cinsiyet normlarının bedenselleşmesi ile söylemin performatif kullanımı arasında bir fark olduğu düşünülebilir. Bunlar "performativite"nin iki farklı anlamı mıdır, ya da bunlar, içinde belli toplumsal buyrukların zorunlu karakterinin daha ümit verici bir kontrol kaybına tabi oldukları atıfsallık modları olarak birbirlerine yaklaşır mı? Cinsiyet normları belli dişillik ve erillik ideallerini, heteroseksüel bağın idealleştirilmesiyle neredeyse daima ilişkili olanlarını, bedenselleştirmeyi şart koşarak işler. Bu bağlamda, başlatıcı performatif, "bu bir kız!", "sizi karı koca ilan ediyorum" teyidinin gelişini müjdeler. Dolayısıyla, bir bebeğin söylem içinde ilk önce "bir lezbiyen!" olarak çağrıldığı karikatür parçasının tuhaf hazzı buradan gelir. Özcü bir şaka olmasının ötesinde, bu performatifin *queer* tahsisi, heteroseksüelleştirici yasanın bağlayıcı iktidarını ve *onun istimlak edilebilirliğini* taklit ve ifşa eder.

"Kız"ın isimlendirilişinin geçişli olduğu, yani belli bir "kızlaştırma"nın zorunlu kılınmasını sağlayan süreci başlattığı sürece, terim ya da onun sembolik iktidarı, norma asla tam anlamıyla yaklaşamayan, bedensel olarak kamusallaştırılmış bir dişilliğin oluşumunu yönetir. Ancak bu, tutarlı bir özne olmaya hak kazanmak ve öyle kalmak için norma "atıf"ta bulunmaya zorlanmış bir "kız"dır. Dolayısıyla dişillik, bir seçimin ürünü değildir, zoraki olarak bir norma atıfta bulunmaktan ibarettir, karmaşık tarihselliği disiplin, düzen ve ceza ilişkilerinden ayrılamaz olan bir atıfta bulunmadır. Kuşkusuz, bir cinsiyet normunu üstüne alan "biri"nden bahsedilemez. Aksine cinsiyet normuna yapılan gönderme, "biri" olmaya hak kazanmak, "biri" olarak yaşayabilir olmak için zorunludur ki burada

özne-kuruluşu, cinsiyet normlarının meşrulaştırılmasının öncelikli işleyişine dayanır.

Bir normun tutarlı bir öznenin üretilmesi için belli bir "atfı" zorunlu kılmasından dolayı cinsiyet performativitesi mefhumunun yeniden düşünülmesine ihtiyaç vardır. Ve böylesi bir zorunlu atıf-sallıkla tamamen ilişkili olarak cinsiyetin teatralliğini de açıklamak durumundayız. Teatralliğin kendini teşhir ya da kendini yaratma ile bir araya getirilmesi zorunlu değildir. *Queer* politikalarda, "*queer*" olan imin kendisinde, "*queer*" kelimesinin reddedici gücünün cinsel meşruiyetin koşullarına karşı bir muhalefeti onaylayacak şekilde tersine çevrildiği yeniden imleyici bir pratik okuruz. Çelişkili, fakat aynı zamanda ümit vadeden bir biçimde, çeşitli homofobik çağırmalar üzerinden kamusal söylemin içine doğru "*queer*leştirilen" özne bu terimi direniş adına söylemsel bir temel olarak üstlenir ve ona atıfta bulunur. Bu tür bir atıf tersine döndürdüğü söylemsel konvansiyonu taklit ettiği ve abartılı kıldığı ölçüde teatral olarak belirir. Böylesi abartılı bir jest kendi dış(kı)layıcı stratejilerinin koşullarını kontrol edemeyen homofobik "yasa"nın ifşası için büyük bir önem teşkil eder.

Kanımca, çağdaş *queer* politikalar içerisinde teatral olanı siyasi olana karşı konumlamak mümkün değildir: "Toplu ölüm" [die-ins] pratiğinde ölümün abartılı "performans"ı, ve *queer* aktivizmin kamusal ve özel alan arasındaki dolaba kapatıcı [*closeting*] ayrımı altüst etmiş olmasına aracılık eden teatral "dışardalık" ("*out* olma"), kamusal alan boyunca siyasileşme ve AIDS farkındalığı konularında sahâlâr üretmiştir. Kuşkusuz, *queer*ler için teatralliğin artan siyasileşmesinin önem arz ettiği bir dizi tarih yazılabilir (bunun teatral ve politik olanı *queer*liğin içerisinde iki zıt kutup olarak ele almaktaki ısrardan daha verimli olduğunu düşünüyorum). Böylesi bir tarih, *cross-dressing* gelenekleri, *drag* baloları, sokak yürüyüşleri, *butch-femme* gösterileri, yürüyüş (New York) ile geçiş töreni (San Fransisco) arasındaki kayma, ACT UP'ın toplu ölümleri, Queer Nation'ın toplu öpüşleri, AIDS yararına yapılan *drag* performanslar (burada Lypsinka'nınki ve Liza Minelli'nin sonunda Judy'yi can-

ladırdığı şovunu eklemek isterim[13]), teatral iş ile teatral aktivizmin yakınlaşması,[14] lezbiyen olanın cinselliğinden arındırılışına etkili bir biçimde karşı çıkan taşkın lezbiyen cinselliğini ve ikonografisini icra etmek, AIDS araştırmalarının ve buna bağlı sosyal yardım meselelerinde hükümetin finansal olarak ihmaline dikkat çekmek ve buna ilişkin bir öfke uyandırmak adına gey ve lezbiyen aktivistlerin kamusal forumlara olan stratejik müdahaleleri içerebilir.

Siyasetçilerin AIDS meselesine dair öldürücü ihmallerine karşı siyasi öfkenin gittikçe artan teatralleştirilişi, "*queer*"in homofobik bir dış(kı)lama ve yok etme stratejisi içerisindeki konumundan, bu çağırmanın utanç etkisinden ısrarlı bir biçimde kamusal olarak ayrılmasına doğru giden bir yeniden bağlamsallaştırma dahilinde alegorileştirilir. Utanç sadece AIDS'in değil *queer* olma halinin de (utanç) lekesi olarak üretildiği ölçüde – ki burada ikinci durum homofobik nedensellikler üzerinden hastalığın "sebebi" ve "tezahürü" olarak anlaşılır – teatral öfke, utancın bu çağırma haline karşı oluşan kamusal direncin bir parçasıdır. Homofobinin hasarları aracılığıyla harekete geçirilen teatral öfke bir "dışavurum – eyleme dökme" üzerinden bu hasarları tekrar eder. Bu "eyleme dökme" hali ["*acting out*"] söz konusu hasarları sadece tekrarlayıp nakletmez. Aynı zamanda ölümün ve hasarın abartılı teşhirini AIDS'e ve acının grafik temsiline olan epistemik direnci alt etmek için kullanır. Öpüşmenin abartılı teşhirini ise gittikçe görünürleşen ve kamusallaşan eşcinselliğe yönelik epistemik körlüğü kırmak için kullanır.

## Melankoli ve Performansın Sınırları

"*Drag*"in eleştirel potansiyeli, "cinsiyet"in yaygın bir biçimde heteroseksist olarak değerlendirdiğim egemen hakikat-rejimine yönelik bir eleştiri ile ilgilidir: Dişilliğin psişik bir yaradılış ya da benliğin nüvesi olarak ele alınan "iç" hakikatı ile görünüş ve takdim olarak görülen "dış" hakikati arasındaki ayrım içinde sabit bir "hakikat"in ikame edilemeyeceği çelişkili bir cinsiyet oluşumu üretir. Cinsiyet, ne "içsel" ve "saklı" olarak algılanan tümüyle psişik

bir hakikattir, ne de yüzeysel bir görünüme indirgenebilir, aksine bu kararsızlık tin [*psyche*] ile görünüm *arasında* vuku bulan bir oyun olarak takip edilebilir (ki burada görünüm *kelimelerde* beliren şeyi içerir). Dahası bu, heteroseksist sınırlamalara tam olarak indergenemez olmasına rağmen onlar tarafından düzenlenen bir "oyun" olacaktır.

Cinsiyetin icra edilen [*perform*] kısmının cinsiyetin "hakikat"i olduğu sonucuna hiçbir bağlamda varamayız, sınırlanmış bir "edim" olarak performans performativiteden ayrılır. Performativite icra edenin öncesinde duran, onu sınırlayan ve aşan normların tekrarından oluşur ve bu bağlamda icracının "irade"sinin ya da "seçim"inin bir ürünü olarak düşünülemez; dahası, icra edilen bulanık, bilinç altında ve icra edilemez olarak kalan şeyi reddetmese bile saklar. Performativitenin performansa indirgenmesi bir hata olur.

Ancak, *drag*'in, içeriye dair bir hakikatın performans anında dışavurulduğunu farz eden dışavurumcu modelinin reddi, cinsiyetin nasıl *belirdiği* ve neyi *imlediği* arasındaki ilişkinin psikanalitik olarak değerlendirilmesiyle desteklenmelidir. Psikanaliz bilinçdışının bulanıklığının psişenin dışsallaştırılmasına sınırlar koyduğu konusunda ısrar eder. Dışsallaştırılan ve icra edilenin, ancak gösterenden ve bedensel meşruiyetin alanından kovulmuş olana referans üzerinden anlaşılabileceğini tartışır ki bence bu yerinde bir tartışmadır.

İnkar edilmiş özdeşimler, yani "görünmeyen" özdeşimler, görünen özdeşimleri ne kadar kesin bir şekilde çevreler ve maddeselleştirir? Bu noktada *drag* olarak cinsiyet mefhumunu cinsiyet melankolisinin analizi açısından yeniden düşünmek faydalı gibi görünüyor.[15] Melankolik *drag queen*'in ikonografik figürü göz önünde bulundurulduğunda, bu terimlerin birlikte işleyip işlemeyeceği ve nasıl işleyeceği ele alınabilir. Bu noktada, performansa yol veren ve performansın canlandırdığı söylenen inkar sonrasında, onun psikanalitik anlamda "dışavurum"u, "eyleme dökme" halini nasıl bağladığı sorusunu da sorabiliriz.[16] Eğer Freudcu anlamıyla melankoli yası tutulmamış bir kaybın sonucu ise (kayıp objenin/Ötekinin psişik bir figür olarak, Ötekiyle artan bir özdeşim, çözülmemiş öfkenin ve

arzunun dışavurumu gibi sonuçları beraberinde getirerek, varlığını sürdürmesi),[17] "dışavurum" olarak anlaşılan performans tanınmamış bir kaybın problemi ile ilgili olabilir. *Drag* performansta, yası tutulmamış bir kaybın olduğu yerde (ve eminim ki böylesi bir genelleme evrenselleştirilemez), belki de icra edilen özdeşimin içinde yer alan, reddedilmiş ve içselleştirilmiş [*incorporation*] bir kayıptır, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş bir idealleştirme ve onun radikal olarak ikame edilemezliğini tekrar eden bir kayıptır. Bu, ne dişilin eril tarafından bölgeselleştirilmesinin, ne dişilin erile "imrenişi"nin, ne de cinsiyetin olmazsa olmaz esnekliğinin bir göstergesidir. Bu bize cinsiyet performansının, yasını tutamadığı kaybı alegorileştirdiğini, bir nesnenin gidişini kabullenememenin bir yolu olarak o nesneyi fantazmatik bir şekilde içselleştirdiğini ve o nesnenin sahiplenildiği birleştirici bir melankoli fantezisini alegorileştirdiğini gösterir.

Yukarıdaki analiz risklidir çünkü dişilliği icra eden bir "erkek" ya da erilliği icra eden bir "kadın" söz konusu olduğunda (ikincisi, dişillik her zaman daha çok görünüşle ilgili bir cinsiyet olduğu için, daha az icra edecektir) bu analiz, erkek icracıda dişillik figürüne, kadın icracıda erillik figürüne dair bir bağlılığın, kaybın ve reddin var olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, *drag*'in çaprazlama cinsiyetlenmiş özdeşimi müzakere çabasını vurgulamak önemlidir, ancak bu çapraz cinsiyetli özdeşim eşcinsellik üzerine düşünmek için örnek teşkil eden bir paradigma değildir, kimi koşullarda böyle olabilse de. Bu bağlamda *drag*, cinsiyete istikrar kazandıran melankolik sahiplenici [*incorporative*] fanteziler dizisini allegorileştirir. *Drag* icracıların hatırı sayılır bir kısmının düzcinsel olması bir tarafa, eşcinselliğin en iyi şekilde *drag* olan bir edimsellik üzerinden açıklanabileceğini düşünmek hatalıdır. Ancak bu analizde yararlı gibi gözüken şey, heteroseksüelleştirilmiş cinsiyetlerin, herhangi bir eşcinsellik *olasılığından* feragat ederek, kendilerine bir heteroseksüel nesneler alanı yarattığıdır. Ancak bir tür engelleme olan bu durum, arzulamanın imkânsız olduğu nesneler için de bir alan üretir ve biçim vermeye aracılık ettiği sıradan psişik ve performatif pratikleri ifşa ederek alegorileştirir. *Drag* böylece *heteroseksüel melankoliyi* bir alegoriye dönüştürür ki bu, eril cinsiyetin bir arzu olasılığı olarak erilin yasını tutmayı reddetme üzerinden şekillendirildiği, dişil

cinsiyetin dişilin olası bir arzu nesnesi olmaktan dışlanmasına aracılık eden – bu dışlama asla yası tutulmamış ancak dişil özdeşimin ta kendisinin yükselişi üzerinden "korunmuş" bir dışlamadır– sahiplenici bir fantezi üzerinden şekillendirildiği bir melankolidir. Bu bağlamda, "en hakiki" lezbiyen melankolik tamamen düzcinsel kadın, "en hakiki" gey melankolik ise tamamen düzcinsel erkektir.

Ancak *drag*'in ifşa ettiği şey, icra edilen cinsiyetin çeşitli şekillerde farklı bir "icra edilemez"ler alanı kuran bir dizi inkar edilmiş bağlılıklar ya da özdeşimler aracılığıyla oluştuğu cinsiyet temsilinin "normal" kuruluşudur. Kuşkusuz, *seksüel olarak* icra edilemez olanı tesis eden, *cinsiyet özdeşimi* olarak icra edilebilir.[18] Eşcinsel bağlılıklar normatif heteroseksüelite içinde tanınmamış kaldığı ölçüde, sadece ortaya çıkan ve akabinde yasaklanan arzular olarak kurulmazlar. Aksine bu arzular baştan beri yasaklı arzulardır. Sansürün öte tarafından ortaya çıktıklarında, adeta mümkün olanın içinde imkânsızı icra ediyormuşçasına beraberlerinde imkânsızın işaretini de taşıyabilirler. Bu arzular açıkça yası tutulabilecek bağlılıklar olmayacaktır. Burada söz konusu olan yasın *reddedilmesinden* öte (tercihi vurgulayan bir formülasyondur bu) bu yasın, eşcinsel aşkın kaybını kabullenmeye dair kültürel konvansiyonların yokluğu tarafından icra edilen engellenişidir. Ve bu yokluk, sıradan heteroseksüel erilliğin ve dişilliğin kendilerini doğrulamalarını sağlayan abartılı özdeşimler olarak okunabilecek bir heteroseksüel melankoli kültürü yaratır. Düzcinsel erkek "asla" arzulamadığı ve "asla" kaybının yasını tutmadığı erkek olur (o erkeği taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar); düzcinsel kadın "asla" arzulamadığı ve "asla" kaybının yasını tutmadığı kadın olur (o kadını taklit eder, ona atıfta bulunur, onun statüsünü kendinde varsayar). Bu bağlamda, cinsiyet olarak en bariz şekilde icra edilen, her yere sızan bir inkârın işareti ve semptomudur.

Dahası, AIDS'ten ölenlere yönelik yasın kamusallaştırılması ve politikleştirilmesi tam olarak gey melankolinin bu yaygın kültürel riskine (basının "depresyon" olarak genelleştirdiği şeye) karşı koyabilmek içindir. NAMES Project Quilt'in, sınırsız kaybı kamusal

olarak kabul etmenin bir yolu olarak ismin ta kendisini ritüelleştirip tekrarlaması buna bir örnek teşkil eder.[19]

Yas konuşulamaz kaldığı sürece kayba dair olan öfke, kabul edilmez olarak kalmak suretiyle, katmerlenir. Ve eğer kayba dair olan bu öfke kamusal olarak yasaklanırsa, bu yasaklamanın melankolik sonuçları intihar düzeyine ulaşabilir. Yas amaçlı kolektif kurumların ortaya çıkması hayatta kalmayı sürdürme, cemiyeti yeniden toparlamak, akrabalıkları yeniden işleme sokmak, destek verici ilişkileri yeniden dokumak adına çok önemlidir. Ve bunlar ölümü kamusallaştırmayı ve dramatikleştirmeyi içerdikleri sürece kültürel olarak engellenip yasaklanan yas sürecinin amansız psişik sonuçlarına karşı yaşamı olumlayan yanıtlar olarak okunmayı ister.

## Toplumsal Olarak Cinsiyetlendirilmiş ve Seksüel Performativite

Söylemin "icra edici" olarak tanımlanmasına neden olan mecaz, cinsiyet normlarının abartılı statüsünün merkezi bir önem arz ettiği performansın teatral boyutuyla nasıl bağlantılandırılır? *Drag*'de "icra edilen" şey, kuşkusuz, cinsiyetin *imidir*, vücuda getirdiği bedenle aynı olmayan, ama onsuz da düşünülemeyecek bir imdir. Bir cinsiyet imperatifi – "kız! [*girl*!]" – olarak anlaşılan bu im, bir görevden çok bir emre işaret eder ve bu şekilde kendi itaatsizliklerini üretir. Bu emirle olan abartılı mutabakat, normun kendisinin abartılı statüsünü açığa çıkarır ve aslında kültürel imperatifin okunur hale gelebilmesine aracılık eden bir kültürel im haline gelir. Heteroseksüel cinsiyet normları yakınlaşılamayacak idealler ürettiği sürece, heteroseksüelitenin, "erkek" ve "kadın"ın abartılı versiyonlarının düzenlenmiş üretimi üzerinden işlediği söylenebilir. Bunlar çoğunlukla zorunlu performanslardır, hiçbirimizin seçmediği ancak her birimizin uzlaşmasının zorunlu kılındığı performanslardır. Bunu "uzlaşmanın zorunlu kılınması" olarak yazmamın nedeni, bu normların zorunlu özelliklerinin onları her zaman etkili kılmayışıdır. Böylesi normlar kendi etkisizlikleri tarafından sürekli olarak kuşatılmış haldedir, endişe içinde kendi yargı yetkilerini yerleştirmek ve büyütmek için yinelenerek sarf edilen çaba bu yüzdendir.

Dolayısıyla normların yeniden imlenmesi *etkisizliklerinin* bir fonksiyonudur, ve böylece altüst etme sorunu, ve *normdaki zayıflığı kullanma* sorunu, bu sorunun yeniden eklemleniş pratiklerini kucaklaması meselesi haline gelir. *Drag*'in eleştirel potansiyeli, sanki sırf sayıda artış bir işe yarayacakmış gibi, cinsiyetlerin çoğalması ile ilgili değildir, aksine heteroseksüel rejimlerin kendi ideallerini tamamen yasallaştırmakta ve bünyeleri dahilinde kontrol altında tutmaktaki başarısızlıkları ve bunun ifşası ile ilgilidir. Bu yüzden, söz konusu olan *drag*'in heteroseksüeliteye *karşı çıkması* ya da *drag*'in çoğalmasının heteroseksüeliteyi devireceği değildir; aksine *drag*, heteroseksüelitenin ve onun kurucu melankolisinin alegorileştirilmesidir. Abartılı olan üzerinden işleyen bir alegori olarak *drag* aslında neyin sadece abartıya ilişkin olarak belirlenmiş olduğunu açığa çıkarır: heteroseksüel performativitenin olduğundan eksik gösterilmiş, doğal karşılanmış niteliğini. Bu durumda, *drag* abartılı normların heteroseksüel bir dünyeviyat olarak gösterilme yolları üzerinden okunabilir. Aynı zamanda, itaat edilmesi gereken emirler olarak değil, "atıfta bulunulan", bükülen, *queer*leştirilen, heteroseksüelmiş gibi açığa çıkarılan buyruklar olarak algılanan bu normlar, bahsettiğim nedenden ötürü bu süreçte mutlak olarak altüst edilmezler.

Heteroseksüelite, kısmi olarak, cinsiyet normlarının istikrarının sağlanması üzerinden işlemesine rağmen, cinsiyetin, heteroseksüel matrisi içeren ve onu aşan yoğun bir imler alanına işaret ettiğini vurgulamak önemlidir. Cinsellik formları tek taraflı olarak cinsiyeti belirlememesine rağmen, cinsiyet ile cinselliğin (seksüelitenin) arasında nedensel ve indirgemeci olmayan bir bağlantıyı muhafaza etmek hayati bir önem taşır. Homofobi tam da, çoğunlukla hasarlı, zayıf ya da başka şekillerde dış(kı)lanmış cinsiyetleri eşcinsellere atfetmek, gey erkeklerin "dişil" ya da lezbiyenlerin "eril" olarak nitelenmesi üzerinden işlediği için ve eşcinsel edimlerin icrasına yönelik homofobik terör, var olduğu yerde, çoğunlukla uygun cinsiyeti kaybetmeye yönelik olan bir terör olduğu için ("bundan böyle gerçek veya uygun bir erkek olmamak" veya "bundan böyle gerçek ya da uygun bir kadın olmamak"), cinselliğin nasıl cinsiyetin denetimi

ve utandırmayla mecbur edilişi üzerinden düzenlendiğini açıklayan kuramsal bir aracın varlığını korumak hayatidir.

Birtakım cinsel pratiklerin insanları birbirine cinsiyet ilişkilerinin bağladığından daha kuvvetli bir şekilde bağladığını iddia etmek isteyebiliriz.[20] Ancak bu iddialar ile sadece belli ilişki koşullarında uzlaşılabilir; ne seksüel pratikte ne de cinsiyette birini diğerine göre ayrıcalıklı kılan bir şey yoktur. Ancak seksüel pratikler, içinde vuku buldukları cinsiyet ilişkilerine bağlı olarak her zaman farklılıklara dayalı bir biçimde tecrübe edilir. Ve eşcinselliğin içinde, "eril" ve "dişil" kategorilerinin ötesine geçen bir kuramsallaştırmayı gerektiren "toplumsal cinsiyet" formları bulunabilir. Eğer cinsiyeti aşmanın bir yolu olarak seksüel pratiğe ayrıcalık tanımaya çalışıyorsak, bu iki alanın *analitik* olarak ayrılabilirliğinin gerçekte bir ayrım olarak anlaşılmasının bedelinin ne olduğunu sorabiliriz. Cinsiyet farklarını toptan aşan ve "erillik" ve "dişillik" göstergelerinin okunabilir olmadığı böylesi seksüel pratik fantezilerini tahrik eden belirli bir cinsiyet derdi bir ihtimal söz konusu olabilir mi? Bu, bildiğini bilmemeye çalışan ama yine de bilen, paradigmatik olarak fetişist bir cinsel pratik olmaz mıydı? Bu soru fetişi küçültmek için sorulmadı (onsuz kimbilir nerde olurduk?); cinsellik ve cinsiyet arasındaki radikal ayrılabilirlik sadece fetişin mantığıyla mı düşünülebilir sorusunu gündeme getirmek için soruldu.

Catherine MacKinnon'ınki gibi teorilerde, boyun eğmeye dair seksüel ilişkiler, "erkekler"in cinsel olarak hükmedici bir toplumsal pozisyon üzerinden, "kadınlar"ın ise itaat üzerinden tanımlandığı, farklara dayalı cinsiyet kategorilerini kuran ilişkiler olarak algılanır. MacKinnon'ın oldukça determinist olan açıklamaları, cinsiyetin katı çerçevesinin dışında kuramsallaştırılabilecek cinsellik ilişkilerine ve cinsiyeti öncelikli nesnesi olarak almayan seksüel regülasyon çeşitlerine (örneğin sodomi yasağı, kamusal seks, akte dayalı eşcinsellik) bir alan bırakmaz. Dolayısıyla, Gayle Rubin'in "Seksi Düşünmek [*Thinking Sex*]"te cinsellik ve cinsiyet alanları arasında kurduğu etkileyici ayrım ve Sedgwick'in bu pozisyonu yeniden formüle edişi MacKinnon'ın determinist yapısalcılığına önemli bir kuramsal muhalefet oluşturur.[21]

Bence bu ayrımın, bugün *queer* kuram ve feminizm arasındaki farklılıkları bozmak adına yeniden düşünülmesine ihtiyaç vardır.[22] Kuşkusuz, cinsellik formlarını, işleyen cinsiyet normlarından radikal olarak ayırmak, seksüel olarak boyun eğme ilişkilerinin cinsiyet pozisyonunu belirlediği konusunda ısrar etmek kadar kabul edilemez bir tavırdır. Seksüel pratik ile cinsiyet arasındaki ilişki pek tabii ki yapısal olarak belirlenmiş bir ilişki değildir, ancak bu yapısalcılığın ta kendisinin heteroseksüel varsayımını sabitliğinden kurtarmak için bu iki kavramı birbirleri ile dinamik bir ilişki içindeymiş gibi düşünmek gerekir.

Psikanalitik olarak cinsiyet ile cinsellik arasındaki ilişki özdeşim ile arzu arasındaki ilişkinin sorgulanması üzerinden kısmi olarak düzenlenir. Burada, bu iki alan arasında nedensel bir uzantısallığın tahayyülünü reddetmenin, neden bu iki alanın birbirlerini içerme koşullarına dair olası bir soruşturmayı açık tutmak kadar önemli olduğu sorusu aydınlatılmış olur. Eğer kadın olarak özdeşleşmek, zorunlu olarak bir erkeği arzulamak anlamına gelmiyorsa, ya da eğer bir kadını arzulamak zorunlu olarak (ne anlama gelirse gelsin) eril bir özdeşimin kurucu varlığına işaret etmiyorsa, bu, heteroseksüel matrisin ısrarla kendi kontrol edilemezliğini yayan *imgesel* bir mantıktan ibaret olduğunu kanıtlar. Özdeşim ile arzunun birbirini karşılıklı olarak dışlamasını gerekli kılan heteroseksüel mantık, heteroseksizmin psikolojik araçlarının en indirgemeci olanlarından biridir: Eğer biri verili bir cinsiyet ile özdeşleşiyorsa, farkı bir cinsiyeti arzulamak zorundadır. Bir taraftan, özdeşleşilebilecek tek bir dişillik yoktur, yani dişillik, lezbiyen *femme* olasılıkların ortaya çıkışının gösterdiği gibi, bir özdeşimsel alanlar dizisi sunabilir. Diğer taraftan, lezbiyen ve gey ilişkilerin birbirleriyle olan karmaşık ve hareketli alışverişini, eşcinsel özdeşimlerin birbirinin "aynası olduğu" ya da birbirini kopyaladığını varsayarak tarif etmek güçtür. Eşcinselliğin içerisinde eril ve dişil özdeşimlerin hareketini, içiçe geçişini ve istikrarını kaybedişini anlatmak için gereken lügat kuramsal dilin içinde ancak yeni yeni belirmeye başladı: Tarihsel olarak gey toplulukların içinde gömülmüş akademik olmayan dil burada daha bilgilendiricidir. Ancak, eşcinselliğin *içindeki* cinsel farklılık düşün-

cesinin kendi karmaşıklığı içerisinde yine de kuramsallaştırılması da gerekir.

Burada can alıcı mesele, regülasyon, dış(kı)lama ve normalleştirmeye dair sosyal stratejilerin, cinsiyet ile cinselliği, eleştirel analiz aralarındaki ilişkileri kuramsallaştırmak için baskı altında kalmaya devam ederken, birbirine yeniden bağlamaya devam edip etmeyeceği sorusu olacaktır. Bu soru, cinsiyeti, biri adeta içinde bulunduğu farz edilen cinsel pozisyonun sonucu "oluyormuş" gibi, süregelen cinsel ilişki formlarına indirgemekle aynı anlama tekabül etmeyecektir. Böylesi bir indirgemeye direnerek, cinsiyet ile cinsellik arasında, sadece feminizm ve *queer* kuramı sanki birbirinden ayrı iki projeyi bağlarcasına biraraya getirmek değil, birbirleriyle olan kurucu ilişkilerini tesis etmek amacıyla, nedensel ve indirgemeci olmayan ilişkiler öne sürmek mümkün olmalıdır. Benzer bir biçimde, eşcinsellik ve cinsiyetin *her ikisini* içerecek bir araştırma, her birinin belirli ırksal rejimlerde ve jeopolitik bölgeselleşmelerdeki oluşumunu soruşturan daha karmaşık bir iktidar haritası çıkarmak adına, iki terimin de önceliklerini terk etmesine ihtiyaç duyacaktır. Ve tabii ki iş burada bitmez çünkü hiçbir terim tek başına kurucu bir şey olarak işlemez ve herhangi bir terim üzerine odaklanan verili herhangi bir analizin başarısı kendi sınırlamalarını dışlayıcı bir başlangıç noktası olarak işaretlemesinden geçebilir.

Bu takdirde, bu analizin amacı, sanki bir ayak kaydırış pratiği siyasi bir mücadeleyi kurabilir ve onu idare edebilirmiş gibi, saf bir altüst ediş olamaz. Doğa-bozum ya da proliferasyon yerine, gelecek üzerinden söylem ve iktidarı düşünme sorunu, içinde takip edilebilecek çeşitli yollar barındırır: İktidarı, hem bir yeniden imleme olarak, hem de regülasyon, tahakküm ve inşa ilişkilerinin birbirine yakınsaması ve eklenmesi olarak düşünebilir miyiz? Neyin harcanan emeğin tüm ağırlığı ve zorluğuyla birlikte olumlayıcı bir yeniden imleme olarak nitelendiğini nasıl bilebiliriz ve dışkıyı karşıtının alanına yerleştirmenin riskiyle nasıl uğraşabiliriz? Maddeleşen/sorunlaşan bedenleri kuran ve sürdüren terimleri nasıl yeniden düşünebiliriz?

*Paris Is Burning* filmi, beyazlığı ve heteroseksüel cinsiyet normlarını idealleştiren doğa-bozucu stratejileri kullanma yollarından çok, vesile olduğu akrabalığın daha az sabitleyici artikülasyonları üzerinde durması açısından ilginçtir. *Drag* balolar zamanında yüksek dişilliği beyazlığın bir fonksiyonu olarak üretmiş ve eşcinselliği heteroseksüel alışverişin kimi burjuva formlarını *yeniden idealleştiren* bir "cinsiyetlerin ötesine geçme" [*transgendering*] olarak saptırmıştır. Ancak, eğer bu performanslar hemen ya da açık bir şekilde altüst edici değillerse, bu muhtemelen onların asıl altüst edicilikle-rinin *akrabalığı yeniden formüle edişlerinden*, özellikle "ev"i yeniden tanımlayışlarından ve bunun annelik etme [*mothering*], temizlik yapma (çorlama) [*mobbing*], "okuma" (madilemek) [*reading*] ve efsanevi olmak gibi kollektivite formlarından gelmesindendir ki burada baskın kültür kategorilerinin sahiplenilmesi ve yeniden tahsis edilmesi muhalif söylem olarak oldukça destekleyici bir biçimde işleyen akrabalıkların oluşumunu mümkün kılar. Bu bağlamda, *Paris Is Burning*'i Nancy Chodorow'un *The Reproduction of Mothering* adlı eserine karşı okumak ve sonuç olarak psikanalize ve akrabalığa bu filmde neler olduğu sorusunu sormak ilginç olabilirdi. *Paris Is Burning*'de "ev" ve "anne" gibi kategoriler bir aile manzarasından türetilir ama aynı zamanda alternatif haneler ve cemiyetler oluşturmak amacıyla düzenlenir. Bu *yeniden imleme* (a) iradecilik ile aynı olmayan ve (b) çekişmeye çalıştığı iktidar ilişkilerine *bulaşmasına* rağmen sonuç olarak bu baskın formlara indirgenemeyen bir faillik halini belirler.

Performativite, kişinin karşı çıktığına bu bulaşma halini, alternatif iktidar modaliteleri üretmek adına iktidarı kendi aleyhine döndürüp tersyüz etmeyi tanımlar. Burada söz konusu olan siyasi mücadele, "saf" bir muhalefet veya çağdaş iktidar ilişkilerinin "aşkınlığı" değil, kaçınılmaz olarak bulanık olan kaynaklardan bir gelecek ortaya çıkarmanın zorlu emeğinden ibaret olan bir mücadeledir.

Desteklediğimiz iktidar ile muhalif olduğumuz iktidar arasındaki farkı nasıl bileceğiz? Dahası, bu bir "bilme" meselesi midir? Kişi iktidara muhalifken bile, deyim yerindeyse, iktidarın içindedir, onu

yeniden işletirken onun tarafından şekillenir, ve bu, aynı anda taraflılığımızın koşulu, siyasi bilgisizliğimizin derecesi ve eylemin kendisinin koşulu olan bir eşzamanlılık halidir. Eylemin hesaplanamaz etkileri, altüst edici vaatlerin bir kısmı olabileceği kadar önceden planlamadığımız sonuçları da içerir.

Performatiflerin söylemsel üretimler olarak anlaşılan etkileri verili bir beyanatın ya da ifadenin bitişiyle, bir mevzuatın sona erişiyle, ya da bir doğumun tebliğiyle sınırlı değildir. Performatiflerin imlenebilirlik menzili onları dile getiren ya da yazan tarafından kontrol edilemez çünkü böylesi üretimlere onları icra eden tarafından sahip olunamaz. Performatifler kendilerini yazanlara rağmen, ve zaman zaman yazarlarının kıymetli niyetlerinin aleyhine imlemeye devam ederler.

Yazmayı zorunlu ve kaçınılmaz bir kamusallaşma alanı haline getirmek özneyi merkezinden uzaklaştırmanın çelişkili sonuçlarından biridir. Ancak, kişinin yazdığı şeye sahipliğin teslim edilmesi önemli bir siyasi sonuçlar dizisini beraberinde getirir çünkü birinin sözlerini üstlenmek, yeniden şekillendirmek ve bozmak, kişinin imlemeye aracılık ettiği terimlerde kendini tam olarak tanıma ümidinin suya düştüğü zorlu bir cemiyet alanı açar. Halbuki kişinin kelimelerine sahip olmaması durumu baştan beri oradadır çünkü konuşmak daima birtakım yollarla bir yabancının biri üzerinden ve biri olarak konuşmasıdır. Konuşmak, birinin asla seçmediği, kullanılmak üzere bir araç olarak bulmadığı, ama "birinin" ve "biz"in istikrarsız ve sürekli koşulu olarak, bağlayıcı iktidarın belirsiz koşulu olarak, adeta kullanılmasına, kamusallaştırılmasına aracılık eden dilin melankolik yinelenişidir.

Çeviri: Cüneyt Çakırlar

## Notlar

1. Bu soru, "nefret söylemi" meseleleriyle ilişkilendirilebilir.

2. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Rauimann (New York Vintage, 1969), 77. [Türkçe çevirisi için bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soyküğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam. (Istanbul: Say, 2011) (ç.n.)]

3. Michel Foucault, *History of Sexuality Volume One*, çev. Robert Hurley (Londra: Allen Lane), 92-3.

4. Eve Kosofsky Sedgwick, "Queer Performativity: Henry James's *The Art of Novel*", *GLQ* 1:1, 1-16.

5. Dilin öncelikli olarak bir "edimler" dizini olarak kurulduğu kesin olmadığı için, dilin veya söylemin bir edim "icra ettiğini" [perform] söylemek tamamen doğru sayılmaz. "Edim"in bu tanımı onu tekil bir olay olarak kuran mecaz üzerinden sürdürülemez çünkü bu edim önceki edimlere ve atıfsal bir zincir olarak tanımlanabilecek bir "edimler" tekrarına işaret eder. Paul de Man "Rhetoric of Persuasion"da betimleyici [constative] ve edimsel [performatif] ifadelerin kurgusal statülerinden dolayı birbirine karıştığına dikkat çeker: "dilin edimsel bir icrada bulunabilme olasılığı onun bir beyan öne sürme olasılığı kadar kurgusaldır" (129). de Man şöyle devam eder: "ikna olarak ele alınan retorik, performatiftir ancak bir mecazlar sistemi olarak kabul edilir, kendi performansını yapısökümününe uğratır" (130-131, *Allegories of Reading* (New Haven: Yale University Press, 1987)).

6. Bu noktayı takiben, Austin'in eyleyici [illocutionary] olarak tanımladığı, edimin bağlayıcı gücünün konuşmacının niyetinden ve iradesinden türüyormuş *gibi göründüğü*, performatifler dizisi üzerinde tartışılacak. "Signature, Event, Context" isimli makalesinde Derrida, Austin'in bu eyleyici söz edimlerinde konuşmacının niyetine dayandırdığı bağlayıcı gücün konuşma ediminin atıfsal kuvvetiyle ilişkilendirilmesinin daha uygun olacağını tartışır. Bu atıfsallık, söz ediminin otoritesini kuran, ancak aynı zamanda bu edimin tekil olmayan karakterini de tesis eden, yinelenebilirlikten [*iterability*] gelir. Bu bağlamda, her "edim" bir yankı ya da atıfsal bir zincirdir ve onun performatif gücünü tesis eden atıfsallığıdır. Bkz. Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", *Limited Inc.* içinde (Evanston: Nortwestern

University Press, 1988); Jack L. Austin, *How To Do Things With Words*, der. J.O. Urmson (Londra: Oxford University Press, 1971).

7. "Signature, Event, Context", s. 18.

8. Söylemin tarihselliği, tarihin söylemin ta kendisinin kurucusu olduğu minvali ima eder. Bu, basitçe söylemlerin tarihler *içinde* yer aldığı anlamına gelmez. Söylemler kendilerine ait kurucu tarihsel karakterlere sahiptir. Tarihsellik tarihin söylemsel pratikteki kurucu karakterini doğrudan içeren bir terimdir. Başka bir deyişle, bu, bir "pratiğin" üretildiği ve okunabilir hale geldiği konvansiyonların birikiminden ayrı düşünülemeyecek bir duruma tekabül eder.

9. Ben bugüncülükten [*presentism*] şunu anlıyorum. Bir araştırmanın (a) bir iddialar dizisini tarihsel ve kültürel olanı dikkate almaksızın evrenselleştirdiği ya da (b) tarihsel olarak spesifik bir terimler dizisini ele alıp onları yanlış bir şekilde evrenselleştirdiği ölçüde bugüncü olduğu söylenebilir. Bu iki yaklaşım verili bir durumda aynı sonuca varabilir. Ancak tüm kavramsal dilin ya da felsefi dilin "bugüncü" olduğunu iddia etmek hata olur çünkü bu, tüm felsefenin tarih olması gerektiğini iddia etmek ile aynıdır. Foucault'nun soykütüğü [*genealogy*] nosyonundan anladığım bunun yanlış, evrensellerin tesisatı ve işletiminin izini süren ve onları ifşa eden felsefi bir egzersiz olduğudur. Bu kavramı benimle tartışan Mary Poovey'e ve Joan W. Scott'a teşekkür ederim.

10. Cherry Smith, *Lesbians Talk Queer Notions* (Londra: Scarlet Press, 1992).

11. Omi ve Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s* (Londra: Routledge, 1986).

12. Teatrallik bu nedenle tamamen kasıtlı, tasarlanmış bir şey değildir. Ancak aksi okumaları, "Performative Acts and Gender Constitution" isimli çalışmamda cinsiyeti "göndergesel olmayan [*non-referential*] ve yönelimsel [*intentional*]" bir edimsellik olarak ele almam mümkün kılmış olabilir. Sue-Ellen Case, der., *Performing Feminisms* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1991), 270-82. Burada "yönelimsel" kelimesini spesifik olarak fenomenolojik bir bağlamda kullanıyorum. Fenomenolojide "yönelimsellik" gönüllü ya da kasıtlı bir edime işaret etmez, aksine bilinci (ya da dili) *bir nesneye sahip olan* şey, ya da daha spesifik olarak, *var olan ya da olmayan bir nesneye yönelen* şey olarak tanımlamamızı sağlar. Dolayısıyla bilincin bir edimi *imgesel* bir nesneye yönelebilir (onu varsayabilir,

tesis edebilir, kavrayabilir). Düşüncelliği çerçevesinde cinsiyet, yönelimsel bir nesne, kurulu ancak var olmayan bir ideal, olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, cinsiyet, Drucilla Cornell'in bir imkânsızlık olarak ele aldığı "dişil"e benzer. Bkz. *Beyond Accommodation* (New York: Routledge, 1992). [Butler'ın *Gender Trouble* isimli eserinin Türkçe çevirisi için bkz. Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür. (İstanbul: Metis, 2010) (ç.n.)]

13. David Román, "It's My Party or I'll Die If I Want To!: Gay Men, AIDS, and the Circulation of Camp in U.S. Theatre," *Theatre Journal* 44 (1992): 305-327; Román, "Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community," *Critical Theory and Performance*, der. Janelle Reinelt and Joseph Roach (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

14. Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist* (New York: St Martin's Press, 1989); Douglas Crimp ve Adam Rolston (der), *AIDSDEMOGRAPHICS* (Seattle: Bay Press, 1990); Doug Sadownick, "ACT UP Makes a Spectacle of AIDS," *High Performance* 13 (1990): 26-31. David Román'a teşekkür ederim.

15. *Gender Trouble* (Londra: Routledge, 1990), 57-65.

16. Bu tartışma için, performativite ve inkar arasındaki ilişkiyi ele alıp düşünmemi tavsiye eden Laura Mulvey'e, ve melankoli ve *drag* arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek konusunda beni cesaretlendiren Wendy Brown'a teşekkür ederim. İnkarın edimselliği koşullandırdığı varsayımından hareketle cinsiyetin bir fetiş modeli üzerinden ele alınıp alınamayacağı sorusu dahil olmak üzere, aydınlatıcı önerileriyle bu çalışmadaki spekülasyonlara katkıda bulunan Mandy Merck'e de teşekkür ederim.

17. "Freud and the Melancholia of Gender", *Gender Trouble* içinde.

18. Bu, dışlayıcı bir matrisin birinin nasıl özdeşim kurduğu ve nasıl arzuladığı arasında kesin bir ayrım tesis ettiğini öne sürmek anlamına gelmez. Heteroseksüel ve eşcinsel ilişkilerde, veya seksüel pratiğin biseksüel geçmişinde, özdeşim ve arzunun birbiriyle kesişmesi mümkündür. Dahası, "erillik" ve "dişillik" kategorileri, ne erotikleştirilen özdeşimi ne de erotikleştirilen arzuyu bağlamaz.

19. NAMES Project Quilt, AIDS kaynaklı komplikasyonlar nedeniyle hayatını kaybedenlerin anısına 1985 yılında dikilmeye başlanmış, yaklaşık 54 ton ağırlığında, devasa bir yorgandır. Bu yorganın üzerine AIDS nedeniyle

yaşamını yitirmiş olanların isimleri dokunmuştur. Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October* 51 (1989): 97-107.

20. Eve Kosofsky Sedgwick, "Across Gender, Across Sexuality: Willa Cather and Others," *South Atlantic Quarterly* 88:1 (1989): 53-72.

21. Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," *Pleasure and Danger* içinde, der. Carole S. Vance (New York: Routledge, 1984), 267-319; Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), 27-39.

22. "Seksi Düşünmek [*Thinking Sex*]"in kısa kuramsal sonuç bölümünün sonlarına doğru Rubin feminizme atıfta bulunarak "uzun vadede feminizmin cinsiyet hiyerarşisine yönelttiği eleştirinin seksin radikal olarak kuramsallaştırılması adına sahiplenilmesi gerektiğini ve seksüel baskının eleştirisinin feminizmi de zengileştireceğini, ancak cinselliğe özel özerk bir kuram ve politikanın yürütülmesinin gerektiğini" öne sürer.

# *Queer Gezegen Korkusu*: *Queer Politika ve Toplumsal Teori*'ye "Giriş"*

**Michael Warner**

*Queer*ler ne istiyorlar? Bu kitaptaki yazılar, cevabın sadece cinsellik olmadığını farzediyor. Cinsel arzular bizatihi başka istekleri, idealleri ve koşulları ima edebilir. Ve *queer*ler cinsellikten başka bağlamlar içinde de *queer*ler olarak, lezbiyenler olarak, geyler olarak, eşcinseller olarak yaşarlar. Bu nedenle *queer* politikanın, toplumsal hayatın her sahası için farklı şekillerde içerimleri vardır. Marx'ın "çağın mücadelelerinin ve dileklerinin kendini açıklaması" şeklindeki eleştirel teori tanımını izleyip, *queer* teoriyi, önceden öngörülemez bir şekilde şu sorunun ayrıntılarına inme projesi olarak düşünebiliriz: *Queer*ler ne istiyor?

Ekseriyetle, toplumsal ve politik teorinin sol gelenekleri bu soruyu sormakta gönülsüz oldu. Bir heteroseksüel toplum varsayıp bunu doğallaştırdı. Sol kanat toplumsal teorisyenler için bu kitap, *queer* deneyimin ve politikanın dipnotlardan ziyade hareket noktaları olarak nasıl ele alınabileceğini ileri sürüyor. Aynı zamanda, bu kitap, lezbiyen ve gey entelektüelleri toplumsal teorinin çeşitli gelenekleriyle yeni bir taahhüt bulmaya teşvik ediyor. Bu ikiz amaç her bir denemenin içinde bir dereceye kadar bulunabilirse de kitap iki kısma ayrılıyor. Birincisi "Bundan Kurtul: Heteroteori", teori gelenekleriyle, özellikle antropolo-

---

* Warner, Michael. (1993). "Introduction", *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* içinde, Michael Warner (der.). Minneapolis: University of Minnesota Press, vii-xxxi (e.n).

ji, Marksizm, psikanaliz, psikoloji ve hukuk teorisiyle tartışmaya giriyor. İkincisi "Buna Alış: Yeni *Queer* Politika", *queer* kültürdeki güncel meseleleri ifade ediyor: kimlik politikasının değişen tarzları; milliyet, ırk ve cinsiyetin kesişimleri; devlet ve medya üzerine çatışmalar; ve yeni kültürlerin inşası.

Toplumsal teorinin her daim bu türden meseleleri ihmal ettiğini öne sürmek indirgemeci gibi görünebilir. Toplumsal düşüncenin geçen yüzyıl açısından birçok önde gelen figürü, cinselliği bir iktidar alanı olarak, kişiliğin tarihsel bir biçimi olarak ve ütopyacı tahayyülün taşıyıcısı olarak, değişen derecelerde düşündüler. Toplumsal teorinin bazı büyük dalları cinsellik ile politika arasındaki bağı önemli ya da hatta paradigmatik bir mesele haline getirdi: Bataille'den Deleuze'e Fransız toplumsal düşüncesi, Freud'tan Reich ve diğerlerine kadar radikal psikanaliz, Frankfurt Okulu, özellikle Marcuse'ün *Eros ve Uygarlık* kitabıyla sonuçlanan aşaması; Malinowski'nin İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı kitabıyla başlayan karşılaştırmalı antropoloji teorisi; hatta Bentham'ın (ya da Sade'ın) eleştirel liberalizmi. Özgürleşmeci cinsel hareketler, demokrasi ve sosyalizm üzerine düşünceleri Whitman, Carpenter ve Wilde kadar erken bir tarihte içerdi; ve radikal gey toplum teorisi 1969'tan sonra Fransa'da, İngiltere'de ve İtalya'da, Guy Hocquenghem, Jeffrey Weeks, the Gay Left Collective [Gey Sol Kollektifi], Mario Mieli ve diğerlerinin çalışmalarıyla yeniden canlandı. Bu geleneklere, Foucault öyle bir diriliş getirdi ki *Cinselliğin Tarihi* aksi halde konuya ilgisiz kalacak entelektüellerin kaçamayacağı bir metin haline geldi. Bu sırada feminizm, son zamanlarda *queer* toplumsal teorisini tahayyül edilebilir hale getirecek şekilde, toplumsal cinsiyeti toplumsalın başlıca kategorisi yaptı. Ve son yıllarda feministler, Gayle Rubin, Adrienne Rich, Eve Kosofsky Sedgwick, Judith Butler, Iris Marion Young ve daha nicelerinin çalışmalarıyla güçlü bir şekilde cinsellik ve lezbiyen/gey politikası konularına geri döndüler. Bu yazarlar, baskıcı olmayan bir toplumsal cinsiyet düzeninin ancak cinsellikte radikal bir değişimle gelebileceğini iddia ettiler, hatta cinselliğin kısmen ayrı bir inceleme ve eylem alanı olduğunu da savunmaya başladılar.[1]

Böyle ünlü bir tarihle, bu kadar enine boyuna çizilebilecek kadar hacimli bir literatürle, öyle görünüyor ki *queer* sol toplumsal/cinsel teori, zamanımızın en önemli entelektüel hareketlerinin çoğuyla yakınlaşan bir noktada duruyor. Modern düşüncenin pek çok patikası zaten oraya varmışken bu yaklaşmayı yaratmak için gereken şey ne olabilirdi?

Yine de, cinselliğin sadece çevresel ya da hiç rol oynamadığı – açıkça homofobik çalışmalara dair hiçbir şey söylemeyen– bütün tartışmaları ve ikinci derece profesyonel ağları akılda tutarak "toplumsal teori"den söz etmek iç karartıcı bir şekilde kolay olmaya devam ediyor.[2] Çoğunlukla söz konusu ihmal, paradoksal şekilde, toplumsal yeniden üretim diye anılan şeyin genel bir resmine duyulan arzudan kaynaklanıyor gibi görünüyor; böylece, Jürgen Habermas, Anthony Giddens ve diğerleri, içinde cinselliğin hiçbir rolünün olmadığı (*Toplumun Kuruluşu* gibi başlıkları olan) kapsamlı çalışmaları tutkulu bir şekilde yazmaya muktedir oldular.[3] Çoğunlukla bu gibi durumlarda, marjinal cinselliklerin politikaları, bakış açısından dolayı engellenmiş olduğundan o kadar da ihmal edilmiş görünmez. Başka yazarlarda, özellikle de yapısal ya da sistem teorisine eğilim gösteren Niklas Luhmann gibilerde, cinsellik daha ön plana çıkar fakat yalnızca tercihen *queer* olmayan –yalnızca heteroseküel değil ayrıca normalleştirilmiş ve işlevsel– bir kurum olarak.[4] Belki daha şaşırtıcı olan, Laclau ve Mouffe'da, Bourdieu'de ya da güncel post-Fordizm teorisinde cinselliğe yönelik anlık bir ehemmiyetten fazlasının bulunmamasıdır. Foucault, tarihi giderek iktidar ya da "beden"[5] adı verilen bir soyutlama üstüne bir inceleme olarak özetlenme eğilimi gösterirken Marcuse görüş alanından çıkmıştı. Lacancı-Althusserci kültürel çalışmalar, politika ve cinselliği karşılaştırılabilir kavramsal düzeylere getirmeye çalışarak, ikisini eşdeğer kılan kategorilere ("fallus") bel bağladı ya da yapısal etkilere ("öznellik") doğru boşalttı.[6] Geçen yüzyıl boyunca bir kurum-benzeri olarak toplumsal teori, sürekli olarak cinsellik sorununa geri döndü, fakat neredeyse neden böyle olduğunun hiç farkına varmaksızın ve *queer* cinselliği, kendi toplumsal dünya tanımları içinde marjinalize etmeye yönelik sonsuz bir kapasiteyle.

Teorisyenlerin lezbiyen ve gey politikasını model olarak alması beklenilen sözüm ona yeni toplumsal hareketler üstüne olan literatür bile cinsellik meselesini sonradan akla gelen bir fikir olarak ele alır, hem de belirgin bir homofobiyle. Mesela Alberto Melucci, demokratik toplumsal hareketlerin yeni biçimlerinin politik manzarayı dönüştürdüğünü tartışmak için tasarlanmış bir kitapta gey hareketine sadece iki kere gönderme yapar. Birinci örnek "Bir Seçim Olarak Üreme" isimli bölümdedir. Cinsel politika için bir başlık olarak, bu sıfat, cinselliği üreme öznesiyle bağdaştırır ve muhalif cinselliği de yalnızca paralel bir seçim olarak ele almakla zaten doğrudan hetero ve gönüllülük varsayımlarına eğilimlidir: "Aile kurumunun temeli ve üreme sürecinin sürekliliğinin garantisi olan heteroseksüel ve tekeşli çift modeline ek olarak, yeni seçimler mümkün hale geliyor. Heteroseksüel modelle birlikte var olmaya ve hatta kurumsallaştırılmaya muktedir olan bu paralel modeller, eşcinselliği, bekarları ve evlilikle alakalı stabil dostlukların dışında yaşayan hareket halindeki ve geçici çiftleri içerir."[7] Melucci'nin "aile kurumuna" ve üremenin sürekliliğine bağlılığı o kadar derinlere gider ki lezbiyen ve geylerin bunlara karşı eleştirel olabileceklerini tahayyül etmiş gibi görünmez. Bu yüzden "eşcinselliği" heteroseksüel düzene hiç meydan okumayan ve iktidarla hiçbir alıp veremediği yokmuş gibi görünen sadece ek bir seçim olarak tahayyül eder. Bu jest bile Melucci için çok cömertçe olup çıkar, ki bir kaç sayfa sonra gey kültürünün "cinselliği erotik içeriğinden mahrum bırakarak, bir orgazm jimnastiğine indirgediğini .... Cinselliği genital düzeye indirgemekte aceleci davrandı[ğını] ve özellikle eros içermeyen eril cinselliğin yoksulluğunu açığa çıkardığını"[8] söyleyerek bunu geri alır. Gey politikasına dair sol kanat toplumsal teori diye geçen çoğunlukla bu tarz şeylerdir; ve bu Melucci gibi insanların lezbiyen ya da gey entelektüellerle alış veriş içinde olmaya katılmayı ne kadar az hayal edebildiğini böylesine açık şekilde gösterebilir.

Aynı zamanda "gey çalışmalarından" bahsetmek mümkün olmaya devam ederken, edebiyat eleştirisi, film eleştirisi ve kültürel tarihin baskın olduğu patlayan bir alanın olduğunu da hatırımızda tutalım. Fakat AIDS ve feminist teori üstüne güçlü çalışmalar olmasına rağmen, *queer* çalışmalarının enerjileri toplumsalın yeniden düşü-

nülmesinden daha çok cinselliğin öznel anlamını yeniden düşünmekten geliyor.[9] İnşacılık etrafındaki büyük teorik tartışma tükenmiş gibi görünüyor. Kısmen tartışmanın gey çıkarlarına dair daha tarihselleşmiş ve yerelleşmiş bir manzarayla sonuçlanmasından ve kısmen de edebiyat ve film çalışmaları disiplinlerinin lezbiyen ve gey eleştirmenler için görece özgür bir alan açmış olmasından, gey çalışmalarında belirli kültürel metinlerin etkileyici yeni okumalarının, genellikle psikanalitik bir vurguyla, üretimine yönelik bir dönüş oldu.[10] Bu yeni "*queer* teori" dalgasının etkisi, lezbiyen ve gey mücadelesi meselelerinin modern kültürde ne kadar yaygın olduğunu ve zaman içinde ne kadar çeşitlendiğini giderek çok daha etkili ayrıntılarla göstermek oldu. Fakat bu çalışmaların başarısı artık başka türden düşünceleri gerekli kılıyor.

Bu kitaptaki denemeler, lezbiyen ve gey çalışmalarının yeni dalgasının, sosyal teori gelenekleri içinde, feminizm tarafından kazanıldığı türden, baştan sona bir gözden geçirme zorunluluğu noktasında olduğunu ileri sürüyor. Bu taahhüdün neden zorunlu hale geldiğinin ayrı bir kaç sebebi var: (1) gey politikasının en gündelik ve kaba anlarından en gelişmiş teorik diline kadar, cinsel düzen, geniş bir kurumlar alanı ile toplumsal ideolojiyi harmanlar, öyle ki cinsel düzene meydan okumak er ya da geç bu diğer kurumlarla çarpışmaktır; (2) lezbiyen ve gey politikanın içinde ortaya çıktığı özgül çevrelerin çoğu, yeterli şekilde teori haline getirilmedi ve tanınmayan kısıtlamalar olarak rol oynamaya devam ediyor; (3) toplumsal teorinin bu amaç için sıkıştırılmış olabilecek kavramları ve temaları gerçekten de yararsız ya da beterdir çünkü heteronormatif bir toplum anlayışına gömülüdür; ve (4) pek çok sahada, lezbiyenler ve geyler tarafından, *queer* çevrelerin dışında çok az anlaşılan yeni bir politika tarzına öncülük edilmektedir. Bunların her birini kısaca açıklamama izin verin.

## Cinsel Politika ve Toplumsal Düzen

Gey ya da düzcinsel, cinsel yönelimin apaçık ve yalın bir politik konu olduğunu, ayrımcılığın ortadan kaldırılması gerektiğini fakat gey bireylerin bir grup olarak bundan öte bir politik ilgisi (çıkarı)

olmadığını düşünen pek çok insan vardır. Bu görüşe tutunanların, özellikle gey erkeklerin ve lezbiyenlerin herhangi bir politik meselenin her iki yanında da bulunabileceği gibi bel bağladıkları güvenilir politik gerçekler vardır. Bu tartışma eski usul muhafazakâr-özgürlükçü bir şekilde de (cinsellik seçime bırakılması ve kamusal politikalardan büsbütün uzak tutulması gereken özel bir meseledir) ya da postmodern, kimlikçilik ötesi bir vurguyla (özgürlükçü gündemler, gerçekte hiçbir ortaklığı olmayabilecek geyler ve lezbiyenler arasındaki farkları karartan ütopyacı üst anlatıları zorunlu kılmıştır) yapılabilir. Her iki şekilde de, cinsel politikadan etkilenenlerin tümüne herhangi bir şekilde apaçık ve gerekli görünen cinsellikten geniş kapsamlı toplumsal değişim vizyonlarının çıkmadığı gösterilebilir.

Ayrıca neden çıkmaları gereksin ki? Eğer toplumsal vizyon bu kadar kaçınılmaz şekilde dayatıldıysa, bu vizyon politik olmayacaktır. Ama geriye, *queer*lerin, *queerler olarak*, onları daha geniş kapsamlı adalet ve özgürlük taleplerine bağlayan politik ilgilerinin (çıkarlarının) hangi bağlamda olacağı ya da olup olmayacağı sorusu kalır.

Bugüne kadarki cinsellik teorileri hiçbiri bu soruyu bütünüyle cevaplamayan iki yöne gitme eğiliminde oldu –psikanalitik ve tarihselci. Cinsellik hakkındaki en özenli ve içerikli dil psikanalizin dilidir, ki *queer* muhalifler gey özgürlüğü hareketinin dik kafalı günlerinden beri psikanalitik radikalizmin çeşitlemelerini geliştirdiler. Lezbiyen ve gey özgürlüğünün taleplerini temel psişik yapılara kadar izlediler: ödipal öncesi, doğuştan biseksüellik, kadınların değiş tokuşu, ters ödipalleştirme, kimliklendirmenin istikrarsızlığı.[11] Tüm güçlerine rağmen, bu savların hiçbirisi tarihsel ya da kültürel farkları tanımakta pek incelikli çıkmadı.

Bununla birlikte, farklılıklara yönelen teoriler oldukça bol. 1980'ler, cinsellik, cinsel kimlik ve cinsellikle ilgili politik ilgilere dair tüm kavramları yerelleştirmek için tasarlanmış toplumsal inşacılık ile ilgili koca bir literatüre mazhar oldu.[12] Bu literatür, haklar söylemi ve gey politikasındaki diğer evrenselcilik biçimleri hakkındaki şüpheciliği yükseltti. Bazı aşırı versiyonları, gey politikasını,

yalnızca, işleyen bir seksolojik lugatı olan kültür formları içinde tanır gibi görünüyordu. Ama inşacı anlatılar, kimlik ve haklara dair evrenselleştirici söylemleri, politik çıkar ve cinsel kimlik üzerine yeni teorilerle değiştirmedi. Toplumsal inşacılığın pek çok kavrayışı politik bağlamlarda açıkça ihmal edilmiştir – politik olarak etkin inşacı akademisyenlerin kendileri tarafından bile.

Küreselleştirici ve yerelleştirici savlar arasındaki gerilim, Eve Sedgwick[13] tarafından analiz edilen evrenselleştirici/azınlıklaştırıcı geriliminden farklıdır; azınlık çıkarları üstüne küreselleştirici argümanlar olduğu gibi, yarı-evrensel (yani, modern cinsel söylemin bağlamı içindeki herkes, gey olsun olmasın, onun baskıcılığından eşit derecede etkilenir) çıkarlar üstüne yerelleştirici argümanlar da vardır. Fakat problem hâlâ indirgenemez gibi görünüyor. "Söylemin" yerelciliğiyle "öznenin" genelliği arasındaki orta zeminde uluslararası –ya da başka bir deyişle yereller ötesi– cinsel politika problemi vardır. Batılı olmayan çevrelerden gelen gey eylemcilerin politik gündem belirleme içinde gittikçe daha fazla bulunması ve enternasyonalizmin haklar söyleminin gittikçe kültürel bağlamlara doğru genişlemesi nedeniyle, Anglo-Amerikan *queer* teorisyenleri teorik dillerimizin küreselleştirici –ve yerelleştirici– eğilimlerine karşı gittikçe daha fazla uyanık olmak zorunda kalacaklar.[14]

Ulusötesi karşılaştırmalı düşünme ihtiyacı, AIDS konusunda olduğundan daha fazla hiçbir yerde belirgin olmamıştır. AIDS eylemcileri, biliminki de dahil olmak üzere, AIDS hakkındaki söylemlerin kültürel olarak inşası ve AIDS'in ortaya çıkardığı sorunların küresel boyutları konularında tekrar tekrar ısrarcı olmak zorunda kalmışlardır. Bu ikiz vurgu, teorisyenleri, cinselliğin bazısı yerel ve diğerleri de yereller ötesi olan politik çevreleri üzerine karşılaştırmalı düşünmeye yöneltti.[15]

Bu kitaptaki denemeler, cinsellik üstüne politik mücadelelerin hayal edilemeyecek kadar çok doğrultuda dallanıp budaklandığını öne sürüyor. Gündelik politika mıntıkasında, cinsellik ve onun düzenlenmesi hakkındaki tartışmalar, genel olarak toplumsal kurumlar ve en temel türden normlara dair görüşlere bağlanır. *Queer* bir ken-

dilik anlayışına yaklaşan herkes, şu ya da bu yolla, damgalanmasının cinsiyet, aile, bireysel özgürlük mefhumları, devlet, kamusal konuşma, tüketim ve arzu, doğa ve kültür, olgunlaşma, üreme politikaları, ırksal ve ulusal fantazi, sınıf kimliği, hakikat ve güven, sansür, mahrem hayat ve bunun toplumsal görüntülenişi, terör ve şiddet, sağlık hizmetleri, ve bedenin taşınmasıyla ilgili derin kültürel normlarla bağlantılı olduğunu bilir. *Queer* olmak her daim bu meselelerle ilgili yerel ve bölük pörçük olarak ama hep sonuçlarıyla birlikte kavga vermek anlamına gelir. Bu, aşağı yukarı, kolay anlaşılır şekilde, cinsiyet farklarının, ya da devletin neyden yana olduğunun, ya da "sağlığın" neyi gerektirdiğinin, ya da açık tenliliği neyin tanımlayabileceğinin, ya da gezegenin çevresiyle iyi bir ilişkinin ne olabileceğinin yaygın manasına karşı koyabilmek anlamına gelir. *Queer*ler, tam da *queer* olmanın yollarını bularak bir tür pratik toplumsal yansıma meydana getirirler.[16] (Alternatif olarak, pek çok insan, yaşamlarının daha iyi kısımlarına, bu tür bir kendini anlamadan ve bunun gösterebileceği toplumsal yansımadan kaçınmak üzere yatırım yapar.)

Böyle bir tutumla sürdürülen toplumsal yansıma tepkisel, parçalı ve savunmacı olmaya eğilim gösterir ve bizleri sürekli olarak dezavantajlı bir halde bırakır. Ve özel taktikleri desteklemekte ilerlemiş ütopyacı iddialar tarafından yanlış yönlendirilmek kolaydır.[17] Fakat, sürekli olarak *queer* pratikler tarafından ortaya atılan sorunların kapsamı ve ciddiyeti, daha ne kadar çok yapılacak iş kaldığına işaret eder. Cinsel düzenin mantığı, tarif edilemeyecek kadar geniş bir toplumsal kurumlar çeşitliliği içine ve dünyaya dair en standart anlatılar içine şimdiye dek öylesine gömülmüştür ki *queer* mücadeleler sırf hoşgörü veya eşit statüyü amaçlamakla kalmaz, bu kurumlara ve anlatılara karşı koymayı da amaçlar. Homofobi ve heteroseksizm konularının aydınlatıcı şekilde fark edilmesinin kültürümüze ait hemen hemen her belgede okunabilir olması, bu kurumların ve anlatımların ne kadar yaygın olduğuyla ilgili fikir sahibi olmaya daha yeni başladığımız anlamına geliyor.

Geniş ölçekli sorunlar, tüm yerel mücadeleler içinde arka planda olma eğilimindedir ve bunları görünür kılmak çoğunlukla bu mücadeleleri dönüştürür. Örneğin, Cindy Patton'un *Inventing AIDS*

*[AIDS'i İcat Etme]* isimli kitabında gösterdiği gibi, AIDS örgütlenmesinin yerel gereksinimleri, refah devleti– müşteri ilişkileri, sağlık hizmetleri uzmanlığı, birinci ve üçüncü dünyalar arasındaki ilişkiler, gönüllü derneklerin sivil toplum yapıları, sağlık hizmetlerinin ve ürünlerinin özelleştirilmiş üretimi, ve geyler ve diğer etkilenmiş nüfus grupları ya da lezbiyenler ve gey erkekler arasındaki konum eşitsizlikleri gibi sorunlara odaklanmayı yeni başlattı.[18] Lezbiyenler ve gey erkekler bizim bu politik çevredeki konumlarımızı ne kadar çok ayrıntılandırırsa, normalleştirilmiş cinselliğe karşı direnişimizin üstüne, her baştan cinselliğe özgü olmayabilecek terimlerle düşünmeye o kadar davet ediliriz. İhtiyarların bakımı, başka bir örnek olarak, ilk bakışta cinsellikle ilgili bir mesele olarak görünmez. Fakat bakımı sistematik olarak çocuklara ve eşlere indirgeyen bir toplum, yaşlanmış lezbiyen ve geyleri ters orantılı şekilde büyük olasılıkla ihmalle karşı karşıya bırakır.

Eve Kosofsky Sedgwick'in *Between Men* [*Erkekler Arasında*] (1985) ve *Epistemology of the Closet* [*Dolabın Epistemolojisi*] (1990) isimli çalışmalarındaki iki tartışması, gey politikasının bir istisnadan çok başlama noktası olduğu ve açık bir şekilde cinselliğe özgü olarak tezahür eden sorunlarla sınırlandırılmayacağı, bu tür yeniden kavramsallaştırmaların gerekliliğini daha güçlü şekilde öne sürer. Sedgwick'in en iyi bilinen tezi, "homososyal" tahakküm biçimlerinin kısmen erkekler arasındaki erotik bağların yadsınması yoluyla kurulduğudur. Sedgwick'e göre, bu erotik bağların marjinal bir figüre –eşcinselin damgalanmış bedenine– yansıtılma becerisi, sırasıyla sınıf kimliği ve erkek tahakkümünün şeklini değiştirmiş olan modern homososyalliğin yaratımında elzem olagelmiştir. Bu görüşe daha yeni bir ilave de onun şu tartışmasıdır: Karşılıklı olarak ima edilen bilgilerin – gizli bilgi, üstün iç görü, ret, bilim, kodlanmış bilgi, açık sırlar, bellek kaybı, söylenemeyen– stratejik olarak ayrılması, başka tahakküm biçimlerine indirgenemeyen bir tahakküm ortamıdır, ve bu da paradigmatik örneğini eşcinselde ve dolapta bulur.

Gerçekte, Sedgwick'in çalışması, ancak homofobi karşıtı sorgulamanın baktığı noktadan düzgün şekilde görebilecek belirli modern

birleşme ve iktidar biçimlerinin olduğunu göstermiştir. Her iki tartışma bu yüzden anlamlı toplumsal-teorik problemleri işaret eder. Bu tür sorular karşısında *queer* teorisi, feminizmin, feministlerin toplumsal cinsiyete, cinsiyete özgü olmayan problemleri anlamak için birincil bir kategori olarak gittikçe daha fazla ele almaya başladığı zaman yaptığı şekilde genişler. İhtimal ki *queer* teorisi, toplumsal-teorik söylem tarafında feminizmin yaptığı türden değişiklikleri geliştirebilir, yine de, eğer cinsellik *queer* teorisi için uygun bir temel haline gelecekse, cinselliği toplumsal analiz için birincil bir kategori haline getirmenin neye benzeyebileceğini bilmiyoruz. Çalışmalar bu çizgiler üzerinde daha fazla ilerledikçe, Sedwick'in *Epistemology of the Closet*'ın ilk paragrafında yaptığı gibi, "modern Batı kültürünün esas itibarıyla her yönüne dair bir kavrayışın, yalnızca tamamlanmamış değil, fakat esas içeriği itibariyle modern homo/heteroseksüel tanımının eleştirel bir analizini kapsamama derecesinde tahrip edilmiş olduğunu" öne sürmek daha akla yakın hale gelecektir.[19]

Bu kitabın ilk kısmındaki beş denemenin tümü, cinselliğe dair tartışmalı meselelerin onu adlandırmak için tasarlanmış diller tarafından ele geçirilmemiş problemler içerdiğini gösteriyor. Örneğin Jonathan Goldberg, sömürgecilik döneminin başlarında cinsel kimlikler arasındaki apaçık çatışmaların –hem sömürgeci anlatılarda hem de çağdaş antropolojide düşünüldüğü gibi– heteroseksüel Avrupalılarla Hintli oğlancılar arasındaki fark olarak anlaşılamayacağını gösteriyor. Cinselliği yorumlamanın da bizatihi çatışmanın parçası olduğunu, ve Avrupalılar içindeki ve Hintliler içindeki sınıf çatışması ve cinsiyet çatışması dahil başka çatışmalarca üstbelirlendiğini gösteriyor.

Doğrusu, bu bölümdeki denemelerin tümü, cinsel kimliği sabitleme ya da adlandırma girişimlerinin başka çatışmalarca üstbelirlenmeye meylettiğini gösteriyor. Bu yüzden Freud'un kadınlar hakkındaki kaygıları, Diana Fuss'a göre, onun kadınlar arasındaki cinsellik üzerine görüşünü sistematik olarak bozdu; sınıf hakkında ve psikanalizin profesyonel statüsü hakkındaki endişelerini de.

Freud, bu problemlere, cinselliği daha erken anlara kadar izleyen etiyolojik bir anlatıyı abartarak, lezbiyen cinselliğin bir düşüş olarak yorumlanabildiği biyolojik yeniden üretimdeki bir fantezi kaynağına mümkün olduğunca yaklaşarak yanıt verirken, dili, cinselliğin toplumsal ya da çekişmeli boyutlarını ele geçirmekte yeteneksiz kaldı. Andrew Parker'a göre, Marx'ın ve Engels'in cinsel tersine dönme [*sexual inversion*]* hakkındaki keskin ilgileri yalnızca onların birbirleriyle olan ilişkileriyle değil, kimliğin politik kaynakları üstüne tasavvurlarındaki kabul edilmemiş sorunlarla da alakalıdır. Ve Janet Halley de modern hukuk teorisi ve pratiğinin homofobi tuzağına yakalanmış olmakla kalmayıp, geylere yönelik en olumlayıcı anlarında bile kimlik ve pratik hakkındaki liberal dilin sınırlarıyla mücadele ettiğini gösterir.

Her bir örnekte, yazarlar lezbiyen ve geylerin aksi takdirde değişmez kalacak olan teoriye dahil edilmelerini basitçe talep etmiyorlar. Aslında, söz konusu teorik dillerin cinsel kimlikleri yalnızca heteroseksüel toplumun ideolojisini üreten yollarla belirleyebileceğini öne sürüyorlar. Azınlık cinsellikleriyle hoşgörüyle birleştiğinde bile, heteronormatifliğin üstesinden ancak zorunlu ve arzulanabilir bir *queer* dünyayı aktif olarak tahayyül etmekle gelinebilir. Sedgwick'in bu kitaba katkısında gösterdiği gibi, arzulanabilir bir *queer*liğin tahayyülü, yalnızca yetişkin geylere (lezbiyenler orada nadiren resmedilir) hoşgörüde bulunmaya kendine izin veren, çocuk bakımıyla ilgili psikanalitik ve psikiyatrik literatürde dikkat çekici şekilde noksandır. Daha çok *queer*in ortaya çıkmasının arzulanabilir bir netice olabileceği inancı hâlâ düşünülemez olmaya devam ediyor. Heteroseksüel ideoloji, olgunlaşmada cinsiyet ve kimlik hakkındaki güçlü ideolojiyle birleşip, bu yüzden en ağır ve çoğunlukla en ölümcül şekilde bununla savaşmak için en az imkânları olanlara yönelir: *queer* çocuklara ve yeni yetmelere. "Aile değerleri" üstüne konuşmak yoluyla baskılanan bir kültürde, ev ve devlet gibi çocuk bakım kurumlarının daha az baskıcı hale gelebileceğine dair herhangi bir umut açısından manzara acımasızdır.

* Eski bilimsel literatürde eşcinsellik yerine kullanılan terim. Aynı zamanda cinsel sapıklık anlamına da gelmektedir. (ç.n.)

## *Queer* Politikasının Toplumsal Çevresi:

Teorik yazılar eylemcilerin yıllardan beri öğrendiği şeyi, *queer* politikasının son derece farklı şekillerde cinselleştirilmiş ve politikleştirilmiş insanları bir hareket içinde bir araya getirdiğini, heterojenliğine rağmen, genel sorunlarla ortak saptamalara hitap etmesi gerektiğini giderek daha fazla fark ediyor. Pek çok şey ortak zeminin nasıl tanımlandığına bağlıdır, ve son yıllarda önemli bir çokkültürcü eleştiri de gösterdi ki, Steven Seidman'ın bu kitapta açık hale getirdiği gibi, çoğu kez ortak zeminin nispeten baskın konumlara dair olduğu varsayılmaktadır: beyazlar, erkekler ve Birleşik Devletler'in orta sınıf eylemcileri. Hareketin bu kendine açıklık getirmeyi sürdürmek için, *queer* toplumsal teori, *queer* politikasının mevcut pratiklerini mümkün kılan koşulları da yansıtmalı.

Beyaz, orta sınıf erkeklerin gey örgütlenmelerinde baskın olması, neticede, kötü niyetin, kişisel ayrımcılığın, ya da gönüllü dışlamanın bir neticesi değildir. Lezbiyen ve gey hareketinde, her kıyaslanabilir hareketten daha büyük bir dereceye kadar, kültür inşası kurumları piyasa aracılığıyla olmuştur: barlar, diskolar, özel servisler, gazeteler, dergiler, telefon hatları, tatil yerleri, kentsel ticari bölgeler. Başka hareketlerde temel olan piyasa dışı birlik biçimleri –kiliseler, akrabalık, geleneksel konutlar– *queer*ler için daha az uygun olmuştur. Bu yapısal çevre, *queer* kültürünün kurumlarına sermayeninkiler tarafından hükmedildiği anlamına gelmektedir: tipik, orta sınıf beyaz erkekler. İttifak politikaları yalnızca *queer* politikasındaki bu yapısal çarpıklığı düzeltmek için başladı. Fakat bu koşullar, stratejik gereksinimlerin, insanların en iyi inançla hareket ettiği yerde bile farklı olabileceği anlamına gelir.

Belki farkına varmaya daha az hazırlıklı olduğumuz şey, kimlik politikalarının çerçevelerinin kendisinin Anglo-Amerikan geleneklere ait olduğu ve bazı çarpıtıcı etkileri olduğudur. Bu bağlamda, cinsel çatışma ya da çeşitlilik ihtimalini yükseltmek, eşcinsel azınlık için cazip olması ve başka azınlık hareketleriyle karşılaştırmalar yapmak haricinde mümkün görünmüyor. ABD'de, bütün azınlık hareketlerinin varsayılan modeli ırka ya da etnisiteye

dayalıdır. Bu yüzden çokkültürcülük lisanı, kimliğin, ailede, dilde ve kültürel gelenekte kökleşmiş etnik bir örgütlenmesini hemen hemen daima baştan varsayar. Sahip olduğu postmodernizm lisanına karşın, çokkültürcülük, son derece modern olan otantiklik, paylaşılan anlamlar ve kimliğin kaynağı olarak kültür kavramlarına bel bağlar.[20]

*Queer* kültür bu faturaya uymayacak. Her ne olursa olsun, otokton değildir. Hatta, başlayıp da yolunu kaybedeceği bir yeri olmadığından diasporada bile olamaz. Bu yüzden, alternatif gelenek ya da kanon kavramları Afro-Amerikalı ve feminist araştırmacılar için faydalı olduğu halde, *queer* politikası ırk ve cinsiyetin üye ve üye olmayan mantığına riayet etmediğinden, alternatif kanonlar ve gelenekler, baskın olanlarına her zaman aynı şekilde karşı gelemez.[21] Aslında, bu tür modellerdeki üremenin sürekliliğine yapılan vurgu aşırı bir homofobi doğurabilir ve bu tür kabul edilmemiş ihtilafların sonucu olan gerilim, ittifak politikasını zorlaştırabilir.

İnsanlar *queer* olmakla etnik kimliktekiyle aynı şekilde yüzleşme eğiliminde değildir. Çoğunlukla ırksal ve cinsel zorunluluklara dayalı ihtilaf çözülmemiş bir uyumsuzluk olarak kaydedilebilir. Birisi bana şu konuda mektup yazmıştı: "Beyaz ırktan olmayan bir gey erkek olarak kimliğimin belirli yönlerinin etnik aile içinde güçlendiğini ve desteklendiğini, buna karşın kimliğimin diğer yönlerinin tam da aynı mekânda olumsuzlandığını keşfediyorum. Bana ırksal olarak işaretlenmiş bir aileyle beyaz *queer* arasında bir yarık gibi görünen şeyin ortasında kalıyorum."[22] Sosyalliği ırk içinde ya da cinsiyet temelli hareketler (kız kardeşlik, erkek kardeşlik, atayurdu, ana dil vs.) içinde tarif ederek yayılan aileye ait lisan, *queer*ler için ya bir sürgün lisanı olabilir veya bir alay etme kaynağı (mesela, *voguing* evlerinde* bir kraliçe [*queen*] "Anne" [*Mother*] olarak rol ya-

* *Vogue* dergisinin isminden esinlenen "voguing", keskin ve köşeli kol, bacak ve vücut hareketlerinin öne çıktığı, mankenlerin pozlarını anımsatan bir çeşit danstır. Otuzlu yıllarda Harlem'deki dans klüplerinde doğmuştur ve doksanlı yıllarda özellikle Madonna'nın "Vogue" şarkısının video klibiyle dünyaca tanınır hale gelmiştir. (ç.n.)

par). Bu tür bilenen gerçekliklerle, teori, farklı kimlik çevrelerinin ne paralel – varsayılan taktik ve değerlerin bir diğeri için de uygun olması için– ne de yalıtılabilir olduğunu anlamak zorunda kalır. *Queer* mücadeleler ve diğer kimlik hareketlerinin mücadeleleri, ya da alternatif olarak diğer yeni toplumsal hareketlerin mücadeleleri, çoğunlukla önemli şekillerde farklılık gösterir – deneyimde birbirine karıştıklarında bile.

Sırf ırk ve cinsiyetin ikisinin de genetik ve erotik mantıklarının karmaşıklığı nedeniyle kimlik politikalarının farklı alanları arasında pek çok kaçınılmaz yapısal ilişki vardır. Irk, cinsiyet, bir arzu ya da üreme biçimi midir? Üreme genellikle erosu ima eder; fakat kimlik arzu olarak, aynı cinsiyetten ya da karşı ırklardan ilişkiler olarak, kavranıldığı zaman, onun üreme yanlısı hedefi gözden kaybolur. Genetik ve erotik mantıklar arasındaki bu kıyaslanamaz oluş *queer* olmanın, ırkın ve cinsiyetin asla benzer bir hizaya getirilemeyeceğini akla getiriyor. Sedgwick şunu önerebilecek kadar ileri gitti: Heterososyal ya da heteoseksist varsayımlara yönelik zarar verici önyargı, kaçınılmaz şekilde toplumsal cinsiyet kavramının ta kendisinde mevcuttur... Her ne kadar pek çok toplumsal cinsiyet temelli analiz biçimi, toplumsal cinsiyet içi davranışlar ve ilişkilere dair gerçekten kapsamlı anlatılar ihtiva etseler de, herhangi bir toplumsal cinsiyet temelli analizde nihai olarak tanıma başvurmak, ister istemez farklı cinsiyetler arasında ayırıcı bir hudut oluşturmak zorundadır. Bu, heterososyal ve heteroseksüel ilişkilere hesaplanamaz sonuçları olan kavramsal bir ayrıcalık verir.[23]

*Queer* sorunsalı hakkındaki bu tür kurgu, sorunsalın, başka problematiklere ve/veya tanıma dayalı bir çatışmaya indirgenemez oluşu, hâlâ yalnızca gelişmekte olan bir şeydir. *Queer* politikasının her türlü tarihle kendine has ilişkisi hakkında söylenecek pek çok şey geriye kalır. Diğer kimlik hareketlerinden farklı olarak, örneğin, *queer* olmak daima ahlak söylemleri tarafından merkezi şekilde tanımlana gelmiştir. Nasıl bir kadın ya da işçi ya da Anglo-Sakson olunacağı hakkında her zaman ahlaki reçeteler olmuştur; ancak bunlardan biri olup olmamak hakkında hiç olmamıştır. *Queer* olmak

bu nedenle liberal seçim ve irade mantığıyla, yanı sıra liderlik ve topluluğun ahlaki lisanıyla, hem gündelik hayat hem de medeni haklar bağlamı içinde sürekli problemler ortaya atan şekillerde farklı bir ilişki taşır. Phillip Brian Harper'ın Max Robinson'ın ölümünü, beyaz kitlesel dolayımlı milliyetçilik, Afro-Amerikan kimliği, gey erkekler ve AIDS söylemi arasındaki gerginlikleri yoğunlaştıran kültürel bir olay olarak yorumlayan denemesinde bilhassa çarpıcı bir örnek bulunabilir.

Çokkültürcülüğün dili ve ittifak politikaları, bu tür gerginlikleri ve farklılıkları kabul etmemiz için bizi cesaretlendiriyor, tıpkı "ırk, sınıf ve cinsiyet" sloganındaki gibi. Ne var ki slogan, çoğunlukla – yapısal kıyaslanamazlık ilişkisi şöyle dursun– ittifak ya da kesişimi değil, daha ziyade tüm cisimleşmiş kimliklerin paralel kimlik biçimleri olarak görünür şekilde temsil edilebildiği fantezi bir yeri ima eder. Bu etnikleştirici politik arzunun, Anglo-Amerikan kültürel çalışmalarının üstünde, Gökkuşağı Teorisi olarak adlandırılabilecek ifadeci bir çoğulculuk biçiminde, biçimlendirici bir etkisi olmuştur. Gökkuşağı Teorisi, içermenin temsili bir politikasını ve otantik cisimleşmenin bir dramasını amaçlar. Dünyada Gökkuşağı Teorisi'nden daha da beter şeyler vardır, fakat bu teorinin standart ifadeci çoğulculuğu muhtelif tehlikelerle sonuçlanır, özellikle de kimliğin şeyleşmesiyle. Zaten insanlar sanki "fark" kendi içinde bir değer sözcüğüymüş gibi konuşuyorlar. (Öyle değildir.) Aynı zamanda, içerme hakkında sanki bu eşitlik ve özgürlükle eş anlamlıymış gibi de konuşuyorlar. Dışlama, ayrımcılığın yüksek liberalizm için oynadığı ile tamamen aynı rolü, ifadeci çoğulculuk için oynar. Marjinal cisimleşme tarzları, kamusal arenada daha fazla görünürken bile, bu yüzden bunu aşırı allegorileştirilmiş biçimde yapmaya devam eder: Yani, "ırk" ya da "toplumsal cinsiyet" ya da "cinselliği" temsil ettikleri gibi, artık içerme ve otantiklik işaretleri olarak yorumlanır.

Gey kitabevlerinde satılan popüler bir rozet şöyle diyor: "Irkçılık, Cinsiyetçilik, Homofobi: Bağlantıları Yakalayın." Yerel olarak bağlantılar ne olursa olsun, bu antagonizmaların herhangi birisi için zorunlu ya da kesin değildir. Herhangi biri diğeri olmadan da

yapabilir ve kimliğin daha az düzenlediği politik çatışmalarla daha fazla bağlantılı olabilir. "Irk, sınıf ve cinsiyet", farklı iktidar türlerine karşılık insanların örgütlenmesinin farklı ve çakışan şekilleri demektir. Politika tarzları olarak, çoğunlukla tam da bunları listeleme davranışında hayal edilmiş olan ulusal-temsili mekândan ayrılmak zorundadır. Tarihsel olarak *queer* cinselliğin, yurttaşlığın ruhu bedenden ayıran çerçevesi içindeki bir gürültü ya da karışma olarak tanımlanan bir politik cisimleşme biçimi olması sebebiyle, cinsiyet ya da ırk gibi olduğunu söyleyebiliriz.[24] Bu bizzat henüz yetersiz derecede teorileştirilmiş "kimlik politikasının" ortak zeminine ve kimlik politikası ile ulusal tahayyül arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektir. Bu liberal-ulusal yurttaşlık çerçevesi içinde kimlik hareketleri tarafından kavranacak önemli bir ortak zemin vardır. Fakat, eğer kimliği aynı şekilde tematize etmeyen hareketler arasındaki potansiyel ittifakı göreceksek bu çerçeveyi kırmak gerekli olacaktır. Bu kitabın ikinci yarısındaki denemelerin birkaçı ulusal referans çerçevelerinin cinsel politikalar üstünde kabul edilmemiş bir kısıtlama olduğunu gösteriyor. Lauren Berlant ve Elizabeth Freeman yurttaşlığın ve ulusal aidiyetin yabancılaştırıcı koşullarına kısmen bir karşılık olarak Queer Nation'ın taktikleri ve hedefleri ile yeni *queer* eylemciliği tarif ediyorlar. Onların anlatımlarıyla, *queer* eylemcilik, her türlü kamusal mekânı yeniden tahayyül etmeye çalışır. Robert Schwartzwald, Quebec milliyetçiliğinde homo erotik imgenin Amerika'dakinden son derece farklı bir rol oynadığını iddia ediyor – Quebec kimliğinin Fransızca konuşan bazı teorisyenlerini bir hayli hayrete düşürür. Henry Louis Gates, "altmışlı yıllarda, ulusal kimliğin, homofobi ve milliyetçilik arasında tuhaf gizli bir bağlantıya neden olacak şekilde cinselleştirilmiş hale geldiğini" iddia ederek milliyetçilik temasını benzer şekilde ele alıyor. Harper gibi, Gates'in zihninde de özellikle siyah milliyetçiliği vardır, ve bu yüzden de – burada Isaac Julien tarafından temsil edilen –siyah gey geleneğini hem kimlik politikasını radikelleştiren hem de kimlik politikalarını aşan olarak addeder.

*Queer* olmak ile çokkültürcülüğün etnik varsayımları arasındaki gerilim, neden bu kadar çok *queer* teorisyeninin kimlik kavramına

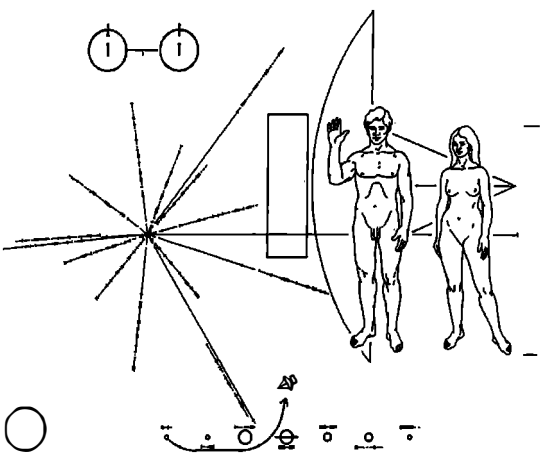
karşı çıktığının bir sepebi olabilir. Örneğin buradaki denemesinde Cathy Griggers, lezbiyen kimliğinin liberal kimlik kavramını arkaik hale getiren beden ve cinsellik mehfumlarıyla dolayımlandığını göstererek hali hazırdaki lezbiyen pratiğini postmodern kitlesel medya bağlamlarıyla birleştiriyor. Bu kitabın ikinci kısmındaki denemelerin tümü, bir dereceye kadar, kimlik politikası meselesine değiniyor. Steven Seidman, Stonewall sonrası kimlikçiliğinden şimdiki *queer* çokkültürcülüğüne kadar olan değişmeleri anlatıyor. Cindy Patton, kimlik politikasının ortak çerçevesinin karşılıklı olarak *queer*leri ve onların yeni sağ karşıtlarını tanımladığını iddia ediyor. Ve Douglas Crimp, gey politikasındaki çeşitli dönüşümlerin – AIDS eylemciliğinin değişen koşullarından *queer* protestonun daha agresif tarzına kadar– politik kimlik ve karşılıklı kimliklendirmeler üstünde nasıl yeni bir baskı oluşturduğunu gösteriyor. Bu denemeler, bir arada düşünüldüklerinde, *queer* politikasının toplumsal çevresi hakkında yeni bir karşılaştırmalı düşünüş yönündeki yolu işaret ediyor.

## Toplumsal Teoride Heteronormatiflik

Bu kitaptaki denemeler gey ve lezbiyenler için hoşgörü talebinin ötesine geçiyor. Dünyanın zorunlu ve arzulanabilir *queer* doğasını öne sürüyor. Sırf heteroseksüel kültürün kendisini toplum olarak yorumlamak için sahip olduğu ayrıcalıklı ehliyette bu kadar çok imtiyaz yattığı için bu ilave adım gerekli hale geldi. Hetero kültür kendisini insani birliteliğin esas biçimi olarak, cinsiyetler arası ilişkilerin tam modeli olarak, tüm toplulukların bölünemez temeli olarak ve o olmaksızın toplumun var olamayacağı üreme yolu olarak düşünür. Toplum hakkındaki materyalist düşünce bu eğilimleri pekiştiren, heteroseksüel ideolojinin tabiatında var olan, bütünleştirici bir toplumsal anlayışa yönelik birçok örneğe sahiptir. Monique Wittig'in toplumsal sözleşmenin heteroseksüellik olduğunu yazarken aklındakinin bu olduğunu düşünüyorum: "[B]ir toplum içinde yaşamak heteroseksüellik içinde yaşamaktır. Heteroseksüellik tüm zihinsel kategorilerin içinde her zaman zaten oradadır. Diyalektik düşüncenin (ya da farklılıklar düşüncesinin) içine onun ana

kategorisi olarak gizlice sinmiştir."[25] Wittig, Aristo'nun Politika'yı [*The Politics*] erkek-kadın birliğinde temellendirdiğini ve Batı politik düşüncesinin, heteroseksüel çifti bizahiti toplumsal birliğin ilkesini temsil etmesi için aldığının kesinlikle doğru olduğunu belirtir. Toplumsal düşüncede bu ilke, tipik şekilde bu tür bağlılık ve üreme gibi kavramlar yoluyla dolayımlanır, ve bu yüzden de başka türlü sofistike çalışmalarda doğallaştırılır.

Bu temel fikir Carl Sagan'ın NASA'nın *Pioneer 10* isimli uzay gemisinde kullanılmak için tasarlanmış insan toplumunun çizgi imajında da (kelimesi kelimesine) aynı kalır (Şekil 1'e bkz.). NASA'nın bu tasarıma dair resmi açıklaması şöyle: "*Pioneer 10* uzay gemisi, güneş sisteminden kurtulacak insan yapımı ilk nesne, bu görsel plakayı taşıyor. Bilimsel olarak eğitilmiş başka bazı yıldız sistemlerinin –belki onu şu andan milyonlarca yıl sonra yakalayacak olan– sakinlerine Pioneer'ın ne zaman, nereden ve ne tür varlıklar tarafından fırlatıldığını göstermek için tasarlandı. ... İnsanın eli iyi niyetli bir hareketle yükseliyor."[26]



Şekil 1

Her ne kadar Sagan "tüm ırklara dair" bir imaj yapmak için büyük bir dikkat gösterildiğini iddia etse de, çizim, bürokratların,

teknisyenlerin ve Amerikalıların birkaç çeşit tipik aptallığını açığa vuruyor. (Tasarımcılar, söyleyebilmek isterdim ki, tam olarak roket bilimcisi değildiler.) Çizim varsayıyor ki, bu uzaylı hurda toplayıcısı seyirci, görsel olarak yönelecek, kavramsal olarak taslak çizim adetlerine karşı donanımlı olacak, ve taslakları kendi başına nesneler olarak değil, cinse özgü kişiler, "insanlık" benzeri birilerine dair imajlar olarak yorumlamaya hazır olacak. Burada bir de daha da yıkıcı başka bir varsayım var, NASA plakaları, insan türünü genelleştirmeye kalkışma girişimleri içinde kişilere dair sadece herhangi bir imaj taşımıyor. Bunlar – eğer savaş sonrası Amerikan kültürünün imaj oluşturma kültürünün adetlerini paylaşıyorsanız– bir kadın ve bir erkeği resmediyor. Yalnızca cinsel olarak farklı değiller; onlar cinsel farklılığın ta kendisiler. Çıplaklar ama hiç vücut kılları yok; kadın hiçbir genital organ sahibi değil; orta sınıf genç yetiştiklerin cinsiyet normlarına göre muntazam saç kesimleri yapılmış. Erkek düzgün dururken, kadın hafifçe bir kalçasının üstüne yaslanmış. Bunu üretmiş bir kültürün yerlisince, bu tuhaf fantezi imaj, iki cinsiyetli birey olarak değil, doğrudan doğruya bir heteroseksüel (rekabetin olmadığı düşünülürse, tekeşli varsayılabilir) çift, teknolojik fakat yumuşak bir Âdem ve Havva olarak tanınır. Kültürün, insanlık ile heteroseküelliğin eş anlamlı olduğu hususunda kendinden emin oluşunun (siz ısrarcılık olarak okuyun) derinliğini doğrular. Bu pusula, geçtiği yıldızlara dünyanın, her kim ne derse desin, *queer* bir gezegen olmadığını ilan ederek evrenin sonuna doğru, hızla yol alıyor.

Toplum hakkındaki heteronormatif düşünüş nadiren bu kadar karikatüre benzer. Tıpkı insanmerkezcilik gibi, kendini temiz kalplilik ve zekilikle örter. Feminist toplumsal teori çalışmalarının çoğu, temel kavramsallaştırmaların – ev ile ekonomiyi, politik ile kişiseli, ya da sistem ve yaşam dünyasını karşı karşıya koyma yollarının– paradigmatik olarak eril bir konumu önceden varsaydığını ve pekiştirdiğini göstermekte ısrar etmiştir.[27] *Queer* teori de benzer eleştiriler yapacak bir konumda olmaya başlıyor, bazen aynı karşıtlıklara (politik ve kişisel, mahrem ve kamusal, piyasa ve yaşam dünyası) referans vererek, ama aynı zamanda başkalarıyla beraber – grup üyelerini üye olmayanlardan ve cinsel olanı cinsel olmayandan ayırt etme yolla-

rı; verili olanla seçileni karşı karşıya koyma yolları ve ailevi olanla mahrem olanı tanımlama yolları. Baskı kavramı bile burada yeniden değerlendirilir, çünkü *queer* polikasında bir sınıftan insanların baskısı sadece bazen cinselliğin bastırılmasından ayırt edilebilir ve bu da Foucault'dan bu yana ihtiva etmenin zor hale geldiği bir kavramdır.

Bu türden ne kadar kavramlaştırmaya meydan okumak gerektiğini söylemek için çok erken, fakat bunların çoğu sol toplum teorisinde merkezi bir yer tutar. Her zaman, paylaşılmış kimlik olarak kültüre dair kavramlaştırmaların bu yolla eleştirilmesi gerektiğini önerdim. Sınıf başka bir örnek olabilir. Andrew Parker, Marx'ın düşüncesinin temel düzeyde özellikle, yanlış şekilde ontolojikleştirilmiş olan, toplumsalın üremeye/yeniden üretime dayalı bir kavranışına bağlı olduğunu öne sürer. Parker *The Eighteenth Brumaire [On Sekizinci Brumaire]*'in teatral dilinin bir tarafta üretim ve çıkarlar, diğer tarafta ise politika ve temsil arasındaki ilişkide bir krize işaret ettiğini öne sürüyor. Marx'ın genel olarak üretimci ve ekonomist bağlılığı düşünüldüğünde, metropolitan cinsellik teorileştirilemez değilse de zaptedilemez olarak görünür. Teatrallik ve metropolitan cinsellik, Parker'ın okumasında, bu yüzden birbiriyle ilişkilidir ve Marx'ın düşüncesindeki problemleri işaret eder çünkü her birisinin ötekileştirilmesi, Marxçı üretim ve üreme/yeniden üretim paradigmasını oluşturmaya yardım eder.

Bu ötekileştirme ve onu kurma gereksinimi, yalnızca teorik yanılgılar değil, Marx ve Engels'in iki yazar bedeninin işbirliği yaptığı andan itibaren Marxist düşünceyi koşullayan tarihsel bastırmalardır. Bu işbirliğinin homososyal dinamiklerine dikkat çekerek, Parker, Marksist düşüncenin, bu sorunların bizzat kendi projesini koşullandırdığını kavramayı engelleyecek şekilde bir cinsellik, üremecilik/yeniden üretimcilik ve homososyallik tarihine yerleştirilmiş olduğunu iddia eder. Benzer itirazlar toplumsal düşüncenin başka geleneklerine karşı yapılabilir elbette ve Marxism de önemli ters akıntılara sahiptir. Fakat Marksist paradigmanın çekirdek unsurları, üremeye/yeniden üretime dayalı heteroseksüelliğin tarihindeki tam anlamıyla ideolojik uğraklar olarak görülebilmelidir.[28]

Feministler ve başkaları uzun zamandan beri Marksist düşüncede statü çatışmalarının sınıf çatışmalarına genel olarak tabi kılınmasına itiraz ettiler. Bununla birlikte, şu anda toplumsal analizde *queer* bireylerin oluşturduğu grup ya da grup olmayan türünü tarif edecek karşılaştırılabilir bir kategori olmadığı üstüne düşünmek öğretici olabilir. "Sınıf" kuşkulu şekilde yararsızdır: Feminizmin en azından kadınların belirli bir ekonomik sınıf olarak kurulup kurulmadığı yönünde bir tartışması olabildi; *queer* teoride bu soru anlaşılmazdır. Toplumsal teorideki klasik alternatif "statü", bir dereceye kadar daha iyidir, ama ne cinsel olarak tanımlanmış bir grubun verili özelliğinin kendisinin sosyalliğin bir biçimi olmasının nedenini açıklar; ne herhangi bir beraber-tanımlanmış grupta üyelerin henüz orada mevcut değilken "üye" haline gelmesinin dehşetini ve atomizasyonunu tasvir eder; ne de pek çoğu arasında bir statü oluşturmanın çok uzağında, bu grubun varolmadığı ya da var olmaması gerektiği varsayımının uyguladığı kesin baskıyı ifade eder. Dahası, bir lezbiyen ve gey ahalisi, kim "onlardan biri" ve kim değil sorusunu yalnızca müphem değil ama daha ziyade sürekli ve zorunlu olarak itiraz edilen bir mevzu haline getiren birçok sınır tarafından tanımlanır. Lezbiyen ve gey olarak kimlik, kimi şekillerde atfedilmiş ve başka şekillerde açığa çıkmanın performatif eyleminin –bizzat emsalsiz ya da benzersiz bir politik strateji– ürünü olarak muğlak bir biçimde verilidir ve seçilmiştir. Bu yollarla cinsellik– en modern toplumlar için– cinsiyet veya ırktan bile farklı politik bir ilgi oluşturmayı tarif eder. *Queer* bireyler, başkalarından temelde farklı bir toplumsal gruptur, sadece bir sınıf olmadığı kadar bir statü grubudur.

## *Queer* Politikası

Uygun bir tanım bulma sorunu yersiz bir sorun olmaktan çok uzaktır, zira bir grubun tanımlanma şeklinin, onun nasıl hareket edeceği, temsil edileceği, yasallaştırılacağı ve hitap edileceği meseleleri açısından sonuçları vardır. "Ulus", "topluluk" hatta "etnisite" terimlerini kullanma girişimleri oldu, tıpkı "cinsel yönelim"in çoğunlukla sanki "ırk" ya da "seks"e paralel olarak kullanıldığı gibi.

Fakat her durumda sonuç çeşitli sebeplerle kısmen mutsuz edici oldu.[29] Bu alternatifler arasında baskın olan gömülü modelin ırksal ve etnik politika olduğu Anglo-Amerikan kimlik politikaları taktikleri içinde ve onun liberal-ulusal ortamında üretilmiş, bir "gey lezbiyen topluluğu" kavramı olmuştur. Örgütlenme çabalarında (ki dairesel tarzda somutlaştırmayı kabul eder) önemli olmasına karşın, topluluk kavramı yalnızca problematik olarak kalır, çünkü neredeyse her lezbiyen ya da gey, kolektif olarak tanımlanmış bir uzama girmeden önce böyle olduğunu hatırlar, çünkü çoğu lezbiyen ve gey tarihi topluluk-olmayan ile ilgilidir ve çünkü yerelleşmekten ziyade yayılma *queer* kendilik anlayışının belirleyicisi olmaya devam eder ("Biz her yerdeyiz"). Topluluk aynı zamanda modern kapitalist toplumun atomlaştırmasıyla ideolojik ve nostaljik bir zıtlığı akla getirir.[30] Ve de liberal-çoğulcu çerçeve içinde, politik taleplerin, hoşgörü talepleri ve azınlık oluşturmanın temsili olarak ele alınmasını uygun hale getirir.

Bir dereceye kadar meselelerin bu indirgenişinden kaçınmak için, son iki ya da üç yıldır bu kadar çok insan –bu kitaptaki yazarların çoğu dahil– kendilerine dair tanımlamalarını "gey" den "*queer*"e doğru değiştirdi.[31] "*Queer*" tercihi, bu arada, genelleştirmenin agresif bir tepkisidir; normalin rejimlerine karşı daha eksiksiz bir direniş lehine hoşgörünün azınlıklaştırıcı mantığını ya da basit politik çıkar-temsilini reddeder. Akademisyenler için *queer* teoriyle ilgilenmek akademinin cinsellikten arındırılmış uzamlarını bozmanın, azgınlığı biraz dışarı yaymanın, akademik entelektüellerin içinden geldikleri ve uğruna yazdıkları, giyindikleri ve icra ettikleri kamuları yeniden tahayyül etmenin bir yoludur. "Lezbiyen ve gey çalışmaları"nın oldukça onaylanmış ve kompartmanlaşmış akademik bir versiyonunun manzarası hakkında kaygılı olan insanlar, *queer* teorisini, yalnızca *queer*ler hakkında olmayan bir teori haline getirmek istiyorlar. Hem akademisyenler hem de eylemciler için "*queer*" kendisini heteroseksüelden ziyade normale karşı tanımlayarak kritik bir eşiğe geliyor, ve normal burada akademideki normal işi de içeriyor. *Queer* teorisinin evreselleştirici ütopyacılığı lezbiyen ve gey teorisinin daha azınlık temelli versiyonlarını bütünüyle ortadan kaldır-

mıyor –bunu yapamazdı da– zira normal cinsellik ve bunu güçlendirme mekânizması herkesin direncini eşit şekilde kırmıyor, çünkü sürekli olarak korku, zorlama, şiddet ve tahribatın her tarafa yayılan biçimleri bize hatırlatılıyor. "*Queer*" üstünde ısrar etmek – ilk olarak korku bağlamında üretilmiş bir terim– basit hoşgörüsüzlükten ziyade, şiddetin yeri olarak geniş bir normalleştirme alanını işaret etme etkisine sahip. Bir isimlendirme stratejisi olarak parlaklığı bu geniş toplumsal saha üstündeki direnişi, bir yandan fobi ve *queer*lere saldırı [*queer bashing*] sahâlârındaki daha belirli direnişlerle öbür yandan da haz sahasıyla birleştirmesinde yatıyor. "*Queer*" bu yüzden çıkarları *queer* politikası içinde tehlike altında olan nüfusu tanımlamanın zorluğunu da akla getiriyor.

"*Queer*" aynı zamanda zoraki cinsiyet bölünmelerine karşı bir yol açmaktır, yine de cinsiyet ayırıcı bir çizgi olmaya devam eder. *Queer* teoride erkekler, yanı sıra gey erkekler veya AIDS hakkında yazan kadınlar, Focuault'dan ve genel olarak inşacı teoriden güçlü bir şekilde etkilenme eğilimindedir. Kıvamında bir öfke ile karnavalesk sergilemenin bir harmanı vasıtasıyla *queer* olmayı kendi yapıtlarına akıtırlar. Tersine, kadınlar hakkında yazan kadınlar, tipik şekilde Fransız feministlerine (Monique Wittig, Luce Irigaray, Julia Kristeva) ve Anglo-Amerikan psikanilitik feminizme (Teresa de Lauretis, Judith Mayne, Sue-Ellen Case, Judith Roof, ama ayrıca Judith Butler ve Diana Fuss) özellikle film teorisinde referans verir. Diana Fuss'ın etkili kitabı *Essentially Speaking*'de işaret ettiği gibi, bu lezbiyen feminizm geleneği, lezbiyen teorisi yapanları kimlik temasıyla – lezbiyen veya dişi öznelerin ortak özünü tanımlama (ya da, çok yakın geçmişte, iğneleme) girişimiyle daha meşgul hale getirdi. "Bir 'kişisel politika' hazırlayabilmesinden önce gerçek kimliğini ya 'talep etmesi' ya da onu 'keşfetmesi' için" diye işaret ediyor Fuss, "lezbiyen özneye belirli bir zorlama uygulanır."[32] Lezbiyen teorisyenlere göre, *queer* teori bu basınca razı *olmadan* kişisel kimliği temizlemek için politikayı kişisel olana dayandırmanın bir yolunu önerir.[33]

*Queer* olmanın etrafında bir hareket örgütlemek de genel olarak normal rejimi ile olan memnuniyetsizliği kullanmaya imkân tanır.

Hannah Arendt'i izleyerek, biz *queer* politikanın toplumun kendisine karşı olduğunu bile söyleyebiliriz. Arendt, toplumsalı özellikle modern bir fenomen olarak tanımlar: "[N]e özel ne de kamusal olan toplumsal alanın ortaya çıkışı, açıkçası kökeni modern çağın ortaya çıkışıyla çakışan ve siyasal biçimini ulus devlette bulan görece yeni bir olgudur."[34] Toplumu bu anlamda "konformizm" ile, "insanların nazik davrandıkları ve birbirlerine göre hareket etmedikleri varsayımı" ile – ekonomiye ve "insanları toplumsal varlıklar haline geldikleri ve kurallara uymayanların asosyal ya da anormal olarak değerlendirilebilecekleri belirli davranış örüntülerini oybirliğiyle takip ettikleri zaman ancak bilimsel bir karaktere erişebilen" diğer sosyal bilimlere gömülü bir varsayım ile– tanımlar.[35] Toplumsal alan kısaca, idareci devlet ve modern toplumsal bilimin normalleştirici metodolojileriyle birlikte örülmüş kültürel bir biçimdir. *Queer* protestosunun yankılarında, davranışın bu geniş anlamda normalleştirilmesine ve bu yüzden de kültürel toplumsallaşma olgusuna bir itirazı işitemiyor muyuz? Eğer, aralıksız şekilde "davranışlarını" değiştirmeleri söylenen *queer*ler, yalnızca normal toplumsal davranışı protesto edenler olarak değil de normal davranış *fikrini* protesto edenler olarak anlaşılabilirse, bu fikir üstüne temellenen metodolojilerin kuşkulu hale gelmesini sağlayacaklardır. Bu kitaptaki, toplumsal bilimler hakkındaki kuşkuculuktan bir dereceye kadar haberdar olan denemelerin hepsi, bu anlamda *queer* olmanın modern koşullarını yansıtıyor olarak değerlendirilebilir.

Bütün gey ve lezbiyenlerin yeni *queer* politikanın bu görüşünü paylaşmadıklarını söylemek cüretkar bir hafife alma hareketi olurdu. Bir süre için tartışılmaya devam edecek. Ben kendi ilgilerimi açık hale getirdim çünkü *queer* teori ile başka toplumsal-teori gelenekleri arasındaki birbiri içine geçişin şekli, meydana gelen politik pratik tarafından geniş ölçüde belirlenecektir. Bununla birlikte, gerçekten hiçbir terim – "*queer*" bile – benim yine de *queer* teori dediğim şeyle düşünülmek zorunda olan tüm bağlamlarda tamamen eşit şekilde iş görmez. *Queer* eylemciler aynı zamanda başka bağlamlarda – örnek olarak burjuva mülkiyeti yoluyla, ya da azınlık hakları söylemi yoluyla, ya da cinsiyeti belirgin dil (bu muh-

temelen lezbiyen feminizmini ikame etmeyecek) yoluyla manivela elde edilebileceği yerde– lezbiyenler ve geylerdir. *Queer* politikası sadece lezbiyen ve gey kimliğinin eski biçimlerinin yerini almadı; yeni olanakları ve daha tanıdık problemlerle bağlantısı her zaman apaçık olmayan problemleri tartışmaya açarak bu eski biçimlerin yanı sıra var olageldi. *Queer* teorinin, kısacası, *queer* politik kültüre ayak uydurarak yapacak çok işi var. Eğer çağın mücadelelerinin ve dileklerinin berraklaşmasına [*self-clarification*] katkıda bulunursa, dünyayı şimdiye kadar olduğundan daha *queer* hale getirebilir.

Çeviri: Kürşad Kızıltuğ

## Notlar:

1- Bu paragraf burada verilemeyecek kadar devasa, ve çoğu gayet iyi bilindiği için zorunlu olmayan bir bibliyografiye doğru gidiyor. Başka türlü pek aşina olunmayan ya da kolayca erişilebilir olmayan çalışmaları dahil edelim: Gayle Rubin "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," Carole Vance (der.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* içinde (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984), 267-319; Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire*, çev. Daniella Dangoor (Londra: Allison and Busby, 1978); Mario Mieli, *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*, çev. David Fembach (Londra: Gay Men's Press, 1980); the Gay Left Collective, *Homosexuality: Power and Politics* (Londra: Allison and Busby, 1980); Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1985); ve Dennis Altman, *The Homosexualization of America* (New York: St. Martin's Press, 1982). Bentham'ın, özel yaşam, tercih ve kişisel ifade hakkındaki liberal paradigma için bir emsal hadise olarak eşcinselliğe karşı ilgisinin geniş bir tartışması için bkz. Louis Crompton, *Byron and Greek Love* (Berkeley: University of California Press, 1985).

2- Bazen *queer* meselelere dönük körlük gerçekten de açıklanamaz gibi görünüyor. Bu aynı dizi için bir model olarak hizmet eden önceki bir kitap, *The 60s Without Apology*, geniş şekilde tanımlanmış olan 1960'ların top-

lumsal hareketleri ve kültürel politikalarıyla uğraştı. Ne var ki gey özgürleşme hareketine hiçbir referans yok, ve kitap olayların kapsamlı bir kronolojisini verse de, hiçbir gey ya da lezbiyen bağlantılı olay listede yok – modern gey özgürleşme hareketinin çoğunlukla başlatıldığı 1969'un meşhur Stonewall başkaldırısı bile. Ki bu kitabın nispeten gey dostu Social Text Collective tarafından üretilmiş olması gösteriyor ki heteroseksizm solda artık eski ya da az rastlanır olmaktan çok uzak.

3- Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Berkeley: University of California Press, 1984).

4- Niklas Luhmann, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, çev. Jeremy Gaines ve Doris L. Jones (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

5- Habermas'ın *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: MIT Press, 1988) İngilizce çevirisi, sayfa 270'te ifşa edici bir sürçme yapıyor; Foucualt'nun metnine Öznelliğin Tarihi olarak referans veriyor. Vaziyet gey çalışmalarında her zaman daha iyi değil. Edebiyat ve film eleştirisinin metinsel modelinin hakimiyetinden dolayı, Foucault'nun çalışması çoğu zaman yeni gey çalışmalarında, Whorf'un neredeyse bir taklidi olarak, sözcüksel değişikliklerin etkinliği lehinde olarak yorumlandı – sanki söylem teorisi yalnızca "eşcinsellik" teriminin tedavüle girmesini tarihlendirmek için bize gerekiyormuş gibi.

6- Eve Kosofsky Sedgwick bu noktayı çarpıcı şekilde ortaya koyar: "Aksi yöndeki her vaade rağmen[,] savaş sonrası düşüncenin her tekil teorik ya da politik olarak ilginç projesinin, sonunda,insanların içinde birbirleri gibi ya da birbirlerinden farklı olabilmelerinin çoğul, istikrarsız şekillerini ayrıntılı olarak istemek için, mekânımızı gayri meşru hale getirmeye etkisi oldu. Bu proje, insanların nasıl kendilerinden de tamamiyle farklı olabilmelerinin herhangi bir gösterimiyle atıl hale getirilmedi. Tam da differ(e/a)nce' a dair bir bilim olarak kurulan yapısöküm, hem fark [difference] fikrini o kadar fetişleştirdi ve hem de onun olası cisimleşmelerini o kadar buharlaştırdı ki, en kusursuz uygulayıcıları, kişinin belirli farklılıklar hakkında düşünmede yardım etmelerini umacağı en son kişiler oldu. Aynı şeyin postmodernizm teorisyenleri için de doğru olduğunu kanıtlamak olası görünüyor. Psikanalitik teori, sanki fiziksel bölgelerin, gelişim aşamalarının, temsil mekânizmalarının, ve bilinç düzeylerinin taksonomilerinin üst üste çakışmasının adeta astrolojik olarak bereketli çoğulculuğu

yoluyla, farklı insanların ne kadar benzer oldukları tartışmalarına doğru belirli bir genişlemeyi başlatmayı taahhüt etmiş göründü – sadece, bu kadar çok kurumsal sınırlama karşısındaki kendi elverişli yörüngesi içinde, anne, baba, ödipal öncesi, ödipal, öteki veya Öteki gibi böylesine zarif işlemsel varlıkları pürüzsüzleştirmiş metateorik disiplinlerin en narinine dönmek için." (*Epistemology of the Closet* [Berkeley: University of California Press, 1990], 23-24).

7- Alberto Melucci, *Nomads of the Present* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), 152.

8- Age., 159.

9- Elbette istisnalar var, özellikle the Socialist Review tarafından üretilen, Lisa Duggan'ın en son makalesi "Making It Perfectly Queer," SR 22, no. 1 (1992): 11—31; ya da Jeffrey Escoffier'ın "Sexual Revolution and the Politics of Gay Identity," SR 15 (1985): 119-53 gibi. Ne var ki, Escoffier'ın makalesinin genişliğinin ve deneyselliğinin ta kendisi, bunun gey çalışmalarında ne dereceye kadar istisna olduğunu gösteriyor. Benzer bir örnek Barry Adam'ın "Structural Foundations of the Gay World," *Comparative Studies in Society and History* 27 (1985): 658-71. İki makale de Kıta Avrupası toplumsal teorisine doğru işaret ediyor, fakat öncelikli olarak Amerikan kimlik politikası için azınlık oluşumunu tanımlamakla ilgili kalıyor.

10- Bu geniş ve hızlı büyüyen çalışma bütününe aşina olmayan okurlar şu makale koleksiyonlarına başvurabilirler: Ronald Butters, John Clum, ve Michael Moon (der.), *Displacing Homophobia* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1989); Joseph Boone and Michael Cadden, (der.), *Engendering Men* (New York: Routledge, 1990); Diana Fuss (der.), *Inside/Out* (New York: Routledge, 1991); Bad Object-Choices Collective, *How Do I Look? Queer Film and Video* (Seattle: Bay Press, 1991); Andrew Parker vd., (der.), *Nationalisms and Sexualities* (New York: Routledge, 1992); Teresa de Lauretis (der.), *Queer Theory*, special issue of *Differences* 3, no. 2 (summer 1991); ve Sally Munt (der.), *New Lesbian Criticism* (New York: Columbia University Press, 1992).

11- Etkili örnekler için bkz. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston: Beacon Press, 1974); Gayle Rubin, "The Traffic in Women," Rayna Reiter (der.), *Toward an Anthropology of Women* (New York: Monthly Review Press, 1975) içinde, 157- 210; Kaja Silverman, *Male Sexuality on the Margins* (New York: Routledge, 1992); ve Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge, 1990).

12- Bu alandaki en kapsamlı çalışma şudur: David Greenberg, The *Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988). Teorik olarak dikkatli bir açıklama David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality* (New York: Routledge, 1990)'de bulunabilir; Celia Kitzinger, *Social Construction of Lesbianism* (Londra: Sage, 1987) isimli, aynı zamanda toplum bilimin bir eleştirisinin de altını çizen çalışmasında erkekler üstüne inşacı vurguyu düzeltir.

13- Bkz. Sedgwick, *Epistemology*, bölüm. 1.

14- Uluslararası gey söylemi gerçeği, Stephan Likosky (der.), *Coming Out: An Anthology of International Gay and Lesbian Writing* (New York: Pantheon, 1992) çalışmasında temizce belgelenmiştir.

15- "Yereller ötesi [translocal]" elbette zorunlu olarak evrensel bir anlam taşımaz. Bu paragrafta aklımdaki oldukça açıklayıcı çalışmalar şunlar: Cindy Patton'ın *Inventing AIDS* (New York: Routledge, 1990); Gilbert Herdt ve Shirley Lindenbaum (der.), *The Time of AIDS: Social Analysis, Theory, and Method* (Londra: Sage, 1992); ve Douglas Crimp (der.), *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism* (Cambridge: MIT Press, 1990).

16- Toplumsal yansıma ve gündelik pratik arasındaki ortak zemin burada, Harold Garfinkel'in *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984), 116-85 içindeki "Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an Intersexed Person," isimli 1967 tarihli makalesinde tarif edilene benziyor. Örneğin "Agnes, the Practical Ethnomethodologist," isimli bir bölümde, Garfinkel şunu yazıyor: "Agnes'in metedolojik pratikleri [Agnes çalışmasındaki transseksüele verdiği isim] sonuçlar ve tavsiye edilen çalışma politikası için otorite kaynaklarımızdır, ki pratik etkinliklerin görünür düzenleri olarak karakteri, üyelerinin tanıması ve üretim pratiklerinden oluşan toplumlarda, normal olarak cinsiyeti belirlenmiş kişiler kültürel olaylardır. Cinsiyeti belirlenmiş kişileri kültürel olaylar olarak ele alan Agnes'ten öğreniyoruz ki, üyeler meydana getirilir, üyelerin pratikleri kişilerin gözlenebilir - anlatılabilir normal cinselliğini tek başına üretir, ve bunu, sadece, bütünüyle, özellikle, ortak konuşma ve tutumun mevcut tanık olunmuş görünümlerinin fiili, tekil, belirli halleri yoluyla yapar. " (181).

17- Gey kültürel taktiklerinin ütopyacı yorumlarının bir eleştirisi için bkz. Leo Bersani, "Is the Rectum a Grave?" *October* 43 (Winter 1987): 197-222.

18- Patton, *Inventing AIDS.*

19- Sedgwick, *Epistemology*, 1.

20- Paylaşılan anlam olarak kültür kavramının bir eleştirisi için bkz. Greg Urban, *Toward a Discourse-Centered Approach to Culture* (Austin: University of Texas Press, 1992).

21- Bkz. Sedgwick, *Epistemology*, 48-59.

22- Jose Munoz, kişisel yazışma, Mart 1992.

23- Sedgwick, *Epistemology*, 31.

24- Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); ve Michael Warner, "The Mass Public and the Mass Subject," Craig Calhoun (der.), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1991) içinde, 377- 401.

25- Monique Wittig, *The Straight Mind* (Boston: Beacon Press, 1992), 40, 43.

26- Max Cavitch'e, NASA'nın Ames Araştırma Merkezi'nin bu kamuoyu bildirisinden beni haberdar ettiği için, teşekkür etmek isterim. Carl Sagan, tasarımın etrafındaki tartışma üstüne *The Cosmic Connection* (New York: Anchor, 1973) isimli kitabında olduğu kadar, F. D. Drake ile, Drake ve Sagan, *Murmurs of Earth* (New York: Ballantine, 1978), birlikte yazdığı kitabında da yorum yapmıştı.

27- Bu noktada aklımda özellikle Nancy Fraser, "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender," *New German Critique* 35 (Spring/ Summer 1985): 97-131; Unridy Practices içinde yeniden basıldı (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 113- 43, var.

28- Marksist gelenek içinde cinsel politikaya karşı başka birengel,Melucci'den daha önce alıntı yaptığım pasajda göze çarpan, tüketim kültürü ile gey kültürünün en görünür mekânları arasındaki yakın bağlantıdır: barlar, diskolar, reklamcılık, moda, marka-isim özdeşleşmesi, kitle-kültürel kamp, hovardalık [*promiscuity*]. Bu en görünür biçimiyle gey kültürü, gelişmiş kapitalizmin ve sol kanattan pek çok kişinin reddetmeye nerdeyse hevesli olduğu gelişmiş kapitalizmin tam da bu özelliklerinin dışında olmaktan başka herşeydir. Stonewall sonrası kentli gey erkekler ticari mal kokuyorlar. Kapitalizmin kokusunu kızışmış halde yayıyoruz ve bu yüzden, pek çok insanın şimdiye kadar tahayyül ettiğinden çok daha diyalektik bir kapitalizm görüşüne sahip bir teori talep ediyoruz.

29- Bu modelin belirgin bir ayrıntılandırılması için, bkz. Steven Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism," *Socialist Review* 93, no. 94 (1987): 9-54.

30- Bu sorun üstüne bkz. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 226- 56.

31- Terimin mantığı üstüne, bkz. Lisa Duggan, "Making It Perfectly Queer"; Arlene Stein, "Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism," *Socialist Review* 22, no. 1 (1992): 33- 55; Jeffrey Escoffier ve Allan Bérubé, "Queer/Nation," *Out/Look* 11 (Winter 1991): 14- 16; ve bu ciltteki Seidman, Berlant ve Freeman, ve Griggers'ın makaleleri.

32- Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference* (New York: Routledge, Chapman, and Hall, 1989), 99- 101.

33- *VIS* (June 1992) içinde, lezbiyenler tarafından yapılan *queer* teori üstüne bir kitap incelemesi makalesinde, bu konu üstüne daha fazla şey söylemiştim, bundan önceki paragraf oradan alınmıştır.

34- Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 28.

35- Age., 41- 42.

# *Queer*'i Sınıflamak
# Rekabet Halindeki Politikalar*

**Mariam Fraser**

Öznenin soykütüğü eleştirisi güncel söylemsel kaynakları oluşturan kurucu ve dışlayıcı iktidar ilişkilerinin sorgulanmasıysa, bundan çıkan sonuç *queer* politikanın süregelen *demokratikleştirilmesinde queer* öznenin eleştirisinin elzem olduğudur.

Judith Butler

*Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*

## Giriş

Etnisite, cinsiyet, cinsellik ve sınıfın birbirinden ("eklemeci" kimlik modelindeki gibi) "ayrıştırılabilir" olmadığı genelde kabul edilse de, farklı tipte kimlik politikalarına hizmet amacıyla sıkça birbirlerinden ayrıştırılmaları hâlâ söz konusudur. Bu tip ayrımların sık sık çizildiği zeminleri araştırmak ve Judith Butler'ın en ilginç sorularından olduğunu düşündüğüm bazı sorular ışığında bu ayrımların bazı sonuçlarını, çekinerek, gözden geçirmek istiyorum. Butler, *Bodies That Matter*'ın sonuna doğru, "açılmanın" kim için "tarihsel olarak mevcut ve müsait bir seçenek olduğunu" sürekli sorgulamanın gerekli, "Kim, bu terimin [*queer*] *hangi* kullanımıyla,

* Metnin orijinali için bkz. Fraser, Mariam (1999) "Classing Queer: Politics in Competition," *Theory, Culture & Society*, sayı: 16, s. 107-131. (e.n.)

temsil edilir ve kim bundan dışlanır?"ı (Butler, 1993: 227)* her zaman sormanın önemli olduğunu iddia eder.

Butler'ın kendi performativite kuramının işaret ettiği politika, kimin *queer* olmaktan dışlanıp dışlanmadığı bağlamında hararetle tartışıldı. Mesela, Nancy Fraser *Feminist Contentions*'da, Butler'ın performativite analizinin "eklemleme, bağlamsallaştırma ve geçici toptanlaştırma [gibi] can alıcı işlere pek uymadığını, mesela, çeşitli ayrı söylem rejimleri arasındaki bağların haritasını çıkarmamıza, böylece hegemonyanın inşasını teorileştirmemize izin vermediğini" iddia eder (N. Fraser, 1995: 163)**. Kısacası, performatif olarak oluşturulmuş kimlikler teorisinin, bazı açılardan faydalı olsa da, Butler'ın bizzat "büyük ölçekli" dediği ekonomik ve toplumsal adalet(sizlik) sorunlarını (Butler, 1995a: 141), – sınıf eşitsizliklerinin de dahil olabileceği adaletsizlikleri– açıklamak –veya değiştirmek– pek bir şey sunamayacağını iddia eder. Yakın zamanlarda bu noktayı biraz daha farklı bir biçimde tekrarlayan Fraser, toplum kuramcısının "çağdaş kapitalist toplumun toplumsal-yapısal açıdan farklılaşmış ve tarihsel açıdan özgül karakterini değerlendirmesini", "istikrarsızlaştırma ya da dekonstrüksiyon"dan ziyade, en iyi "tarihselleştirmenin" sağladığını iddia eder (N. Fraser, 1998: 149). Buna göre Fraser, günümüz Batılı kapitalist toplumlarını karakterize eden "toplumsal öznelere yönelik çoklu ve çelişkili celpler" ışığında (N. Fraser, 1998: 149) "dağıtım adaletsizlikleri" ile "tanınma adaletsizlikleri" arasında bir ayrım yapar. Birincisi, sınıf adaletsizliklerine işaret ederken, ikincisi statü adaletsizliklerine, bilhassa da "kadınların, ırklandırılmış halkların ve/veya gey ve lezbiyenlerin" (N. Fraser, 1998:144) konumuna işaret eder.[1] Fraser, statü adaletsizliklerinin dağıtım adaletsizliklerinden daha az temel ve daha az maddi olmadığını iddia etse de,[2] Butler, yine de, "ırk ve cinsellik meselelerinin 'gerçek' politika işinde tali" olduğunu ima etmesi temelinde, bu ayrıma itiraz eder (Butler, 1998: 36) ("gerçek" iş muhtemelen sınıf politikası oluyor). Dahası,

---

*Bu metinden alıntıların Türkçe çevirisi için bkz. bu kitapta "*Kritik Queer*"

** Türkçe çevirisi için bkz. Drucilla Corner, Judith Butler, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, *Çatışan Feminizmler*, çev. Feride Evren Sezer, (Metis Yayınları: İstanbul), 2008, s.178. (ç.n.)

"gerçek" politika işinden farklı olarak, ırk ve cinsellik etrafındaki mücadelelerle bağlantılı *kültürel* politikanın "hizipleştirici, kimlikçi ve tikelci" olarak yorumlandığını iddia eder (Butler, 1998: 33).

Bu tartışma, ilk önce, sadece cinsiyet, cinsellik, "ırk" ve sınıf kimlikleri arasındaki ayrımların çizilmeye devam edildiğini değil, farklı (kimlik) politikalar(ı) ile ilişkili olarak belirli bir güç edindiklerini gösterir. Bu makale, bu kimlikler arasındaki (çatışmalı) ilişkilerle, ve özellikle bu ilişkilerin performativite politikası açısından sonuçlarıyla ilgilenecek. Amacım, ne Butler'ın performativite teorisinin – son zamanlarda, Bourdieu'nün *habitus* kavramına kadar, genişletilmiştir– sınıflandırılmış öznellikler analiziyle *alakalı* olmadığını iddia etmek (göstereceğim üzere alakalıdır), ne de "ortak ideallere" ya da "evrenseli geri getirmeye" yeniden başvurmak için bir nevi toptanlaştırıcı içermecilik ricasında bulunmak (Butler, 1998: 36). Aslında, "farklılık problemini bir kimlik ve diğeri *arasında* ortaya çıkan olarak" konumlandırmanın bir hata olduğunu iddia ederken Butler'la hemfikirim (Butler, 1998: 37). Bunun yerine, farklılık, "kimlik imkânının koşulu, ya da daha ziyade onun asli sınırı: onu mümkün kılan şey aynı zamanda herhangi nihai ya da kapalı eklemlemeyi mümkün kılan şeydir" diye anlaşılabilir (Butler, 1998: 37). Burada araştırmak istediğim tam da *queer* ve bazı *queer* politikalarının "asli sınırı". "Irk," cinsiyet *ve* sınıf tarafından şekillendirilen öznelliklerin detaylı bir analizinin ışığında, çoğu *queer* teori ve aktivizminin kilit bölgesi olarak alınan şeyin – ki bu, fark gösterenlerinin tekrar tahsis edilmesidir– sorunlu olduğunu iddia edeceğim. Daha belirgin bir biçimde konuşmak gerekirse, çoğunlukla görünürlük meselelerine bağlanan mücadeleler, tanınma ve temsil ile belirli, ve bilhassa huzursuzluk veren, bir ilişki tarafından hem mümkün kılınan hem de sınırlandırılan öznellikler – sınıf öznellikleri– bağlamında sorunlu olabilir.[3]

## İki Miting

June Jordan, iki günde her ikisi de Berkeley'deki Plaza'da gerçekleştirilen iki mitingde konuşur. Birinci miting ırkçılığa karşıdır,

ikincisi biseksüel, gey ve lezbiyen hakları içindir. İki miting yapılmasına yanıtı şu olur: "Utanç verici! Sadece tek miting olmalıydı. Tek miting: Özgürlük bölünemez" (Jordan, 1996: 13).

Jordan, bu bağlamda ırk ve cinsellik arasında ayrım olmasının nedeninin yaklaşık şöyle bir şey olduğunu söyler (en indirgeyici biçiminde):

> (...) gey ya da lezbiyen ya da biseksüel kimlikle ilgili alt sınır, gerektiğinde onu saklayabilmenizdir, yani, neden bunu yapmıyorsunuz o zaman? Neden sapkın cinselliğinizi dolapta tutmuyor ve geride kalan bizi – ırk ve cinsiyet gibi bireyliğimizin silinemez ve her zaman görünür öğeleri yüzünden baskıya maruz kalan bizleri– hayatta kalmak için daha gerekli, daha külfetli mücadelemizle baş başa bırakmıyorsunuz? (Jordan, 1996: 12).

Jordan'ın retoriği, cinselliğin "görünmezliğini" ırk ve cinsiyetin varsayılmış "görünürlüğü" ile karşı karşıya getirenleri parodileştirir. Buradaki anlam, cinsiyetin bedene yazıldığı ve bu yüzden, cinsel kimlik ve faaliyetlerin olmadığı biçimde görünür olması. Benzer şekilde, beyaz ve siyah, gözün anında erişebileceği bir noktada. Bu tip şeyler kasten başka bir şeye bürümediği müddetçe apaçıktır – beden siyah ve beyaz benliğin kanıtı olur. Eşcinsellik, tam tersine, bedene kazınmış değildir ve heteroseksüellik "görülmeyebilir" (heteroseksüelliğin zorunluluğu [Rich, 1983], öyle olmadığımızı kanıtlayana kadar, heteroseksüel olduğumuzu varsaysa da). Kısacası, kişinin cinsiyetini ve ırkını ifşa eden "silinemez" görünür işaretlerden farklı olarak, cinselliğin işaretleri benlikten "ayrılabilir". Öyle ki, "dolaba kapatılabilir". Bu, June Jordan'ın deneyiminde, cinsellik politikasıyla rekabet içerisinde olan bir ırk ve cinsiyet politikasıdır.

Yakın zamanlı toplumsal ve kültürel teoriler ve özellikle feminist ve *queer* teoriler, ortak kimlik algılarının ne kadar sık, ve genelde üstü örtük biçimde, ya mekânsal ya zamansal metaforlar tarafından şekillendirildiğini göstermeye çalışmıştır. Mesela Jordan'ın örneğinde, "cinsiyetlendirilmiş" ve "ırklandırılmış" beden, yüzeyinde, teninde görülür işaretler taşır şekilde anlaşılır.[4]

Bu bağlamda, kimlik mekânda konumlanır: Beden bir kimliğin açığa çıktığı "hakikat"in *alanı* ya da yeridir. Bu kimlik işaretleri, her nedense, zamanı önemsemez: "Görünür" siyah bir beden yaşlanabilir, birçok açıdan değişebilir fakat zamanın kaprislerine karşı değişmeden kalacak şey ten renginin kendisidir.[5] Siyah, beyaz, erkek, kadın: Bunlar (doğumla?) "verili" ve bedenin *üzerinde* her zaman mevcut gibi görünen kimliklerdir. Cinselliğin ise, tersine, zaman *içerisinde* geliştiği varsayılır. Gerçekten de, içkin bir "öz," kişinin onunla "doğduğu" bir şey olarak görülse bile, cinselliğin ancak yıllar içerisinde (mesela, ergenlik ve gençlikle) tam "olgunluğa" doğru geliştiği düşünülür. Zamansallık ve gelişimcilik arasındaki ilişki, eşcinselliğin, heteroseksüellikten farklı olarak, sık sık "olgun olmayan" bir hal olarak yorumlandığı ya da heteroseksüellik yolundan geçici bir sapma olarak görüldüğü (öyle ki, eşcinsellik, bir bakıma, bir çıkmaz yol anlatısı gibi görünür) heteroseksüel bir kültürde özellikle belirgindir. Bu sayede, "Romantizmin tamlığı"na (Sedgwick, 1994: 11) büründürülen heteroseksüellik anlatılarının, güvenilir ve genelde varlığının sorgulanmadan kabul edildiği yerde, eşcinsellik anlatıları mercek altına alınır:

> (...) otorite ve kanıt soruları ortaya atılacak ilk sorular olabilir. "Gerçekten gey olup olmadığını nereden biliyorsun? Bu tip sonuçlara atlamak için bu telaş niye? Son kertede, söylediğin şeyler sadece birkaç hisse dayanıyor, gerçek eylemlere değil (ya da *alternatif biçimde*: birkaç eyleme dayanıyor, tam olarak senin gerçek hislerine değil)" (Sedgwick, 1991: 79).

Görsel "kanıt" eksik bulunduğunda, zaman içerisinde ispat –"sonuçlara atlama konusunda bu kadar acele etme"– istenir. Mesela beyaz renkten şu şekilde bahsedilse, insan şaşırır: "Bu geçici bir durum. Üstesinden gelirsin." Paul Ricoeur'ün anlatı kimliği teorisinden alıntı yapmak gerekirse, "tabiatların belirli bir sabitliği," "benliğe bir nevi sadakat" (Ricoeur, 1991: 192) ömür boyunca gösterilebildiğinde, bir gey, lezbiyen ya da biseksüel[6] anlatı kimliğine sadece isteksizce başvurulur. Görsel koordinatlar yokluğunda, anlatı

sürekliliği –"geçmişi bugünle, ihtimali fiiliyatla eşitleyen" (Ricoeur, 1980: 186)– cinsel bir kimliği desteklemek için gerekli kanıt haline gelir.

Kuramcıların iddia ettiği üzere, bu kimlik anlayışlarını bilhassa ikna edici kılan, (kimliğin) "hakikatin(in)" görülebilir saptanışına eşlik eden kesinliktir, Batı kültüründe "gördüğümüz ve bildiğimiz" (Berger, 1972: 7) arasındaki sağlam kurulmuş bağ ile en azından kısmen açıklanabilecek bir kesinlik. Görmek ve bilmek arasındaki ilişki tartışmalı olsa da, Batı söylemlerine büyük ölçüde görsel bir paradigma kılavuzluk eder (Jay, 1992, 1993). Görme arzusunun bilme istencine benzetildiği bu uzun gelenek bugün, mesela ekogram ve ekografinin, Rosi Braidotti'nin iddia ettiği üzere, "görünmez"i (hayatın kökeni, dokular ve hücreler gibi) görünür kılmada yeni zirvelere eriştiği biyoteknik evrende tükenmiştir: "Görmeye dair itki patlama noktasına ulaşıyor; sanki temel görülebilirlik ilkesi mutlak şeffaflık yanılsamasına kaymış gibi, sanki *her şey* görülebilecekmiş gibi" (Braidotti, 1994: 49).[7] Bu, "bilme edimini yeniden temsil etmenin en uygun yolu aslında ... görmeye dair olandan geçiyormuş" (Braidotti, 1994:49) gibi işleyen görsel imajın ve görsel temsilin "zaferidir". Braidotti'ye göre, sadece bilimsel kültür değil, çağdaş Batı popüler kültürü de, "görülebilirlik ve hakikatin birlikte işlediği" fantezisine dayanır (Braidotti, 1994: 69). Bu, görülebilir kimlik işaretleriyle kodlanmış maddi bedenlerin kendi "hakikatlerini", açık ve reddedilemez biçimde, tenin üstünde taşıdıklarının varsayılmasını güvence altına alan bu geleneğin gücüdür. Tam tersine, cinselliğin varsayılan "görünmezliği" düşünüldüğünde, merkezi metaforunun, "dolap", şeylerin gözden saklandığı bir yer anlamına gelmesi tesadüf değildir.

## Aldığı Zaman...

Judith Butler'ın performativite teorisi, ırk ve cinsiyet gibi kimliklerin bir biçimde sabit olarak görünür ve her zaman sabit olduğuyla ilgili önvarsayımaların tam ortasında araya girer. *Bodies That Matter* (1993) maddi bedenlerin –"kendi" kimlikleri tarafından geri

alınamaz biçimde damgalanmış gibi görünenlerin de dahil olduğu "gerçek" bedenler– mekânsal olduğu kadar zamansal bir boyutu da olduğunu öne sürer. "Madde" artık "saf" bir yer ya da yüzey, işaretlerin ampirik olarak görsel alanı "denetimi altına alabilecekler" tarafından okunmaya hazır olduğu yer, olarak algılanamaz (Tyler, 1994: 219). Bunun yerine madde, kendisi bedenlerin değişmez "maddesinden" oluşan bir maddileşme *süreci* olarak anlaşılır. Önemli bir biçimde, bir süreç olarak maddileşme ister istemez zamansal olmak zorundadır. Madde, söylemin dışında ya da ötesinde, kendi içinde ya da kendine ait "varolmaz," daha ziyade "adlandırdığını var eden ya da harekete geçiren" performativite yoluyla tekrar tekrar üretilir (Butler, 1995a: 134). Performativite hiçbir zaman tekil değildir, özne tekrar tekrar tabi tutulur ve üretilir" (Butler, 1995b: 47).[8] Böylece, "Ben bir kadınım" önermesi kesin gibi görünse de, bu kimlik hiçbir zaman verili değildir ve her zaman istikrarsızdır. Özne, "bir kimliğe," sağlam biçimde bedene yazılmış bir kimliğe, sahipmiş *gibi görünebilir*, ama bu sadece yineleme "tekrar olan teamülleri örttüğü ya da başka türlü gösterdiği" içindir (Butler, 1993: 12). Kısacası, görsel kanıt maddenin atıl ve değişmez *konumuna* işaret ederken, madde "sadece zaman *içerisinde* yer alan değil, kendisinin de zamansal bir süreç olduğu" söylemsel bir yapıdır (Butler, 1993: 10).

Etnisitenin görünürlüğü ya da görünmezliği üzerine yakın zamanda kaleme alınmış eserler de görsel alana atfedilen ampirizmi farklı yollarla istikrarsızlaştırmaya çalışır. Sara Ahmed, ırkı ten rengine indirgemenin ("kromatizm"), ten rengine "ırk farklılığının anlamını" *yüklemeyle* ilgili olduğunu iddia eder. Bu fark, "bakış nesnesini bir içerme (benim gibi beyazsın) ya da dışlama (onlar gibi siyahsın) mantığına sabitleyebilen bir farktır (Ahmed, 1996: 10). Siyah ve beyaz böylece özne ve nesnenin, benlik ve ötekinin kurulduğu araçlar haline gelir. Ancak "ben" ve "ben olmayan" arasındaki (Gutman, 1988: 107) sınırlar her zaman şeffaf değildir. Ahmed bizzat, beyaz polisler tarafından Aborijin (onlar gibi siyah) ve sonrasında bronzlaşmış (benim gibi beyaz) olarak tanımlanmıştır. Bronzlaşmışa *geçiş yapması* [*passing*] sayesinde, bedeni de "güvenli" biçimde ("suçlu"nun aksine) geçmiştir çünkü ten rengi geçicidir,

"gerçek anlamıyla ayrıştırılabilir bir gösteren, takılıp çıkarılabilecek bir 'maske', öznenin özü olmayan ve bu yüzden kabul edilebilir bir şeydir" (Ahmed, 1996: 7). Ahmed, bu "doğal" ve "esas" siyahlık ile "esas olmayan" yanık ten arasındaki ayrımın, siyah ve beyaz kadınlıklar arasındaki farklılıkları da şekillendirdiğini iddia eder. Siyah kadının teni "esnek olarak algılanmamıştır (tüm zamanlar için "verilidir") ve bu haliyle bir ırksal ötekilik, her zaman halihazırda cinselleştirilmiş bir kadınlık göstergesidir (Ahmed, 1996: 18'de Pettman). Tam tersine, beyaz kadının teni bir sınıf ayrıcalığı göstergesidir; münasip bir "benlik kaygısı" tanıtlayan, "rengin mevcudiyetini, [siyah kadının] beyaz adamlar tarafından siyah adamlardan korunmasına dayanan münasip cinsel düzeni olumlayan geçici bir sapma haline getirerek, siyah ten tarafından gösterilmiş hiper-cinselliği uyarlayan ve evcilleştiren bir süstür (Ahmed, 1996: 18). Kendini *hem* siyah *hem* bronzlaşmış olarak tanımlayan Ahmed, "her ikisinin [okuyucusu tarafından] inşa edilmiş yapısını sorgulayacaktır" (Ahmed, 1996: 21).

Ahmed, benlik ve öteki, renk ve ırk ve beyaz ile siyah kadınlıklar arasındaki ilişkileri (ve varsayılmış özerkliği) istikrarsızlaştırmak için "belirsiz" ten renginden istifade eder. Performans sanatçısı Adrian Piper, tam tersine, kendini kesin bir şekilde siyah olarak tanımlamayı tercih eder, "izni olmadan onu [beyaz ırk olarak] geçirmeye" (Phelan, 1993: 98) çalışacaklara, ırk kimliğini belirten "kartvizitler" dağıtır:

> Piper, iş/arama kartvizitlerinin dar alanını uyarlayarak, ırk farklılığını politikleştirme *işinin* onun *kayboluşuna* işaret etmeyi kapsadığını iddia eder... Öyleyse, Piper'ın kartı eş zamanlı olarak ırk farklılığının dar görünürlük yelpazesi içerisinde var olma başarısızlığını saptar ve görsel alanın onu korumada *başarısız olmasına* izin vermeyi reddettiğini kaydeder. Kartın kendisi görülmenin verili olma haliyle bağlarını koparır ve gündelik körlüğün normatif gücünü teşhir eder: kimse siyah görünmüyorsa, herkes beyazdır (Phelan, 1993: 98).

Piper'ın deneyimleri, Lisa Walker'ın "'geçebilen' özneler, kimliği kuran görünürlüğün kategorilerini aşar" (Walker, 1993: 868) sö-

zünü gösterir. Piper'ın performansı, "görünmez" kılınmış bu kimliklerin otoriter "norm"a massedilebileceğini de gösterir – kimse siyah görünmüyorsa, herkes beyazdır.[9] Piper'ın beyaz olarak geçebilmesi beyazlığın doğasının damgalanmamışlığını – bu yüzden de varsayılmışlığını– gösterir.[10] Richard Dyer (1988, 1997), beyazlığın gücünün tam da burada yattığını iddia eder, üstünlük olarak değil, daha ziyade "normallik" olarak temsilinde. Bu yüzden, beyazı bizzat, artık diğer kimlik ve ten renklerinin ölçüldüğü normatif "içi boş" arka plan olarak algılanmayacak biçimde "görünür" kılmaya çalışır.

Görsel alanın "apaçıklığını" sorgulamanın bir diğer yolu, kimlik inşasında anlatının rolünü vurgulamak olmuştur. John Berger'ın iddia ettiği üzere: " 'Benim [*I am*]' beni böyle yapmış olan her şeyi kapsar. Dolaysız olgunun beyanından fazla bir şeydir: Bir açıklama, meşrulaştırma, zaten bir taleptir – zaten otobiyografiktir" (Probyn'deki Berger alıntısı, 1993: 117). Vikki Bell, görünürün (yani görülebilenin) "verili" ve apaçık olmadığını, daha ziyade anlatılarla iç içe geçtiğini gösterir. "Görme fark eder," diye yazar "ve fark ettirir ama kendi fenomenalitesi içerisinde özerk değildir" (Bell, 1996: 231). Toni Morrison'ın romanı *Jazz*'deki Golden figürünü kullanan Bell, etnisitenin ifşasının, bedenin "göstermek" zorunda olmadığı şeyi "anlatan" anlatılar gerektirdiğini – daha ziyade cinselliğin ifşasının gerektirdiğinin varsayılması gibi– iddia eder. Beyaz olarak geçen Golden (babası siyahtır), "kişi bedeninin maddiliğinde soy kütüğünü 'göstermeyi' ve buna dayanan bir ilişkisinin olmasını istiyorsa, kanın, tarihin hikâyelerini benimsemesi gerektiğini" öğrenecektir (Bell, 1996: 225). Bu açıdan anlatılar, "siyah görünmedikleri müddetçe herkes beyazdır" gibi güçlü bir iddiayı sorgulamaya açıyor. Corinne Squire, benzer şekilde, Oprah Winfrey yakın zamanlı bir talk şovunda "bu ülkedeki tüm beyaz insanlar sizin bir çoğunuz siyah ve bunu bilmiyorsunuz. Ve söyleyeyim mi, bu bazı insanları sarsıyor" (Squire, 1997:242'de Winfrey) dediğinde, Winfrey'nin satır arasında kimliğin görünür göstergelerinin istikrarsızlığına dikkati çektiğini iddia etti. "Family Secrets [Aile Sırları]" adlı şov, yakın zamanda biyolojik ebeveynlerinden birinin siyah olduğunu keşfeden "beyaz" insanlarla röportajları kapsıyordu.[11] Bu şovların genel-

de "[Afrikalı Amerikalıları ve Hispanikleri] görünmezleştirdiği ya da onları stereotiplere indirgediği" kabul edilse de (Squire, 1997: 243), Squire farklı etnik gruplardan insanların evlenmesinin "ütopyacı bir imkân anı" olarak da anlaşılabileceğini iddia ediyor:

> Sanki talk şovlar Adrian Piper'ın retorik uyarılarını duymuş gibiydi... atalarınız biraz olsun beyaz değil ise kendinizi siyah olarak ifşa etmek ve kendi tarzlarında cevap vermeleri... [talk şovlarda] parlayan beyazdan biraz az beyaz, başka yerde neredeyse görünmez, isimsiz ama önemli bir renk görebilirsiniz (Squire, 1997: 248). Squire için "ütopyacı imkân anı," beyaz ve siyah arasındaki sınırlara meydan okunduğu, ve beyazlığın "beyaz olmamışlığın en ufak iziyle bile uzlaştığı" andır (Squire, 1997: 248). "El değmemiş" beyazlıktan ödün veren ve bunun üzerine rengin "görüldüğü" ve "ırkın" anlaşıldığı yolu değiştirebilecek şeyin anlatı olması önemlidir. "Karma ırk" ya da "melezlik" gibi terimlerin süregelen politik değerini savunan Bell benzer bir noktaya parmak basar: " 'karma' bir kategorizasyon olarak görsel biçimde temsil edilemez çünkü bir anlatıya ihtiyaç duyar. Bu sebeple, herhangi yeni öncü zihniyet için değil, renk ve 'ırkı' ortadan kaldıran bir komplekse yol açmaya başlamak için bir yer, tek bir yer olabilir" (Bell, 1996: 235).

Burada kullandığım örneklerin her birinde, kimliğin üzerine kazınmak için *göründüğü* maddeye indirgenemez olduğu açığa çıkıyor. Özellikle, çoğu kez açık seçik görünür bir "madde" olarak anlaşılan şeyin üretiminde zamansallığın rolünün hatırlatıcısı – gerek performativite analizlerinde gerek anlatıda– o mekânsal konumu sorguya açar. Kimliklendirmenin zamansal ve mekânsal süreçlerinin birbirinden ayrılamaz olduğu gösterilir.

## Teatrallik

Çağdaş teori, genelde kimliklerin üretiminde[12] mekânsal olduğu kadar zamansal süreçlerin rolünü vurgulamaya çabalarken, siyasi

kampanya ve stratejiler genelde "mekândaki-nesne," görünür maddi beden üzerine vurgu tarafından şekillendirilir.[13] Lisa Walker, "How to Recognise a Lesbian: The Cultural Politics of Looking Like What You Are," başlıklı makalesinde şunları söylüyor: "Görünürlüğe ayrıcalık tanımak, katılımcıların, tarihsel olarak onları ayrımcılık için hedef alan görsel farklılık göstergelerini kutlayarak toplumsal adalet taleplerini sembolize ettikleri yirminci yüzyıl sonu kimlik politikalarının bir taktiği haline geldi" (Walker, 1993: 868). 1960'lardan bu yana görünürlük politikalarına vurgu – "Out and Proud" [Dolaptan Çıkmış ve Onurlu] ya da "Siyah Güzeldir" gibi sloganlarda ele alınan– görünürlüğün bir güç kaynağı olduğu inanışına tanıklık ediyor.[14] Yakın zamanda birçok biseksüel "görünmezlik... baskıyı nasıl deneyimlediğimizdir" diye iddia etti (Baker, 1992: 226). İngiltere'deki 11. Ulusal Biseksüel Konferansı'nda tişörtlere ve rozetlere basılmış "VisiBIlity"* sloganı görünür temsile yatırımı tek bir kelimede gösterir. Bu, cinselliğin de cinsiyet ve ırk gibi bir kimliğin görünür gösterenlerinin gösterilen kimlikle çakıştığı istiareye dayanan bir indirgemeden muzdarip olduğunu gösterirken (Walker, 1993: 883), karmaşık bir işaretler sistemini (genelde görünür) tek bir mecazda kapsayabilen güçlü bir politik silah olabilir.[15] Mesela Walker, *butch* figürünün "esas" lezbiyen olarak "göklere çıkarılmasının" sebebinin, "cinsel sapkınlığın 'bariz' temsili"ni (Walker, 1993: 882) teşkil etme yoluyla "kamuflaj, yani dolap, 'dolapta olma', amacıyla heteroseksüel kalıp yargıların asimilasyonu ya da taklidi olma" ile çıplak bir tezat oluşturduğunu iddia eder (Grahn alıntısı, Walker, 1993: 882). *Butch* lezbiyen (kıyafetler, jestler ve belki bedensel fiziği yoluyla) cinselliğini "teşhir ederek" görünür kılar. *Butch*, Butler'ın *Gender Trouble*'da (1990)** analiz ettiği *drag* sanatçılar gibi tutarlı cinsiyet kimliklerini üretken kılan iç/dış ikiliğinin istikrarını bozar. Yani *drag*, "dış" erkek ya da kadın bedeninin, "iç" eril ya da dişil benliğinin ifadesi olduğu varsayımının çifte tersyüz edilişidir.[16]

* Hem görünürlük hem biseksüellik kavramlarını içeren söz oyunu. (ç.n.)

** Türkçe çeviri için bkz. Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, (Metis Yayınları: İstanbul), 2010, 2. Baskı. (ç.n.)

*Queer* aktivizm ve özellikle *queer* bedene vurgu, bu "görünür kılma" geleneğini devam ettirmek olarak görülebilir. Mesela, ACT UP'ın* gerçekleştirdiği "*die-in*"lerde** teatral ölüm performansı politik bir amaca hizmet eder: AIDS'in, damgalanmış ve özel bir meseleden ziyade herkes için son derece görünür bir dert haline gelmesi için kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı politikleştirir. Doğrusu, Butler'ın performativite teorisi tarafından sunulan eylemsellik tanımı, görünür *queer* bedene vurguya kayıyor gibidir. Butler'a göre, gösterenin (maddiliğinin) yeniden üstünden geçilebilmesi, yinelemenin söylemsel zorunluluğunun biçimlendirdiği istikrarsızlığı üstünden yapılabilir. Yani kolektif bir mücadele alanı olarak *queer*: "şimdiki zamanda asla tamamıyla sahip olunamayan, ama her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımından, acil ve genişleyen siyasal amaçlar doğrultusunda, *queer*leştirilebilir" (Butler, 1993: 228). Butler, *queer* mücadele alanlarının bir listesini sunar:

> (...) *cross-dressing* gelenekleri, *drag* baloları, sokak yürüyüşleri, *butch-femme* gösterileri, yürüyüş (New York) ile geçiş töreni (San Fransisco) arasındaki kayma, ACT UP'ın toplu ölümleri, Queer Nation'ın toplu öpüşleri, AIDS yararına yapılan *drag* teatral iş ile teatral aktivizmin yakınlaşması,[17] lezbiyen olanın cinselliğinden arındırılışına etkili bir biçimde karşı çıkan taşkın lezbiyen cinselliğini ve ikonografisini icra etmek, AIDS araştırmalarının ve buna bağlı sosyal yardım meselelerinde hükümetin finansal olarak ihmaline dikkat çekmek ve buna ilişkin bir öfke uyandırmak adına gey ve lezbiyen aktivistlerin kamusal forumlara olan stratejik müdahaleleri ... (Butler, 1993: 233).

Bu örneklerinin her birinde *queer* bedenin görünürlüğü bizzat teatral olanın politik olanın *karşısında* yer almadığı, daha ziyade "teatralliğin artan siyasileşmesi"ne dikkati çeken politik bir değer üstlenir (Butler, 1993: 233).

---

* 1987'de New York'ta kurulmuş, AIDS krizine son vermek üzere, AIDS'in politik bir kriz olduğu sloganıyla yola çıkan gönüllülük temelli, hiyerarşik bir yapılanmaya dayanmayan örgüt (ç.n).

** Eylem katılımcılarının ölü performansı sergilediği eylemler. (ç.n.)

*Queer*in teatral performanslarının yakın zamanda ortaya attığı meselelerden biri, kampanyalarının, amiyane deyişle "estetik" hayat tarzları (Featherstone, 1991) denebilecek bir tavrı da benimseyen fakat genelde oldukça farklı bir gündeme dayanan sansasyonel kimlik projeleriyle ne ölçüde daha karmaşıklaştırıldığıdır. "Ruj feminizminin [*Lipstick feminism*]" politik etkinliği ve eşcinsellerin toplumsaldan ziyade tüketen özneler olarak kabul edilmesine dair tartışma (Clark, 1991: 192) buraya denk düşen bir örnek (ayrıca bkz. O'Sullivan, 1994 ve satır arasında *Queer*in marka bir isim olduğunu iddia eden (Charles) 1993)). Michel Maffesoli, bu tip hayat tarzlarının – ve burada *queer*le ilgili bir paralellik kurulabilir– "etik ve estetik arasında bir sinerjiyi" temsil ettiğini iddia eder (Maffesoli, 1991: 18). Şöyle devam eder:

> (...) Duyumsal tecrit içinde yapılan son moda egzersizler, ya da muhtelif vücut geliştirme biçimleri, ya da *jogging*, ya da Doğu tekniklerinin biri ya da öteki olsun, beden bir değer olarak inşa edilir... en özel veçhelerinde bile *beden sadece görülmek için inşa edilir*; en üst derecede teatralleştirilir. Reklamcılıkta, modada, dansta beden sadece bir gösteriye dönüşmek üzere süslenir (Maffesoli, 1991: 18-19, vurgu bana aittir).

Bir seviyede, *queer*i gösteri toplumuna uyarlamak ve *queer* tarafından gösteri toplumunun uyarlanması, içinde bulunduğu tarihsel bağlamın bir sonucu olarak anlaşılabilir (çoğalan hayat tarzları arasında *queer*in doğuşu). Bu bakış açısından, *queer* aktivistleri medya tarafından doyurulan bir tüketici kültürünün "sorununun" ta kendisinden istifade eder. Mesela, Thomas Yingling, Baudrillard'dan bayrağı devralarak şunu iddia eder:

> AIDS aktivizmi, şu an gösterge değerini kullanım değeri olarak yeniden kodlandıran büyük kurumsal kültür mekânizmasına entegre olmadı... bunun yerine gösteriyi bizzat politik kullanıma zorlamakta ısrar etti –yani kışkırtıcı propaganda, sokak tiyatrosu, poster sanatının vs. yeniden doğuşunda (Yingling, 1991: 296).

Yingling, AIDS aktivizmini sanat, politika ve gündelik hayat arasındaki sınırları aşmaya çalışan avant-garde geleneğine – mesela Dada, Sürrealistler ve Situasyonist Enternasyonalistler– yerleştirmiş gibi görünüyor. Ancak Rosemary Hennessey, avant-garde'ın bizzat "tüketici kapitalizmde gündelik hayatın daha genel estetikleştirilmesi" ile ilgili görülmesi ve bu hat içine en son katılan *queer* teori ve politikanın, estetikleştirmeye vurgunun onu mümkün kılan toplumsal ilişkileri nasıl örttüğünü daha ayrıntılı biçimde araştırması gerektiğini iddia eder (Hennessey, 1995: 164). Hennessey şöyle yazar: "Sorun çıkarma, genelde yeni kentli kimliklerin bağlı olduğu şiddetli toplumsal ilişkileri görünmez kılan toplumsal, direnişe dair, hazza dair kavramlara dayanan bir kültürel politika formunu alır." (Hennessey, 1995: 146-7). Bu açıdan, görünür ve estetik olana – ve bunun oldukça spesifik bir bağlama *dayanması* (Hennessey'nin "yeni burjuva profesyonel sınıfı" dediği, (Hennessey, 1995:150))- vurgunun "problemi" *queer*e içkindir. En genelinde, Hennessey, *queer* teori ve aktivizminin hayatlarını bir "sanat eserine" dönüştürmeyi karşılayabilen sadece ayrıcalıklı bir azınlığın erişiminde olmasından kaygılanır.

Hennessey'nin *queer* politik kampanyaları ve teorileriyle ilgili şüpheleri çift katmanlıdır. Politik strateji söz konusu olduğunda, *queer* görünürlüğü için bir kampanyanın parçası olarak meta vurgusuna itiraz eder. Mesela, Queer Nation ile tüketici kültürü arasındaki yakından ilişki, alakalı olduğu grupların benimsediği isimlerde açıktır. Bunlar arasında SHOP (Suburban Homosexual Outreach Program), QUEST (Queers Undertaking Exquisite and Symbolic Transformation) ve United Colors (beyaz olmayan *queer*lere odaklanır) var (Hennessey, 1995: 159). Hennessey'nin kabul ettiği üzere, bu grupların hedefi sadece *queer*lerin olumlu imajlarını pazarlamak değil, aynı zamanda tüketici arzusundan faydalanmak ve bu arzunun dayandığı heteroseksüel kabulleri alt üst etmektir. Taktikleri arasında "düzcinsel tüketimin merkezlerine gey gösteri getirmek" için "gey sokak tarzını uyarlayan şirketlerin markalarını yeniden yazmak" (GAP markasındaki "p" harfini "y" ile değiştirerek) ve "tamamen gey kıyafetleri ile el ele tutuşarak ya da el ilanı dağıtarak

banliyölerdeki alışveriş yerlerinde yürüyüş yapmak" vardı (Hennessey, 1995: 160).

Marx'ın meta fetişizmi kavramını yeniden işleyen Hennessey, Queer Nation metalara yatırılmış gizli heteroseksüel anlamları teşhir etse de, bu stratejinin, metanın değerinin, onu üretmeye girişen insan emeğinden ziyade bizzat fiziksel nesnenin kendisinde – kimlik üretimindeki anlamlaması, anlamı ya da rolünde– yattığı yanılsamasına dayandığını iddia eder: "Meta fetişleştirildiğinde, onun üretimine girişen emek görünmez kılınır" (Hennessey, 1995: 162). Diğer bir deyişle, özerk bir estetik algı kavramına dayanan bir "burjuva görme biçimi", onu önceleyen bir sınıf eşitsizliği hikâyesinin ve sanki "durduğu yerde bitmiş" gibi meydana çıkıveren nesneyi ürettiğinin üstünü örter.[18]

Hennessey, *queer* teorinin de, *queer* aktivizm gibi, toplumsal değişim sorununu kültürel temsil sorununa indirgediğini iddia eder.[19] Ona göre, *queer*, "*queer*" gösterenini (sadece) tarihsel bir bağlama yerleştirecek kadar bile "tarihselleştirmez." Tarihselleştirme çabasının, birçok farklı seviyede (salt söylemsel seviyeden ziyade), toplumsal hayatla birçok bağ kurmayı ve bu bağların izini sürmeyi gerektirdiğini söyler. Mesela Butler'ın *drag* analizi hakkında şunları yazar:

> *Drag*'in yirmibirinci yüzyılın başında Amerika Birleşik Devletleri'nde kentli orta sınıf içindeki anlamını tarihselleştirmek, onu mümkün kılan toplumsal ilişkilerle onu söylemsel bir pratik olarak bağlantılandırmak ve bu şekilde, Amerika Birleşik Devletleri'nde belirli bir toplumsal formasyona has pratikleri geç kapitalizmin jeopolitikasının ve çok uluslu ekonominin daha geniş çerçevesi içerisinde konumlandırmak olacaktır (Hennessey, 1995: 150).

Hennessey, Butler'ın "özgün ve yerel (*à la* Foucault) olana" odaklanmasının bu daha kapsamlı tarihselleştirmeye izin vermediğini iddia eder (Hennessey, 1995: 150). Ve bu olmadan, performatif anlamlamalar [performative significations] olarak kimlikler anlayışı, kendi tarzını yaratma [self-fashioning] olarak kimlik kavramı-

na tehlikeli bir şekilde yaklaştırılır (Hennessey, 195: 167). Benzer şekilde, Peggy Phelan bu kendi tarzını yaratmanın, kimliğin (girişimci) keşfi ve yeniden keşfini merkez alan "Amerikan mitinin temel niyetine"(Phelan, 1993: 105) uyduğunu iddia eder.[20] İlginçtir ki Phelan, Butler'ın bizzat *Bodies That Matter*'da oldukça uzun analiz ettiği Jenny Livingston'ın filmi *Paris is Burning*'i kendi anlatmak istediğini örneklemek için kullanır. Şöyle yazar:

> *Paris*'in beyaz düzcinsel bir izleyici kitlesine çekici gelmesi, kısmen, siyah ve Latino gey erkek kültürünün bu kısmının sözde Ötekiliğini massedip evcilleştirebilmesidir. Performans sergileyenlerin dile getirdiği ekonomik başarı, ün ve güvenlik hayalleri "çoğu Amerikan erkeğinin" rüyalarıyla tam tamına aynı. Bu rüyaların gerçekleştirildiği araçlar – kendini keşfetme, yoğun çalışma ve yaratıcılık- Ragged Rick'in kariyeri ile *Rocky*'nin I'den V'e kariyerinde övülen yöntemlerle aynıdır (Phelan, 1993: 106).

*Queer* ile kendi tarzını yaratan, tüketim odaklı ve genelde "girişimci" hayat tarzları arasındaki uyum noktalarına dikkat çekmek, onları çökertmek ya da *queer* politikanın önemini azaltmak değildir. Butler, yukarıda bahsedilen kendi tarzını yaratan hayat tarzlarının aksine, herhangi bir bireysel yönelmişlik anlayışını yerinden eder. Butler, *Gender Trouble*'da, kendi analizinin, "kendiliğin edimler üzerinden kurulduğunu öne süren varoluşsal kurama dönüş"ü temsil etmediğini "çünkü varoluşsal kuram[ın] hem kendilik hem de edimleri için söylemsellik öncesi bir yapı olduğunu" açıkça ifade eder (Butler, 1990: 142). Teatralliğin de, "kendini teşhir ya da kendini yaratma ile karıştırılmaması gerektiğini" yazar (Butler, 1993: 232). Ancak *queer*in konumlandığı karmaşık bağlamı vurgulamak isterim. *Queer* aktivizmi ve hayat tarzı geliştirmenin her ikisi de görünürlük alanı içerisinde yoğunlaşma eğilimi gösterdiğinden ve "kimlik" alanı etrafında temellendiğinden, politik niyet ve etkilerinin birbirinden ayırt edilemediği bir eşdeğerliğe zorlanabilirler. Gösteri kuramcıları (Debord, 1977; Plant, 1992), her birinin *bir* gösteri temsil ettiğini iddia etmekle kalmayabilir, gösterinin *kendisinin* kıvrak kaprislerinin içine istisnasız çekileceğini söyleyebilir.

Mesela, bazıları ACT UP'ın "medyadaki imgesi ile kurduğu saplantılı ilişkiyi" (Saalfield ve Navarro, 1991: 362) sorgulamış ve *queer* estetiğin, cazip "hayat tarzı" tüketiminde bir egzersizden fazlasını temsil edip etmediğini sormuştur: "Bir ACT UP gösterisine gitmek Calvin Klein iç çamaşırı satın almak gibi bir şey mi?" (Saalfield ve Navarro, 1991: 362). Lois McNay'in de ortaya attığı üzere, bu önemli bir sorun:

> (...) bireylerin davranışlarının genelde bir tüketim itkisi tarafından yönetildiği bir toplumda, kişinin hayatını bir sanat eseri olarak inşasının cazip bir tüketim hareketi – ya da Bourdieu'nün deyişiyle bir "seçkinlik" işareti– olmaktan çıktığı ve bir direniş işareti haline geldiği noktayı belirlemek gerekli olabilir (McNay, 1994: 155).

McNay'in, benliğin estetikleştirilmesi bağlamında[21] Bourdieu'nün, sınıf analiziyle yakından ilişkili olan seçkinlik kavramına gönderme yapması belki de tesadüf değildir. McNay, politikanın ve özellikle benliğin estetikleştirilmesinin – ya da eklenebileceği üzere teatralleştirilmesinin– politik etkinliğini araştırırken, sınıf eşitsizliklerinin sonuçlarının ve belki de çoğalmasının gözden geçirilmesi gerektiğini iddia ediyor. Steph Lawler'ın dediği üzere, "estetik" arena herkesin eşit erişiminde değildir. Lawler, ayrıca, Bourdieu ve özellikle Bourdieu'nün *habitus*[22] kavramından yararlanarak, "*doğal olarak*; 'doğru' ve *doğal olarak* 'zevk sahibi' diye kodlananların" *özellikle* orta sınıf zevkleri ve eğilimleri olduğunu iddia eder (Lawler, 1997: 2). Zevk ve "iyi zevk" olarak tanınan ve meşrulaştırılana sahip olmak, (zaman içerisinde) elde edilen bir şey olarak anlaşılmaz, daha ziyade "benliğin *içkin* bir özelliği" olarak kurulur (Lawler, 1997: 11, benim vurgum) ("verili" olarak algılanır). Anlamlı bir biçimde, estetik hayat tarzlarının belirli formlarına sahip olamamak, "benliği bizzat... " 'özenti' (ya da özgün) olduğu kadar 'yanlış' (ya da doğru)" olarak işaretleyebilir (Lawler, 1997: 16). Burada önemli olan "estetiğin", "bilgi ve estetiğin meşrulaştırılmış formları içerisinde bir eşitsizlik meselesi değil, kesin olarak ve başlı başına bilgi ve estetik" olarak anlaşılmasıdır (Lawler, 1997: 2).[23]

Hem Hennessey'in hem Lawler'ın tezlerinden, Hennessey'nin gündelik hayatın daha genel estetikleştirilmesiyle ilişkili olduğunu iddia ettiği "teatralliğin politikleştirilmesinin" sınıfla ilgili ve özellikle sınıf eşitsizlikleriyle ilgili sonuçları olduğunu çıkarmak mümkün. Hennessey'ye göre, *queer* bu politikayı mümkün kılan ilişkilerin ta kendisinin – eşitsiz sınıf ilişkilerinin– üstünü örter; Lawler'a göre, tartışmalı olan, sınıf ayrımları tarafından şekillendirilen estetik kavramının kendisidir. Her ikisi de, farklı biçimlerde, politik savaşın sürdürüleceği alan olarak temsilin ayrıcalıklı hale getirilmesinin daha titiz ve sadece "ırklandırılmış" ve cinsiyetlendirilmiş kimliklerin değil, "ırklandırılmış", cinsiyetlendirilmiş ve aynı zamanda sınıflandırılmış kimliklerin üretimi için hassas bir analiz gerektirdiğini iddia eder. Belki de ironik olarak, yukarıda özeti yapılan eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda, bu noktaya parmak basmak için[24] Butler'ın eserinden – bu temaya dönmek gerekirse, mekânsal ve zamansal kimliklendirme süreçlerinin birbirinden ayrıştırılamaz olduğunu hatırlatan eser– yararlanmak isterim.

## Çatışmalar

Butler, her ne kadar *Feminist Contentions*'da öznelliğin üretimini anlamanın "tek hedef olmadığı, bunun yanı sıra özne oluşumu meselesi ile aslen ilgisi olmayan sosyal ve ekonomik adalet meseleleri bulunduğu"nu (Butler, 1995a:141) teslim ediyor ise de, "Merely Cultural" (1998) isimli makalesi ve *Excitable Speech* (1997) kitabında "sosyal ve ekonomik adalet" konusundaki bu meseleleri öznelleştirme analizi ile birlikte ele alarak birkaç adım ileri taşımıştır. Özellikle Bourdieu'nün *habitus* kavramını *Excitable Speech*'in son bölümünde kullanış biçimi kayda değerdir, çünkü bu kavrama tam da, *neden* özne-oluşumu ve kültürel temsil konularının, sosyal ve ekonomik adalet(sizlik) meselelerinden ayrı ele alınamayacağını ve *nasıl* olup da "sınıf oluşumunun soyut yapılar ve gündelik hayatın somut detayları arasında işlediğini" (Skeggs, 1997: 8) açıklamak için çoğu kez başvurulur. Beverly Skeggs, Bourdieu'nün eserini, vücudun, mesela, benliğin algılanan "hakikatinin" – sınıflandırılmış, "ırklandırılmış" ve cinsiyetlendirilmiş bir benlik– görünür kılındığı bir alan olduğunu göstermek için kullanır. Bourdieu'ye göre:

> (...) bedensel ölçüler (hacim, boy, kilo), beden şekilleri (yuvarlak ya da köşeli, katı ya da esnek, düz ya da kıvrımlı) ve beden formları (ki bu kavram bedene bakma, onunla ilgilenme, onu besleme ve koruma eylemleri ile ifade bulabilmektedir) en derin sınıfsal, cinsiyete dair ve ırksal eğilimleri ortaya koyar... [Vücudun] yüzeyi, farklılıkların üzerine çizilebildiği bir alandır (Skeggs, 1997:84).

Bourdieu, sınıf farklılıklarının maddi ve görünür olan – sınıf farklılıklarının mekândaki fiziksel tezahürü– yoluyla tüketildiğini gösterirken, aynı zamanda zaman içerisinde önemli derecede maddeselleştiğini de söyler: "*Habitus* – cisimleşmiş tarih, ikinci bir doğa olarak içselleşmiş ve böylece tarih olarak unutulmuş– ürünü olduğu tüm geçmişin etkin mevcudiyetidir" (Lawler'ın Bourdieu alıntısı, 1997:10). Sınıf kimliklendirmelerinin zamansallığını saklayan tam da *habitus*un "bariz"liğinde (Butler, 1997: 152) ya da (daha ziyade görünür kimliklerin algılanmış "verililiği" gibi) içkinliğinde ısrardır ve bu, *habitus*un "doğuştan aşılanma [ve] kişinin konumunu eğitim sistemlerinden olduğu kadar belirli bir aile formunda aldığı" (Lawler, 1997: 10) kapsamının üstünü örter. İşte Butler'ı da bu kadar etkileyen tam da budur, ki bu da pek şaşırtıcı değildir. Butler şöyle yazar:

> Bourdieu, bedenin yerinin altını çizer... o olmasa toplumsal gerçekliğin bu şekilde oluşturulamayacağı pratik bir anlamının yeniden oluşturulma sahnesi olarak. Bedenin salt olumlu bir veri değil, *eklemlenmiş bir tarihin bölgesi* ya da belleği olduğu yerde pratik anlam beden tarafından taşınır (Butler, 1997: 152, vurgular bana ait).

Butler, yine Bourdieu'nün *habitus* anlayışının hem mekânsal hem de zamansal kimliklendirme süreçlerini içerdiğini vurgular: "*habitus* şekillendirilir ama aynı zamanda *şekillendirici*dir" (Butler, 1997: 155). Tekrar etmek gerekirse: kimliklendirme hiçbir zaman tam olarak elde edilemez; (sınıflandırılmış) özne "tabi tutulur ve tekrar tekrar üretilir," (Butler, 1995b. 47). Toplumsal ve ekonomik adaletin (ya da adaletsizliğin) "büyük ölçekli" sorunları olarak düşünülebilecek sınıf eşitsizlikleri, etkilerinden birinin sınıflandırılmış öznellikler olduğu "gerçek" toplumsal etkilere yol açar.

Butler, yine de, *habitus* argümanının fail olanaklılıklarına seslenmediğini iddia ederek, Bourdieu'yle anlaşmazlığa düşer. Performativite teorisini (Bourdieu'nün başka bir yerde değerlendirdiği) onun *habitus* analizinin karşısına çıkarmasının sebebi kısmen budur. Ona göre Bourdieu, performatif ifadelerin "sadece (zaten) sözleri senet olarak işleyen bir toplumsal güç konumunda olanlar tarafından söylendiğinde etkili olduğunu" (Butler, 1997: 156) varsayar. Butler, tam tersine, "yetki verme ve yetkilendirmenin" kendisinin performatif biçimde oluşturulduğunu iddia eder (diğer bir deyişle, söyleme dışsal toplumsal yapılarda bulunmazlar) ve "her zaman 'resmi' söylem olarak işlev görmeyen farklı farklı ve ayrışmış bölgelerden" gelirler (Butler, 1997: 157). Bu bölgelere, Lawler'ın gösterdiği üzere, sınıflandırılmış özneyi oluşturan, ama bunu devletle özdeşleştirilen "resmi" bir söylem olmadan yapan, mesela, zevk, bilgi ve estetik alanları dahil olabilir. Ancak Butler, performatifin "uygunsuz" kullanımının – mesela, konuşmaya "yetkilendirilmenişler" tarafından– "otoritenin mevcut formlarını ve onlar yoluyla ilerleyen dışlamaları" açınlayıcı ve bu yüzden tartışmaya açan bir etkisi olduğunu iddia eder (Butler, 1997: 158). Verdiği örnekler, "*queer*," "siyah" ve "kadınlar" göstergelerinin yeniden tahsis edilmesidir (Butler, 1997: 158) ve gerçekten de belirli bağlamlarda bu terimlerin başarılı yeniden tahsisleri için ikna edici vakalar yaratılabilir.

Ancak analizi sınıf öznelliklerinin üretildiği süreçleri açıklamak için kullanılabilirken, Butler'ın performatifin içinin boşaltılmasının sınıf sorunuyla ilgili bir pankart altında gösteri yapanlara yarama olasılıklarını ciddi ciddi sorgulamaması dikkate şayan, hatta şaşırtıcıdır. Lawler'ın argümanının, belki Bourdieu'nünki gibi, biraz karamsar olduğu ve faillik sorununu doğrudan açıklamadığı noktada (Butler'ın bizzat söylediği üzere mutlu bir hikâye değildir) Butler'ın Bourdieu'nün eserine yaptığı eklemenin ona belirli bir iyimserlik katması da dikkate şayandır. Rosemary Hennessey, bu politik iyimserliğin sadece *queer*in sınıf eşitsizlikleri sorununu ötelediği ve aslında bu tip eşitsizliklerin görünmezleşmesine etkin biçimde katkıda bulunduğu için mümkün olduğunu iddia edebilir. Ancak, *queer* dikkati eşitsiz sınıf ilişkilerinden başka yöne çektiğin-

de bile, sınıf *kimlikler*inin her zaman görünmez olduğu söylenemez. Cinsel, ırk ve cinsiyet kimliklerine dayanan siyasi hareketler gibi, sınıf etrafında örgütlenen mücadeleler de temsil etrafında örgütlenen mücadelelerdir. Skeggs, özellikle işçi sınıfı erkeklerin, sınıfı, "olumlu olarak değerlendirilen toplumsal bir kategoriye kendilerini dahil etmede" bir araç olarak konuşlandırabilmiş olduğunu iddia eder (Skeggs, 1997: 74). Burada "Willis'in (1977) [akademik] çalışmasının kahraman erkeklerinden" farklı olmayan "1950'lerin popüler temsillerinin Öfkeli Genç Erkekleri" bir örnek sunuyor.[25] Öyleyse, bu bağlamda sınıf mücadelelerinin ne bir temsil politikasının ne de buna bağlı olarak performativite politikasının "ötesinde" olduğu tartışmaya açıktır. Ancak Skeggs, beyaz işçi sınıfı *kadınlar*ının analizinde, temsillerin temsil edilenin istidatı ile çökertilemeyeceğini ve aynı şey olmadığını sert biçimde hatırlatır.

## Bir Miting?

Makalenin başında June Jordan'ın biri ırk diğeri cinsellik üzerine iki (ayrı) mitinge katılma konusundaki itirazından kısaca bahsetmiştim. Jordan "Özgürlük bölünmezdir" (Jordan, 1996: 13) savını ileri sürer, ki bundan, cinsiyetlendirilmiş, "ırklandırılmış" ve cinsiyetlendirilmiş benliklere yol açan kimliklendirme süreçlerinin kendilerinin ayrışmaz olması yüzünden cinsellik, ırk ve cinsiyet politikalarının biribirinden ayrışmaz olduğunu anlıyorum. Bu nokta, çağdaş, özellikle feminist, teoride sıklıkla tekrarlansa da (bkz. mesela Ahmed, 1996), buna burada, Beverley Skeggs'in beyaz işçi sınıfı kadınları üzerine çalışması ışığında yeniden dikkat çekmek istiyorum. Skeggs, "beyaz işçi sınıfı kadınları" kimliğinin üretimi ve temsili arasında özel, tarihsel bir ilişkinin, işçi sınıfı kadınlarının katılmayı seçebileceği ya da seçmeyeceği bir politika tarzına dair imaları olabilecek bir ilişkinin, altını çizer.[26] Skeggs'in mülakat yaptığı kadınlara "beyaz ve işçi sınıfı" kategorilerini empoze ederken, onların öznelliklerini değil, içinde konumlandırıldıkları "ekonomik, toplumsal ve söylemsel ilişkileri" (Skeggs, 1997: 165) teşhis ettiğini belirtmesi önemlidir. Kadınların bu söylemsel konumlandırmayı ka-

bul etme ya da onunla özdeşleşmeyi seçebilmesi ya da seçememesi argümanımın burada kilit noktası ve merkezinde olacak. Skeggs, temsillerin "kültürel sermaye üzerindeki mücadelelerin bir sonucu olarak üretilen sembolik görünümler" (Skeggs, 1997: 87) olduğunu iddia eder. Tarihsel olarak, görünüm hem beyaz hem siyah işçi sınıfı kadınları için sorunlu olmuştur. Özellikle bedenin görünümünün, "kişinin tek somut tezahürü" olması, 18. ve 19. yüzyıllarda yine beyaz ve orta sınıf olan bir kadınsılık "ideali" ile çökmüştü: "görsel, değerlerin kadın gruplarına paylaştırıldığı alan haline gelmişti ve bir değer göstergesi olarak görünüm inşası kurulmuştu. Beyaz orta sınıf kadınsılığı, ideal olarak tanımlanmıştı" (Skeggs, 1997: 102). Ancak, beyaz ve siyah işçi sınıfı kadınları için kadınsılık göstergeleri her zaman "uymuyordu" ve bugün de uymuyor: Mesela, "doğuştan sağlıklı, gürbüz ve güçlü olarak kodlanmış" (Skeggs, 1997: 99), işçi sınıfı kadınları kadınsılıktan uzaklaştırılmıştı. Bu da kendi içinde kadınsılık göstergesinin, yanıltıcı biçimde sabit olmasına rağmen, zamana bağlı ve bu nedenle de: "kaldığı yerden başlatma güvencesi olmayan, sürekli işgal edilmeyecek ve edilemeyecek" (Skeggs, 1997: 106)[27] olduğunu" gösterir. İşçi sınıfı kadınlarının sadece görünümü değil davranışı da kadınsılıktan uzaklaştırılmıştır:

> Kadınsılık, [işçi sınıfı kadınlarına ait] kültürel bagajın kapsamında olmayan sınıflandırılmış istidatların, hal davranış formlarının, farklı kültürel sermaye formlarının sergilenmesini gerektirir: Onların, kadınsılığın öğelerini sessiz, durağan, görünmez ve sakin olarak sayan "ilahi itidal"i sergilemeleri muhtemel değildir (Skeggs, 1997: 100).

Skeggs'in sınıflandırılmış *ve* cinsiyetlendirilmiş öznelliklerinin analizi ikna edici bir şekilde "temsillerin temsil edilenin istidatı olmadığını" gösterir (Skeggs, 1997: 86). "Saygın" orta sınıf kadınsılığı göstergesini korumak, kadınsılık görünümünden fazlasını gerektirir. Bu, aynı zamanda bir davranış ve muaşeret biçimidir. Ancak, işçi sınıfı kadınlarının davranışı patolojikleştirilmiş ve patolojikleştirilmeye devam etmektedir. Lawler'ın beyaz işçi sınıfı anneliğinin düzenlenmesi ve disiplini üzerine olan eseri özellikle bu noktayı örnekler (Lawler,

1999). Daha geniş konuşmak gerekirse, çok sayıda teorisyen "işçi sınıfının (temsil yoluyla) sürekli şeytanlaştırıldığını, patolojikleştirildiğini ve toplumsal sorunlardan sorumlu tutulduğunu... işçi sınıfıyla eşleştirilen olumsuzluğun her yerde olduğunu" (Skeggs, 1997: 76) belirtmiştir. Skeggs, siyah işçi sınıfı kadınlarının "sürekli ve dramatik bir biçimde mevcut kadınsılık kavramlarını zorlayan kadınlık modellerini yaratmışken" (Skeggs, 1997: 100), beyaz işçi sınıfı kadınlarının birçok olumsuz çağrışım ve yan anlamları olan bir kimlikten kendilerini uzaklaştırmalarının daha muhtemel olduğunu iddia eder. Bu yüzden, ırkın verdiği olumlu bir kimliğe erişimi olabilecek siyah işçi sınıfı kadınlarının tersine, Skeggs'in çalışmasında bahsi geçen beyaz işçi sınıfı kadınları, işçi sınıfı olarak tanınmaktan *hoşlanmıyordu*:

> Sınıf, genç kadınların öznelliklerinin merkezindeydi. Ancak sınıftan geleneksel tanınma anlamında bahsedilmiyordu – Ben işçi sınıfındanım– bunun yerine, işçi sınıfı olarak tanınmamak için verilen çok sayıda çabada kendini gösteriyordu. Özdeşleşmiyor ve gizliyorlardı. *Onlarınki tanınma hakkı talebinden ziyade tanınmanın reddiydi* (Skeggs, 1997: 74, ilk vurgular orijinal, ikincisi bana ait).[28]

Skeggs, şöyle belirtiyor: "tanınma yaratılacak kimliklendirmeler için gerçekleşmeli" (Skeggs, 1997: 74). Bunun üzerine, tanınmanın yaratılacak *yeniden*-kimliklendirmeler için de gerçekleşmesi gerektiğini ve günümüz *queer* teorisini ve politikasını sorunlu bir ışık altında tutan şeyin özellikle bu olduğunu eklemek isterim. Butler'a göre, bu göstergeleri yeniden bağlamsallaştıran, ayrım göstergelerinin (genelde kamusal olarak) yinelenmesidir:

> (...) çeşitli homofobik çağırmalar üzerinden kamusal söylemin içine doğru "*queer*leştirilen" özne bu terimi direniş adına söylemsel bir temel olarak üstlenir ve ona atıfta bulunur. Bu tür bir atıf tersine döndürdüğü söylemsel konvansiyonu taklit ettiği ve abartılı kıldığı ölçüde teatral olarak belirir (Butler, 1993: 232).

Alıntı ve taklit görünürlük politikalarına zorunlu olarak bir davet değildir ve teatrallik, Butler'ın iddia ettiği üzere, benlik göste-

risi ile çakışmak zorunda da değildir (Butler, 1993: 232). Yine de Butler'ın sıraladığı "teatral öfke" örnekleri (bkz. yukarıda, Butler, 1993: 233), "giderek artan açık ve kamusal eşcinselliğe karşı olan epistemik körlüğü sarsmaya" (Butler, 1993: 232) çalışan olarak kaydettiği "canlandırmayı [acting out]" içerme eğiliminde değildir. Bu "açık ve kamusal eşcinsellik" kavramı, kamusallığın politik olarak arzulanır olduğunu ve bu bakımdan, farklı vurgulansa da, *queer*in ayrımcılığa uğrayan kimlikleri "görünür kılma" geleneğini devam ettirdiğinin anlaşılabileceğini gösterir. Mesela, yukarıda bahsedildiği üzere, buna büyük ölçüde *queer*de bedenin, politik bir değer üstlenmeye başlamış bir bedenin, vurgusunda tanık olunur. Ancak, *queer* beden, "toplumsal mekânda bulunan ve farklı biçimlerde bunun içinde hareket edebilen" (Skeggs, 1997: 163) bir beden olabilir, mesela Skeggs'in birlikte çalıştığı kadınların bedenlerinde. Skeggs'in söz ettiği üzere: "Birçok öznellik teorisi farklı koşullardaki farklı bir beden için tasarlanmıştır," mülakat yaptığı kadınlar "bedenlerinin değerli olduğunu, ayrıcalıkları olduğunu ya da ilginç olduğunu bile varsaymadılar" (Skeggs, 1997: 163). Öyleyse bu kadınlar ve bedenleri arasındaki ilişki, tarihsel olarak, Butler'ın "teatralliğin politikleştirilmesi" ve "politik öfkenin teatralleştirilmesi"nin tarihi olarak tanımladığı şeyden oldukça farklıdır ve onunla kolayca örtüşemez (Butler, 1993: 233).Yukarıda da bahsettiğim Walker, Piper ve Dyer da "epistemik körlük" tarafından görünülmez kılınmışları görünür kılmanın farklı yollarını arıyor.[29] Mesela, "beyaz olarak 'geçebilen' siyah kadınlar ve düzcinsel olarak geçebilen *femme* lezbiyenlerle ilgilenen Lisa Walker, (Walker, 1993: 869) geçebilenlere (kendi seçimleriyle ya da değil) kendilerini görünür kılmaları için her türlü fırsatın verilmesi gerektiğini üstü örtük biçimde varsayar (Walker, 1993: 888). Ancak Skeggs'in mülakat yaptığı kadınlar tanınma haklarını *talep etmek*ten ziyade *reddetme* ve kendilerini işçi sınıfı kimlikleriyle *özdeşleştirmekten* ziyade kendilerini bu kimliklerden uzaklaştırma eğilimi gösteriyordu. Bu, beyaz işçi sınıfı kadınlar bağlamında geçişle ilgili problem, kişinin iradesinin dışında geçebilmesi, olduğundan başka bir şey sanılması ya da gözden kaçırılması değil, daha ziyade "birinin sizi suçüstü yakalayıvermesidir"

(Skeggs, 1997: 86). "Beyaz işçi sınıfı kadınları" kimliğini (olumsuz biçimde) oluşturacak terimleri "olduğu gibi kabul etmek" ya da "alıntılamak" ve –taklit yoluyla – söylemsel teamülü tersyüz etmek yerine, kadınların kendilerini gizlemelerinin genelde güvenilir orta sınıf söylemlerinin meşruluğunu olumlama etkisi olmuştu:

> *Geçiş*leri ironik taklit içermez (siyah *geçiş* girişimlerinde öne sürüldüğü gibi: bkz. Bhabha, 1994) çünkü ciddiye alınmak ister; çünkü güçsüzlük ve güvensizlik konumundan konuşur. Bu açıdan, geçiş çabaları bir itaatsizlik biçimi değil, daha ziyade kendini gizleme, bir olmama arzusunun, utanılacak değil meşrulaştırılacak bir arzunun, performanslarıdır. Gey ve lezbiyen *geçiş*lerinin heteroseksüelliği yerinden edebileceği gibi, bu geçişler normalleştirilmiş olarak orta sınıfı yerinden etmez. *Geçiş*ten cinsel maskelenme ve cinsiyetlendirilmiş maskelenmeden alabilecekleri hazzı da alamazlar (Skeggs, 1997: 87).

Bu kendini gizlemeler, kadınların reddetmeye çalıştığı (işçi sınıfı) kimliklerinin üretimine katkıda bulunan söylemlerin ta kendisini destekler ve devamlılığını sağlar. Bu bağlamda performativite, Butler'ın *drag* ile ilgili tartıştığı üzere, belli ki "sorunsuz bir şekilde yıkıcı değildir" (Butler, 1993: 231). Ancak, benim anlatmak istediğim, işçi sınıfı kadınlarının sıklıkla suçlandıkları üzere (Walkerdine, 1990), bu kadınların yıkıcı olmayı başaramadıkları *değildir*. Daha ziyade, kimliğin göstergelerinin (kimliklerin üretimi ve yeniden üretiminde) yeniden tahsis edilmesine bahşedilmiş ayrıcalıklı rol, çoğu çağdaş kimlik politikası ve özellikle performativitenin teatral politikasında potansiyel olarak ayrılıkçı olana hitap etmeye başlamanın bir alanı olabilir. Jordan'ın ifade ettiği üzere, kimliğin "indirgenemez karmaşıklığı" derinlemesine incelendiğinde, tanınma ve (yeniden) kimliklendirme etrafında örgütlenen bir politikanın, "kendilerini, erişimlerinde olan kimliklendirme kategorileri olarak tanımayan [recognize] ya da tanımak istemeyenleri" dışladığı görülebilir (Skeggs, 1997: 164).

## Sonuç

Judith Butler şöyle yazmıştı:

> (...) *queer* öznenin soykütüksel eleştirisi, aktivizm içinde bir özeleştirel boyut oluşturabildiği, aktivizmin en kıymet verilen çağdaş öncüllerinin dışlayıcı gücünü ele almayı sürdürmek adına devamlı bir hatırlatıcı işlevi görebildiği takdirde, *queer* politikalar için merkezi bir önem teşkil etmektedir. (1993: 227).

Batı kültüründeki görme ile bilme arasındaki yakın ilişki göz önünde bulundurulduğunda, gerçek anlamda – "görülebilir olarak"– "mekânda" bedenselleşmiş politika formlarının avantajı varmış gibi görünüyor. Jordan'ın tarif ettiği (ve kınadığı) ve benim de bu makaleye başladığım tezde, ırk ve cinsiyet kimliklerinin Lisa Walker'ın "baskı hiyerarşisi" dediği (Walker, 1993: 872) şeyde ayrıcalıklı bir konum elde etmesini olanaklı kılan *spesifik olarak* görünür işaretlerdir. Walker iddia eder ki, görünürlük ve sahicilik bir araya geldiğinde, "verili bir nüfusun, o farklılık göstergesini taşımayan ya da başka bir kimliğin görünür işaretlerini taşıyan üyeleri görünmez kılınır ve zaten marjinalleştirilmiş bir cemaat içerisinde marjinalleştirilirler" (Walker, 1993: 888). Fakat görülebilir *olmamayı* (ya da *kılınmamayı*) seçmiş ve bu yüzden görünürlüğe uygun düşen bir politikadan dışlanabilenleri göz önünde bulundurmanın da önemli olduğunu düşünüyorum. Dahası, "epistemik körlüğü" sarsma *illa* bir görünürlük politikası gerektirmese bile, ve yeniden tahsis etme kimliklendirmeden önce gelmek *zorunda olmasa* bile (Skeggs'in dediği gibi, öznellik ve kimlik aynı şey değildir), muhtemelen, tanınma gerektiriyor. Kısmen beyaz işçi sınıfı kadınlar ve temsil arasındaki tarihsel ilişkiye borçlu olarak, onlar için, tanınma sık sık sorunlu ve genelde istenmeyendir: "[Beyaz işçi sınıfı kadınlar] kendilerinin yaptığı iddia edilen kimliklendirmeleri tanımamak (mesela sınıf, kadınsılık ya da heteroseksüellik) ya da onlardan uzak durmak için daha çok zaman harcıyor" (Skeggs, 1997: 164).

Annette Khun, "işçi sınıfı olarak sınıflandırılmış olmak... sürekli bir hiçbir zaman 'doğru yapmama' korkusu yaratıyor" diye iddia

eder (Skegg, 1997: 6) ve gerçekten de, sınıf üzerine yakın zamanda yapılmış bir çalışma, bazı insanların " 'doğru' yapamayabileceklerini çünkü doğru yapmanın gerçekten ne anlama geldiğini bilmelerini sağlayacak gerekli bilgi miktarına ve tarihe erişimlerinin olmadığını gösteriyor" (Skeggs, 1997: 87). Burada iddia ettiğim, farklılık göstergelerinin yeniden tahsis edilmelerinin bazı durumlarda "doğru" olma ihtimaline rağmen, belirli bir kimliğin tanınması (dahi) sorunlu ise, ozaman bu tahsis her koşulda "doğru" olamaz. Bu, bir bağlamda kullanılan politik ve teorik analiz araçlarının, başka bir yerde uygulandığında, çok farklı hatta zıt sonuçları olabilmesiyle örneklendirilebilir. Beyaz işçi sınıfı kadınlar ile kısmen onları "beyaz işçi sınıfı kadınlar" *olarak* kuran (bu örnekte kadınsılık) temsilleri arasındaki ilişkinin analizi, performativite teori ve politikasının kullanımını hem mümkün kılar – Butler'ın *habitus* üzerine olan eserinin bunu göstermek için kullanılabileceği gibi– hem kısıtlar. Bu kısıtlamaları ele almaya başlamanın bir yolu, sadece hem mekânsal hem zamansal olarak cinsiyetlendirilmiş, "ırklandırılmış" *ve* sınıflandırılmış öznellikleri üreten özgül süreçleri ayrıntısıyla araştırmak değil, bu araştırmayı ciddiye de almaktır, özellikle, Butler'dan yeniden alıntı yapmak gerekirse, "aktivizm içerisinde bir özeleştiri boyutu" (Butler, 1993: 227) oluşturması nedeniyle.

## Not

Makaleyi değerlendiren, ismi geçmemiş Natalie Fenton, Celia Lury, Angela McRobbie'ye ve de Loughborough Üniversitesi'ndeki Kadın Çalışmaları Araştırma Grubu'na, bu makalenin önceki taslakları hakkındaki zorlayıcı yorumları için teşekkür ederim. Özel teşekkürlerim, Vikki Bell ve Steph Lawler'a.

Çeviri: Kıvanç Tanrıyar & Beray Selen

## Notlar

1. Fraser'a göre "statünün zarar görmesi eşitsiz dağıtımdan kaynaklı adaletsizlikten analitik olarak farklı ve kavramsal olarak ona indirgenemezken, eşitsiz dağıtım berikine eşlik *edebilir*." (N. Fraser, 1998: 141)

2. Ve bu yüzden, mesela "heteroseksizm karşıtlarının" "cinsellikle ilgili statü kayıpları konusundaki hak taleplerini meşrulaştırmak için bu talepleri sınıfsal yoksunluk hakkındaki hak taleplerine tercüme etmekle uğraşmaları" istenmemelidir. (N. Fraser, 1998: 142)

3. Başlangıçta, Amerika ve Britanya'da sınıf analizlerini aydınlatan farklı politik ve teorik gelenekleri göz önünde bulundurmak önemli. Mesela, İngiltere akademi dünyasının tarihsel olarak Marksizm tarafından, Amerikan sınıf çalışmalarına oranla daha çok etkilendiği tartışmalı. Benzer şekilde, Butler'ın bahsettiği *queer* politikasının neredeyse tamamen Amerika Birleşik Devletleri'nde oluşması ve politika ve teoriyi incelemek için aşağıda bir araç olarak yararlanacağım Beverley Skeggs çalışmasının beyaz, işçi sınıfı *İngiliz* kadınlarına dayanması dikkate değer. İki ülke arasında birçok kültürel farklılık, farklı tipte politikalara yol açacak farklılıklar olmasına rağmen, özellikle İngiliz feminist, kimlik politikalarına gönderme yaptığı ve buralarda kullanıldığı için *queer* teori ve politikanın İngiltere bağlamında sonuçlarının incelenmesinin önemli olduğunu iddia edeceğim (mesela bkz. yakın zamanda ortaya çıkmış biseksüel teorileri ve politik stratejiler).

4. Jackie Stacey'nin dediği üzere: "ten iç ve dış arasındaki yüzey rolünde bedenin bilhassa önemli bir kısmıdır. [Kristeva] ten hakkında "biyolojik ve psişik bireyselleşmenin başlangıç sınırı olmasa da özüdür." diye yazar. (Stacey, 1997: 254)

5. Irkın bedene (renk ve yüz hatları olarak) "silinemeyecek biçimde" kazınmış olduğu anlayışına yatırım yapanlar bile şu sıralar bunun üzerine iki kez düşünmeli. Michael Jackson'ın ten rengindeki değişim uç bir örnek. Benetton'ın *Colors* dergisi de ten renginin değiştirilmesiyle ilgili (o kadar dramatik olmayan) yollar sunuyor –kişinin kazağının rengini değiştirir gibi değiştirdiği bir şekilde. (Lury, 1997)

6. Biseksüel-anlatı-kimliğinin "kanıtlanmasının" bilhassa zor olmadığı tartışmalı. Bunun karmaşıklıklarıyla ilgili ayrıntılar için mesela bkz. Hemmings (1997: 17-18) ve M. Fraser. (1999)

7. İroniktir ki teknolojinin "temsil edilemeyeni" artan temsil etme kapasitesi, kadın bedeninin *bütün olarak* görünmezleştirilmesine yol açtı. Diğer fe-

ministlerin yanı sıra Braidotti, tibbi teknolojinin, "bilimsel enformasyon için bir araçtan" başka bir şeye dönüştürmediği kadın bedeninin üzerinde tahakküm kurmaktan ziyade onu ortadan kaldırdığını iddia etmiştir. (Kember, 1995: 107)

8. Gerçi ne iktidar ne de özne "eyler." Bunun yerine, "süregelişinde ve istikrarsızlığında iktidar olan, salt tekrar edilen bir eyleyiş" vardır. (Butler, 1993:9)

9. Gerçi Carole-Anne Tyler, Piper'ın bizzat eleştirmeye çalıştığı varsayımların tuzağına düştüğünü iddia eder. Piper'ın performansı "öznenin görsel alan üzerindeki efendiliğini –bizzat ampirisizmi– sorgulamaya açarak beyaz benliğin narsisizmine oldukça ustaca saldırırken" (Tyler, 1994: 219), Tyler, kartvizitleri onun beyaz olduğunu *varsayanlara* dağıtarak Piper'ın diğerlerini beyaz olarak damgalamakla kalmayıp, kendi ırk kimliğini silen ilişkiyi ters yüz ettiğini de iddia eder. Piper, bu noktada, siyah olmayan herkesin beyaz olduğunu varsayar.

10. Benzer şekilde, Peggy Phelan (kendi seçimiyle ya da değil) heteroseksüel *geçiş*in "kolay" olduğunu çünkü varsayıldığını iddia eder. Bu bağlamda *geçiş*in, "heteroseksüel kimliğin damgalanmamış doğasını" görünür kıldığını iddia eder. "Öyleyse, *geçiş* yapan, fark imini 'silmekten' ziyade, Aynı'nın iminin görünmezliğini vurgular" (Phelan, 1993: 96).

11. Bu "Beyaz çocuk/siyah biyolojik ebeveyn ifşalarının" tersi yakın zamanda İngiliz televizyon ve filmlerinde görüldü. *Brookside*'daki karakterlerden Elaine siyahtır ve beyaz bir annesi vardır. Mike Leigh'in filmi *Secrets and Lies*'da anlatı, siyah (orta sınıf) bir kadının beyaz (işçi sınıf) annesini bulması ve onunla ilişkisini geliştirmesi etrafında gelişir.

12. Aslında, Celia Lury (1998) anlatı analizlerinin, örneğin, teorik olarak gelişmemiş ve çoğu zaman postmodernizm etrafındaki tartışmaların içine çekilmiş ya da onun altında sınıflandırılmış, görme ile benlik bilgisi arasındaki ilişkiyi inceleyen analizlerin önüne geçtiğini iddia eder. Kendisinin prostetik kültür üzerine çalışması, "kişilik, benlik bilgisi ve hakikat ile ilgili yeni biçimler" (Lury, 1998:2) yaratmada fotografik imgenin rolüne özel olarak odaklanarak, bu dengeyi düzeltme yoluna gider.

13. Bu, mekânsalın görünürlüğe indirgenebileceğini ya da kimlik politikalarının anlatılardan tamamen yoksun olduğunu iddia etmek değildir. Gey ve lezbiyen cinselliklerini "görünür" kılmanın genelde açılma hikâyeleriyle gerçekleştiği açıktır. Bu anlatılar, her şeyden önce hareketi özelden kamusala, karanlıktan ve kapalı "dolap"tan herkesin "görebileceği" parlak ışığa doğru, tamamen ilk anlamıyla, tuttuğundan epey sükse yapmıştır. Bazıları, anlatıyı ve anlatının "özgün bir kimliğin kökenlerine, sınırlılıklarına ve

[açığa çıkarılmasına]" (Moi, 1994: 7) vurgusunu şekillendiren doğrusal yolun geç modernitede giderek sorunsal haline/sorunsallaştırılmış hale geldiğini iddia eder. (Plummer, 1995: 57)

14. Peggy Phelan, sadece "ilerlemeciler" ya da "Sol" (Phelan, 1993: 2) olarak adlandırdıklarının değil, Yeni Sağ'ın da görünürlük politikalarına yatırımını açığa çıkardığını (ve artırdığını) söyler. Burada verilecek bir örnek, fetüs fotoğrafları etrafında odaklanan Operation Rescue'nun kürtaj karşıtı kampanyasıdır (Phelan, 1993: 130-7). Başka bir yerde, görünür olmanın aynı zamanda iktidar/bilgi rejimleri ile sıkı sıkıya ilintili olduğunu iddia etmiştim. (bkz. M. Fraser, 1999)

15. Ancak, Eve Sedgwick, açığa çıkmanın karmaşık veçhelerinin "cinsel kimlik ve faaliyet hakkındaki bilginin taşınırmış gibi göründüğü, tüm çoklu, genelde çelişkili kodların kontrolünü hiç kimsenin ele almamasını" (Sedgwick, 1991: 79) sağladığını iddia eder. Böylece, kimlikler, sadece genelde "doğrudan" görsel ipuçları olarak algılanan şeyler ve/veya hiç görsel ipuçları olmadan, ama aynı zamanda açık anlatılar da olmadan iletişime açılabilir.

16. Butler'ın heteroseksüel matrisi parçaladığını iddia ettiği bu radikal ayrıştırmaya rağmen, Walker şu noktaya parmak basar: "Butler'ın (dış) cinsel tavır ile (iç) cinsel bilinç arasındaki tutarlılık beklentisi, onu, istikrarsızlaştırmaya çalıştığı kültürel olarak anlaşılır [intelligible] kimlikler çerçevesi içine yerleştirir. Butler, *drag queen*lerin ve *butch*ların cinsel tavırlarının, beden üzerindeki heteroseksüel normlarla uyuşmadıklarının işaretlerini üreterek, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerini görsel olarak doğallıktan çıkardığını gösterme sürecinde, onları toplumsal cinsiyetten ziyade politik anlaşılırlık açısından tutarlı özneler olarak inşa eder (Walker, 1993: 885). Bu politik tutarlılık, muhtemelen, "ruj lezbiyenliği" ve benzerlerinin ortaya çıkışıyla karmaşık bir hal almıştır. (Cottingham, 1996)

17. Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist* (New York: St Martin's Press, 1989); Douglas Crimp ve Adam Rolston (der), *AIDSDEMOGRAPHICS* (Seattle: Bay Press, 1990); Doug Sadownick, "ACT UP Makes a Spectacle of AIDS," *High Performance* 13 (1990): 26-31. David Román'a teşekkür ederim.

18. Bu, fiziksel, somut, "görülebilir" nesnenin maddenin bütününü oluşturmadığını gösterir. Hennessey, Marx'tan yararlanarak, maddenin "fiziksel bir mülkiyet olarak bizzat nesnelerde görünür olmasa da... [metalarda] maddi olarak vücut bulan" insan emeği ile de ilgili olduğunu iddia eder (Hennessey, 1995: 161). Yani madde "görülebilir"e indirgenemez, daha ziyade onu aşar.

19. Bu açıdan, Butler'ın ortaya koyduğu üzere, *queer*in "salt kültürel" (Butler, 1998: 36) olduğu fikrini paylaşıyormuş gibi görünür. Butler, sadece yeni toplumsal hareketlerin, *queer* gibi, genelde "kültürelin alanına indirgendiğini" (Butler, 1998: 33) değil, bu kültürel odağın "toplumsal ve ekonomik koşulların sistematik ilişkiselliğine dair daha güçlü, ciddi ve kapsamlı bir vizyon önermekten ziyade, gelip geçici olaylara, pratiklere ve nesnelere odaklanan ben merkezli ve sıradan bir politika biçimini ikame etmesi" (Butler, 1998: 34) sebebiyle kınandığını iddia eder.

20. "Amerikan miti", hayat tarzı oluşturmayla, her ikisi de özne seçerse benliğin bir biçimde değiştirilemeyeceği ya da "yenilemeyeceği" hiçbir veçhesi olmadığını iddia ettiği ölçüde, bilhassa yan yana durur. Dana Clark'ın gey kimliklerinin metalaştırılması analizinde (hayat) tarz(ı) oluşturmanın "cinselliği politikadan ayıran ve her ikisini de tüketicilikle ilintilendiren liberal bir seçim söylemi teşvik ettiğini" (Clark, 1991: 193-4) iddia etmesi ilginçtir. Bu yüzden özcülük karşıtı konumlar – burada beklenmeyecek biçimde "hayat tarzı lezbiyenliği" odağıyla medya tarafından teşvik edilen- kendi içinde içkin olarak arzulanabilir değildir. Eve Sedgwick'in söylediği gibi, istediğimiz her türlü cinsel kimliği seçebiliriz anlayışı, "insan hakları ve onurunu paylaşmak isteyen geyler, *ex*-gey olma serbest pazar seçimini yapmalıdır (ve yapabilir)" (Sedgwick, 1994: 226) şeklindeki sağ kanat reçetesini kolaylaştırmıştır.

21. McNay'in tezi özellikle Foucault'nun varoluş sanatı ile ilgilidir.

22. *Habitus*, öznenin ekonomik, kültürel ve sembolik sermayesinden alınan bilinçsiz bir eğilimler sistemine işaret eder. Bourdieu, tüm sınıflar sermaye formları elde etse ya da miras bıraksa bile, nasıl bu sermayeleri ancak bazılarının sermayeleştirilebildiğini açığa kavuşturur: "kültürel oluşumların erişimi ve meşrulaştırılmasını analiz etmek, kültürel sermayenin sembolik sermayeye nasıl çevrilip çevrilmediğini ve böylece eşitsizliklerin ve sistematik güçsüzleştirmenin nasıl yaratıldığını görmemizi sağlar. Sembolik sermaye güçlü bir sermayedir: Kendisiyle birlikte iktidar getirir. Kişinin kültürel sermayesi meşruluktan çıkarılmışsa, ozaman bir kazanç olarak alış verişi yapılamaz: (Birey için önem ve anlamını korusa da) sermayeleştirilemez ve gücü sınırlıdır" (Skeggs, 1997: 10).

23. Zevk, tarz ve estetik bilgilerinin sadece kendi kişisel "seçimleri" tarafından sınırlanan ya da mümkün kılınan bireyin bir malı olduğu varsayıldığında, bu, özellikle önemlidir. Böylece, bireye vurgu hayat tarzının ona özgü *sınıf* karakterini gizlemeye hizmet eder. Ancak şunu kastetmiyorum: "Estetik" sadece var olan, tarihsel olarak kendine özgü bir disiplindir; "estetik deneyim" ideoloji ve politik değerler açısından açıklanabilirdir; ve "estetik değerlendirme" kişinin sınıf işlevinden ya da diğer çıkarlarından

başka bir şey değildir" (Wolff, 1983: 31). Bu sorunu burada araştırma niyetim olmasa da, estetik meselesi ile ilgili daha çok şey olduğu kesin.

24. Böyle yapmak ironik olsa da, aynı zamanda verimlidir çünkü burada sınıf kimlikleri (ve toplumsal ve ekonomik koşulların bir analizi) ile "ırk", toplumsal cinsiyet ve cinsellik kimlikleri (ve bir performativite politikası) arasındaki ayrımı pekiştirme niyetinde değilim.

25. Bu noktada yakın zamanda çekilmiş *The Full Monty* ve *Brassed Off* gibi İngiliz filmleri de hatra gelir. Stephen Lawler'ın belirttiği gibi, bu temsiller bir çeşit "Soylu İşçi" kavramına dayanır (kişisel görüşme).

26. Skeggs "Beyaz işçi sınıfı kadınları" kimliğinin üretimini bir dizi farklı bağlamda tartışsa da, kısa olması açısından, ve temsil ve kadınsılık arasındaki bağlar zaten iyi kurulmuş olduğundan (mesela bkz. Nead, 1993; Williamson, 1983), esas olarak, bu bağlamda kadınsılığın oynadığı teşkil edici rol analizden bahsedeceğim.

27. Skeggs'e göre, işçi sınıfı kadınlar ve ideal kadınsılık arasında her zaman zaten bir mesafe olması, sadece "ideal kadınsılığın bir burjuva göstergesi olduğunu değil, kadınsılığı alt üst etme girişimlerinin [mesela maskelenme teorilerinde tanık olunduğu üzere] aynı yansıtma yelpazesi içerisinde kilitli kaldığını" gösterir.

28. Gerçi bu, önemli biçimde, Skeggs'in mülakat yaptığı kadınların illa kendini orta sınıfla özdeşleştirmek istediğini de ima etmez. Özdeşleştirmek istemiyorlardı. "Kadınların arzuladıkları değer verilmektir, *patolojikleştirilmek* değil." (Skeggs, 1997: 94)

29. Bu teorisyenler arasında ciddi bir fark olsa da: Walker ve Piper "marjinal" kimlikleri görünür kılmakla ilgilenir, Dyer ise "ezilmiş, marjinal ya da tabi olarak tanımlanmışların" imgeleri üzerindeki (hem akademik hem akademi dışı) güncel odağın, bu grupların "tuhaflık hissiyatını" yeniden üretmeye hizmet ettiğini iddia eder. Şöyle yazar: "Egemen olmayan gruplara böyle tutku ve basiretle bakmak, bu grupların tuhaflığı, farklılığı, sıradışılığı hissiyatını, normdan sapma oldukları hissiyatını, yeniden üretme etkisi yaratır. Norm, bu arada, insan olmanın doğal, kaçınılmaz, sıradan yoluymuş gibi sürdürülür" (Dyer, 1988: 44). Bu sebepten, Dyer beyazı görünür kılmaya çalışır.

## Kaynakça

Ahmed, S. (1996) "Tanning the Body: Skin, Colour and Gender," Lancaster Üniversitesi Kadın Çalışmaları'nda "Passing" üzerine sunulmuş makale.

Baker, K. (1992) "Bisexual Feminist Politics: Because Bisexuality is not Enough" E. R. Weise (yay. haz.) *Closer to Home: Bisexuality and Feminism*. Seattle: Seal.

Bell, V. (1996) "Show and Tell: Passing and Narrative in Toni Morrison's Jazz," *Social Identities* 2 (2): 221-236.

Berger, J. (1972) *Ways of Seeing*. Londra: BBC ve Penguin.

Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.

Butler, J. (1995a) "For a Careful Reading," L. Nicholson (yay. haz.) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

Butler, J. (1995b) "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism," L. Nicholson (yay. haz.) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Londra: Routledge.

Butler, J. (1998) "Merely Cultural," *New Left Review* 227: 33-44.

(Charles), H. (1993) " "Queer nigger:" Theorising "White" Activism" J. Bristow ve A. Wilson (yay. haz.) *Activating Theory: Lesbian, Gay and Bisexual Politics*. Londra: Lawrence and Wishart.

Clark, D. (1991) "Commodity Lesbianism," *Camera Obscura* 25-6: 181-201.

Cottingham, L. (1996) *Lesbians Are So Chic... That We're not Really Lesbians at All.* Londra: Cassell.

Debord, G. (1977) *Society of the Spectacle.* Detroit: Black and Red.

Dyer, R. (1988) "White," *Screen* 29 (4): 44-64.

Dyer, R. (1997) *White*. Londra. Routledge.

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*. Londra: Sage.

Fraser, M. (1999) *Identity Without Selfhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraser, N. (1995) "Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn," L. Nicholson (yay. haz.) *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. New York: Routledge.

Fraser, N. (1998) "Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler," *New Left Review* 228: 140-150.

Gutman, H. (1988) "Rousseau's Confessions: A Technology of the Self." *A Seminar with Michel Foucault*. Londra: Tavistock.

Hemmings, C. (1997) "Bisexual Theoretical Perspectives: Emergent and Contingent Relationships," Bi Academic Intervention (yay. haz.) *The Bisexual Imaginary: Representation, Identity and Desire*. Londra: Cassell.

Hennessey, R. (1995) "Queer Visibility in Commodity Culture," L. Nicholson ve S. Seidman (yay. haz.) *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jay, M. (1992) "Scopic Regimes of Modernity," S. Lash ve J. Friedman (yay. haz.) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

Jay, M. (1993) *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*. Londra: Routledge.

Jordan, J. (1996) "A New Politics of Sexuality," S. Rose ve C. Stevens vd. (yay. haz.) *Bisexual Horizons: Poitics, Histories, Lives*. Londra: Lawrence and Wishart.

Kember, S. (1995) "Medicine's New Vision?" M. Lister (yay. haz.) *The Photographic Image in Digital Culture*. Londra: Routledge.

Lawler, S. (1997) ' "Getting Out and Getting Away:" Women's Narratives of Class Mobility' Loughborough Üniversitesi Kadın Çalışmaları Araştırma Grubu'na sunulmuş makale.

Lawler, S. (1999) *Mothering the Self*. Londra: Routledge.

Lury, C. (1997) *Consumer Culture*. Londra: Routledge.

Lury, C. (1998) *Prosthetic Culture: Photography, Memory and Identity*. Londra: Routledge.

McNay, L. (1994) *Foucault: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.

Maffesoli, M. (1991) "The Ethic of Aesthetics," *Theory, Culture & Society* 8: 7-21.

Moi, T. (1994) *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford: Blackwell.

Nead, L. (1993) *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality*. Londra: Routledge.

O'Sullivan, S. (1994) "Girls who Kiss Girls and Who Cares?" D. Hamer ve B. Budge (yay. haz.) *The Good, The Bad and the Gorgeous*. Londra: Pandora.

Phlean, P. (1993) *Unmarked: The Politics of Performance*. Londra: Routledge.

Plant, S. (1992) *The Most Radical Gesture: The Situationist International in a Postmodern Age*. Londra: Routledge.

Plummer, K. (1995) *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds*. Londra: Routledge.

Probyn, E. (1993) *Sexing the Self: Gendered Positions in Cultural Studies*. Londra: Routledge.

Rich, A. (1983) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence," E. Abel ve E. K. Abel (yay. haz.) *The Signs Reader*. Chicago: University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1980) "Narrative Time," *Critical Inquiry* 7 (1): 169-90.

Ricoeur, P. (1991) "Narrative Identity," D. Wood (yay. haz.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. Londra: Routledge.

Saalfield, C. ve Navarro, R. (1991) "Shocking Pink Praxis. Race and Gender on the ACT UP Frontlines," D. Fuss (yay. haz.) *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.

Sedgwick, E. K. (1991) *The Epistemology of the Closet*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Sedgwick, E. K. (1994) *Tendencies*. Londra: Routledge.

Skeggs, B. (1997) *Formations of Class and Gender*. Londra: Sage.

Squire, C. (1997) "Who's White?: Television Talk Shows and Representations of Whiteness," M. Fine, L. Weiss, L. C. Powell, L. Mun Wong (yay. haz.) *Off-White: Readings on Race, Power and Society*. London: Routledge.

Stacey, J. (1997) *Teratologies: A Cultural Study of Cancer*. Londra: Routledge.

Tyler, C.-A. (1994) "Passing: Narcissism, Identity, and Difference," *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6 (2-3): 212-48.

Walker, L. (1993) "How to Recognize a Lesbian: The Cultural Politics of Looking Like What You Are," *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18 (4): 866-91.

Walkerdine, V. (1990) *Schoolgirl Fictions*. Londra: Verso.

Williamson, J. (1983) "Images of 'Woman': The Photography of Cindy Sherman," *Screen* 24 (6).

Wolff, J. (1983) *Aesthetics and the Sociology of Art*. Londra: Allen and Unwin.

Yingling, T. (1991) "AIDS in America: Postmodern Governance, Identity, and Experience," D. Fuss (yay. haz.) *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.

# Ucube, Terörist, İbne: Terörle Mücadele ve Uysal Vatanperverlerin Üretimi*

**Jasbir K. Puar & Amit S. Rai**

Cinsiyet ve cinsellik güncel "terörle mücadele"nin ne kadar merkezinde duruyor? Bu soru, başka sorulara da kapı açar: "terör"ü yenmek için geliştirilmekte olan teknolojiler, eskinin heteronormatif, beyaz üstünlüğüne dayalı ve milliyetçi teknolojilerinden ve onların dönüşümlerinden nasıl ayrışır? Güncel karşı-terörizm pratikleri hangi yollarla bu teknolojileri uygulamaya koyar; ve bu pratikler ve teknolojiler nasıl üzerlerinden mücadele ettiğimiz, yaşamı devam ettirdiğimiz ve direnmek mecburiyetinde kaldığımız gündelik yapılar haline gelir? Cinsellik, belirli bir terörizm bilgisinin oluşturulmasında, özel olarak ana akım akademik alana "terörizm çalışmaları" adıyla dahil olmuş stratejik analiz dalında merkezde yer alıyor. Bu bilgi, modern terörist imgesini çok daha eski bir figüre, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların ırksal ve cinsel ucubelerine bağlayan bir tarihe sahip. Dahası, terörist-ucubenin patolojikleştirilmiş psişesinin inşası, bugünün koşullarında çoğunlukla saldırgan heteroseksüel bir vatanperverlik anlamına gelen normalleştirme pratiklerine olanak sağlar.

---

* Bu metnin orjinali için bkz. Puar, Jasbir K. & Amid S. Rai. (2002). "Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots". *Social Text*, Cilt 20, Sayı 3, Duke University Press, 117-148.

11 Eylül'ün hemen sonrasında ortaya çıkan ve dar bir şekilde "kadınların kayboluşu"na odaklanan ilk tepkilerin aksine, cinsiyet adaletini ve *queer* politikayı soykütükleri çeşitli, daha geniş referans çerçeveleri vasıtasıyla ele alıyoruz — aslında, göstermeyi umduğumuz gibi, cinsiyet ve cinsellik hem aşırı görünür ikonlar, hem de savaş makinelerine korku salan hayaletler üretiyor. Buradan hareketle iki ilintili tartışma yapıyoruz: (1) terörist kurgusunun bir cinsel sapkınlık bilgisine dayandığı (başarısızlığa uğramış heteroseksüellik, psişenin Batılı kavranışları ve bir çeşit *queer* ucubelik); ve (2) hakim medya temsillerinde (örneğin *The West Wing* ) ve Amerikalı Sihlerin 11 Eylül'e cevaben örgütlenme çabalarında ("türbanlı" Sih erkeği fetişi burada önemli)[1] olduğu gibi, karşımıza çıkan normalleştirmenin saldırgan bir heteroseksüel vatanperverliğe davetiye çıkardığı. Terörizmle mücadelede bugün kullanılmakta olan iktidar biçimleri aslında ırksallaştırılmış ve cinselleştirilmiş ötekinin karantina altına alınmasına dayanıyor – Batı'nın uygarlaşmış özneye dair normları bu aynı ötekileri ıslah edilecek öznelere dönüştüren bir çerçeve sağladığı halde. Güzergahımız Michel Foucault'nun Batı'nın "anormallerinin" bir üyesi olan ucube figürüyle başlıyor, onu "terörizm çalışmaları" söylemlerinde ucubenin tekinsiz geri dönüşünün bir değerlendirmesi izliyor. Ardından heteronormatif vatanperverliğin güncel formlarında bu ucube figürlerin kendi aralarındaki ilişkiye değiniyoruz. *The West Wing*'in terörizm bölümüne dair okumalar ve Güney Asyalı ve Sih Amerikalıların 11 Eylül'e cevaben cemaat temelli [*community-based*] örgütlenmelerinin bir analizini sunarak bitiriyoruz.

## Ucube ve Terörist

Başlarken, ucubeye dair bir düşünelim. Niçin, hangi yolla ucube terörizm söylemini örgütler hale gelmiştir? İlkin hakim medyanın İslami militanlığı taraflı resmedişlerinde kullandığı dile bir göz atabiliriz. *New York Times'da* bir makalede belirtildiği gibi, "Usame Bin Ladin, Fox haber televizyonunun sunucuları, araştırmacıları ve muhabirlerine göre 'pislik bir herif', bir 'nefret

ağı' yöneten bir 'ucube'dir. El Kaide'deki taraftarları 'terör kundakçıları'dır. Taliban mücahitleri 'şeytani' ve 'yandaş'lardır."[2] Ya da bir diğer internet yazısında şunu okuyoruz: "Şunun ayrımına varmak önemlidir ki, Taliban yalnızca Bin Ladin'in varlığına ve onun Afganistan'daki terörist eğitim kamplarına müsamaha göstermekle kalmıyor. Aynı şeytani işbirliğinin ayrılmaz bir parçası da. El Kaide ve Taliban, aynı canavarın iki farklı başıdır ve aynı fanatik saplantıyı paylaşıyorlar: İslam'ın katı ve çarpıtılmış bir şeklini tüm Müslümanlara dayatıyorlar ve kendisine [Bin Ladin] karşı olan herkese ölümü getiriyorlar."[3]

Terörist-ucube'nin bu şekilde zikredilişinde, mutlak bir ahlak, iyiyi "karanlık, belirsiz bir gölgeye benzeyen [*shadowy*] bir şeytan"dan ayırır.[4] Radikal İslam'ın Batı karşıtı retoriğiyle kendi ettiği gölge dansa yakalanmışcasına bu söylem[5], adil, insani ve iyi olan her şeyin karşıtı olarak bir figürü, Usame Bin Ladin'i, veya bir hükümeti, Taliban'ı, işaretler. Bu görüşe göre, terörist-ucube tam bir şeytandır ve imha edilmelidir.[6] Lakin, ucubenin bir aklı var mıdır? Bu başka bir soruya da avuç açar: bu tür figürlerin ve bu tür temsilsel stratejilerin bir tarihi var mıdır? Biz, bu terörist-ucube dilinin, ucubenin tarih boyunca Batılı normallik söylemlerinde nasıl kullanılageldiğinin göz önünde bulundurularak okunması gerektiğini söylüyoruz. Örneğin, Foucault'nun "anormaller"in oluşturulmasıyla ilişkilendirdiği üç öğeden birinin ucube olduğunu hatırlayarak başlayabiliriz.

> Anormaller grubu, ortaya çıkışları eşzamanlı olmayan üç öğeden şekillendi. 1. İnsan ucube. Referans sistemi hukuk olan antik bir kavram. Hukuki bir kavram o halde, ama geniş anlamda, sadece toplumsal yasalara değil, aynı zamanda doğa yasalarına da gönderme yaptığından; ucube'nin belirdiği alan hukuki-biyolojik bir alan. Yarı-insanın, yarı-hayvanın [...], ikili bireyselliklerin [...], hermafroditlerin figürleri [...] sırasıyla bu çifte ihlali temsil etti; insan ucubesini bir ucube yapan şey sadece türbiçimlerine görece az rastlanırlığı değil;

hukuki düzenlemelerde yarattığı karmaşadır (ister evlilik yasalarında, ister vaftiz kurallarında ya da miras düzenlemelerinde sorun yaratıyor olsun). İnsan ucube olanaksızla yasak olanı bütünleştirir [...] 2. Islah edilmesi gereken birey. Bu ucubeden daha yeni bir figürdür. Bu figür, hukukun buyruklarından çok, eğitme tekniklerinin ve bunlara has gereksinimlerin bağlaşığıdır. "Islah-olmaz"ın doğuşu, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda orduda, okullarda, atölyelerde, az daha sonra da ailelerin kendi içlerinde kullanıma sokulan disiplin teknikleriyle eş zamanlıdır. Bedeni, davranışı ve eğilimi terbiye etmenin yeni prosedürleri, –artık hukukun egemenliğinde olmayan– normatiflikten kaçanlar problemini gündeme getirir.[7]

Foucault'ya göre ucube, hem yarı hayvan hem de melez bir cinsiyet olabilir (daha sonra aynı metinde Foucault, mastürbasyoncuyu anormallerin üçüncüsü olarak konumlandırmaya devam edecektir*). Fakat, aynı zamanda ucube, üzerinde ya da onun vasıtasıyla iktidar uygulanıp uygulanmamasına bağlı olarak ıslah edilmesi istenen bireyden kritik bir biçimde farklılaşır. Başka bir deyişle, ucubeyi üreten ve karantina altına alan mutlak iktidar, normalleştirme ve disiplin teknikleriyle yayılır. Foucault'nun yaptığı, bizce, cinselliğin daha kapsamlı bir tarihi içinde ucubeliğin bir analizini mümkün kılmaktır. Bu secere, ucube terörist ve heteronormatiflik söylemi arasındaki tarihi ve politik aktarımları, yeniden tayinleri ve direnişleri anlamak için elzemdir. Ve işte bu sebeptendir ki ucubeler ve anormaller daima cinsel sapkınlar olagelmiştir. Foucault ucubeliği, cinsiyetçi bedenlerin dolaşıma sokulmasının, uygun arzuların düzenlenmesinin, ev içi alanın güdümlenmesinin ve sodomi gibi cinsel eylemlerin sınıflandırılmasının özgün analizleri yoluyla cinselliğe bağladı. Bu nedenle de cinselleştiril-

* Foucault'nun mastürbasyonun 17. yüzyıl sonları-18. yüzyıl başları civarında yeni bir dikkatin konusu olması üzerine görüşleri için bkz. bu kitapta, "Şen Bilim", Foucault ile söyleşi. (e.n.)

miş ucube, hukuki bir iktidar formunu davet eden, lakin aynı derecede disiplinin çok biçimli aygıtlarına bağlanmış bir figürdü.[8] Foucault'nun ucube kavramını, güncel terörizmle mücadelede merkezi bir yerde durduğunu düşündüğümüz şeyin ayrıntılarına inmek için kullanıyoruz: sadece cinsellik değil, kültür ve ırk sorunsallarını da üst üste bindiren, modernliğin düzenleyici bir inşası olarak ucube. Bu pratikleri güncel politikayla ilişkilendirmezden önce, iki şeyi belirtelim: Birincisi, ucube sadece bir öteki değildir; çok biçimli iktidarın üzerinden işlediği bir kategoridir. Buna bağlı olarak, ucubeyi ötekiliğin bir görüntüsü olarak harekete geçirebilecek söylemler, her daim normalleştirici iktidarın devreleri içinde de varolur: ucube ve ıslah edilecek kişi yakın kuzenlerdir. İkincisi, eğer ki ucube Batı'nın anormaller ailesine dahilse, ırk ve cinsellik sorunsalları daima onun temsillerine musallat olmuş olacaktır. Ucube kategorisi aynı zamanda uygarlığa [doğru] ilerlemenin ve kültürel uyarlanabilirliğin örtük bir işaretidir de. Savaş makineleri burada, Amerika'da, ve kuşkusuz daha kanlı yollarla diğer bölgelerde, insanların seçimlerini ve yaşam fırsatlarını daraltmaya başladıkça, öyle görünüyor ki, uygarlaşma sürecinin "demokrasi," "özgürlük," "insanlık" gibi anahtar kelimelerle düzenlenen belli bir şebekesi, ucube figürünü yönetir hale gelecektir. Şimdi, ucube söyleminin "terörizm çalışmaları"nın içindeki bu çifte mevzilenmesine bakıyoruz.

## Terörizm Çalışmaları

Bugün ucube ve ıslah edilmesi istenen birey figürlerinin terörist-ucube söyleminde bazı bakımlardan birbirlerine yakınlaştıklarını görüyoruz. Bu demek oluyor ki, terörist hem karantina altına alınacak bir ucube, hem de ıslah edilecek bir bireydir. Bu iki figürün yan yana gelişi terörizmin stratejik analizlerinde mevcuttur. 1968'den bu yana geçen otuz yılda Batı akademisi, terörist psişesini nesnesi ve hedefi haline getiren bir bilgi birikiminin üretilmesine ve uygulanmasına katkıda bulundu: "terörizm çalışmaları."

İstihbarat dünyasında "devlet ölçeği içinde şiddet içeren aktivizm [*violent sub-state activism*]" olarak bilinen şeyin stratejik analizi şu anda epeyce rağbet gören bir bilgi üretim şekli. Ve doğrudan politikayla [*policy*] ilintili; nitekim Edward Said'in bir keresinde Oryantalizmin ıslah edici yuvası olarak tanımladığı daha geniş bir alana –"politika çalışmaları" [*policy studies*] alanı– dengesiz entegrasyonu bunun sonucu.[9] Bizim kendi analizimiz, Said, Cynthia Enloe, Ann Tickner, Noam Chomsky, Shirin M. Rai, Edward Herman, Helen Caldicott, Philip Agee, Talal Asad ve başkaca düşünür ve aktivistlerin öncü çalışmalarından yararlanmıştır.[10] Bu yazarlar, terörizm çalışmalarının epistemolojik ve etik savlarını krize sokan bir eleştiri alanı açmışlardır; ABD'nin dış politikasını titizlikle ve tutkuyla sorgulamaları, sonraki yazarların beyaz olmayanlara ve çalışan yoksullara karşı süregiden iç savaşla [da] bağlantı kurmalarını sağlamakla kalmadı; eleştirileri, çok mühim bir şekilde, soykütüklerin, tarihlerin ve iktidar biçimlerinin karşı belleğinin oluşturulmasını mümkün kıldı: örneğin, cinsellik, sömürgecilik ve normalleştirme. Böylelikle, sözgelimi, terörle mücadele söyleminde ucubenin ve suçlunun müşterek modernliği kültürlerin, milletlerin ve ırkların bilgisinde biraraya gelir. *Foreign Policy* dergisinin bir baş makalesinde ortaya konulduğu üzere, "Küresel Konumlandırma Sistemi, pilotsuz uçaklar, emsalsiz veritabanları ve el bilgisayarları —ABD'nin askeri ve diplomatik kurumlarının hizmetine sunulmuş teknolojik kaynaklarla pek çok şey yapıldı. Fakat, eğer yerel halkını tanımadığınız, dilini konuşamadığınız ve güvenilir herhangi bir harita bulamadığınız bir ülkede ya da bir ülkeye karşı savaşıyorsanız ne yaparsınız? Terörizme karşı savaşın cephe hattına hoşgeldiniz – ki muhtemelen bu savaş, öncelikle ABD'nin haklarında çok az bilgiye sahip olduğu 'Bataklık Devletleri'nde yapılacak."[11] Yazar bölümü, Sun Tzu'nun *Savaş Sanatı*'ndan *(The Art of War)* özel bir ibretlikle bitiriyor: "'Eğer kendini tanıyor da düşmanını tanımıyorsan, kazandığın her zafer aynı anda yenilgiyle de sonuçlanacaktır.' Terörizme karşı herhangi bir savaşın başarıyla sonuçlanması isteniyorsa, Amerika Birleşik Devletleri'nin öğrenecek çok şeyi var."

Terörizm çalışmaları bu bilgi üretiminin ön sıralarında yer alıyor. Rand şirketinin fon sağladığı *Studies in Conflict and Terrorism* dergisinin bir makalesinde Richard Falkenrath şöyle yazıyor:

> Terörizm üzerine literatür muazzam. Bu çalışmaların çoğu terörün uygulayıcılarına odaklanıyor, yani, bizzat teröristlere. Terörizm çalışmaları içerisinde farklı görüşler, örneğin, tek tek teröristlerin motivasyonlarını ya da inanç sistemlerini; belirli terörist örgütlerin dışsal stratejilerini ya da [...] iç dinamiklerini; ya da terörist hareketlerin hükümetler, medya ya da toplumsal alt gruplar gibi diğer öğelerle etkileşimlerini göz önünde bulunduruyor [...] Terörizm çalışmaları sadece eğitsel itibarın değil politik geçerliliğin de peşinde [...]hükümetin terörle mücadele pratiklerini düzenlemeye ve bilgilendirmeye yardımcı olmakta.[12]

Terörle mücadele ırkçı, uygarlığa ait bir bilgi biçimi. Ve şimdilerde oldukça aleni bir şekilde devlet iktidarının icrasına bağlı bir akademik disiplin de. Ayrıca bu bilgi, psişeyi kendisinin ayrıcalıklı araştırma alanı olarak ele alıyor. *Studies in Conflict and Terrorism*'in bir başka makalesinde ortaya konulduğu üzere,

> Psikolojik ilgilere dayanan modeller sıklıkla 'terörist' şiddetin kendi başına çok da politik bir araç olmadığını savunuyor; onu rasyonel faaliyete bağlı değil ama baskı ya da psikopataolojinin sonucu olarak görüyor. Yıllar boyunca buna ikna olmuş bilim insanları 'terörist'in yaptığını (diğer nedenler arasında ve farklı zamanlarda farklı şekillerde olmak üzere) kendi kendine zarar verme dürtülerine, saflık fantezilerine, otorite ve özbenliğiyle alakalı problemlerle birleşmiş dengesiz duygulanımlara ve tutarsız anneliğe bağladılar. Terörizmin daha geniş, daha muğlak ve (söylendiğine göre) genelleştirilebilir psikolojik yorumlamalarını ortaya koymaya yönelik etkin teşebbüslerde bulunanlardan birisi de , "[...] siyasi teröristler psikolojik zorlamaların bir sonucu olarak şiddet eylemlerine sürüklenmişlerdir [...] özel ruhsal durumları psikolojikman eylemeye zorlandıkları davranışları rasyonalize etmeye kuruludur." diyen Jerrold M. Post'tur.[13]

"Tutarsız annelik" (dolayısıyla görünüşte Doğu'da yaygın olan kötü aile yapısı) gibi beyaz mitolojilerin, teröristin zihnini nasıl etkin bir şekilde belirleyen ve sabitleyen psikolojik dürtüler şeklinde sunulduğunu da dikkate almalıyız.

Bu yolla, terörizm çalışmaları içinde çalışan psikologlar terörist zihni belirleyip sınıflandırabilirler. *Analyses of Social Issues and Public Policy* dergisinin güncel bir makalesinde Charles L. Ruby, terörist "zihniyet"in yorumlanmasında iki baskın çerçeve olduğuna dikkat çekmiştir: "İlk grup terörizmi bir kimsenin kişilik yapısındaki kusur ve bozuklukların sonucu olarak tanımlayan teorileri içerir. Bu ilk grup teoriler, kabaca psiko-dinamik bir model kullanır. İkinci grup, terörist davranış fenomenine, alışılagelmiş politik şiddet biçimlerini icra edecek yeterli askeri kaynağı olmayan insanların işlediği politik bir şiddet türü olarak yaklaşan teorileri içerir."[14] Terörizmin kişilik bozukluğu modeli, teröristlerin "kişilik yapılarında, sıklıkla zedelenmiş benlik algısıyla ilintili" temel ve patolojik bozukluklar olduğunu savunur. Dahası, bu kusurlar "teröristin psişesindeki bilinçdışı güçler" den kaynaklanır. Ve, elbette, psişe aşina olunan aile romantizminin mekânıdır: "Terörizm, ebeveynlere karşı bilinçdışı husumet duygularının bir yansımasıdır ve [...] bu duygu çocuklukta uğranılan istismarın ya da ergenlikteki asiliğin bir devamıdır. Teröristin saldırganlığa odaklanması çocukluk ve ergenlikte öyle derindir ki, [bu odaklanma] yetişkinlikte de devam eder ve teröristin mutlakçı zihniyetini ve adanmışlığını açıklar şekilde çokça daralıp aşırılaşır".

"Terörizm uzmanları" topluluğunun öncü ışığı olarak Jerrold Post, teröristlerin olumsuz çocukluk deneyimleri ve zedelenmiş bir benlik algısından ortaya çıkan patolojik kişiliklerden musdarip olduklarını ileri sürmüştür.[15] Post, bu çocukluk deneyimlerinin özel niteliklerine bağlı olarak, iki terörist kişilik tipi olduğunu iddia eder. İlk sırada, Post'a göre, "anarşik-ideolog" vardır. Bu, aile içinde, ebeveynlere, özellikle babaya karşı isyana neden olan ciddi işlev bozuklukları ve uyumsuzluk deneyimlemiş olan teröristtir. Anarşik-

ideologlar, "ebeveynlerinin toplumuna karşı" savaşır, "[... bu] rejime sadık ebeveynlerine yönelik bir karşı koyma eylemidir." İkinci sırada "milliyetçi-ayrılıkçı" olarak bilinen terörist kişilik vardır — görünen o ki, bu isim "otoriteye bir bağlılık hissi ve dış düşmanlara karşı isyanı" belirtir. Çocukluğu sırasında, bu tür kişiliğe sahip olan terörist, ebeveynlerine karşı bir merhamet ya da sadakat hissi beslemiştir. Post'a göre, milliyetçi-ayrılıkçılar patolojik olarak kendileri ve öteki (ebeveyn-nesne) arasında ayrım yapmakta (patolojik şekilde) başarısız olmuşlardır. Dolayısıyla, "ebeveynlerinin canını acıttığı için topluma karşı [...] rejim tarafından zarara uğratılmış ebeveynlerine bir sadakat eylemi olarak" baş kaldırıyorlar. Hem anarşik-ideolog hem de milliyetçi-ayrılıkçı "benzer deneyimlere sahip isyancılarca oluşturulan bir terörist gruba katılarak avuntu" buluyorlar.[16] Kişilik bozukluğu modeli teröristi, zayıf bir kendilik bilincine ve otoriteye karşı kin duygusuna sebep olan aşırı olumsuz çocukluk deneyimlerinden kaynaklanan kişilik bozukluklarından musdarip kimse olarak görür. Ruby'nin belirttiği gibi, bu modelin "destekleyicileri bir (Kaplan), iki (Post ve Jones & Fong), ya da üç (Strentz) kişilik türü önermeleri açısından farklılaşır."[17]

Tüm bu model ve teorilerin göstermeye çalıştığı şey, aksi halde normal olacak bir bireyin nasıl katil bir terörist haline geldiği ve bu sürecin her zaman normal(leşmiş) psişenin başarısızlığına bağlı olduğudur. Aslında, örtük ama temel bir varsayım tüm bu söylemi biçimlendirir: Gerçekte Batı'nın kendi heteroseksüel aile romantizminin bir parçası olan normal psişe kavramının ta kendisidir bu varsayım – sapkın bile olsa normalleştirilmiş arzunun, Batı'da yaygın olduğu varsayılan iç/hane [*domestic*] mekânına yaslanan anlatısal bir uzam. Bu söylemde terörizm, sapkın psişenin bir emaresidir; psişe yolunu şaşırmıştır ya da arızalıdır; terörist söyleme mutlak bir ihlal olarak girer. Öyle ki, 2001'de devlet sanatçısı seçilen şair Billy Collins, 11 Eylül'ün hemen ardından Ulusal Radyo'da "Şu anda ABD bekaretini kaybetmiştir" dediğinde, (hetero)seksüellik, normallik, ulus ve terörizmin ihlalleri arasındaki sorunlu ilişkiye vurgu yapıyordu.

O halde bu söylemden yola çıkarak ucube-teröristi psikolojikleştirmeye çalışmanın çok yaygın bir diğer biçimini bulmamız şaşırtıcı değil: bir çeşit başarısız heteroseksüelliği varsaymak. Öyle ki, cihatta şehit olurlarsa, cinselliklerine ket vurulmuş Müslüman erkeklere cennette ödül olarak altmış, altmış yedi ya da hatta bazen yetmiş bakirenin verileceği düşüncesini sıklıkla duyarız. Ama As'ad Abu Khalil şunu öne sürmüştür: "Gerçekte, –cinsel değil de– politik bastırılmışlık, genç erkek ya da kadınları intihar içeren şiddete yönelten en önemli etkeni teşkil eder. İntihar bombacılarının cinsel dürtüleri üzerine düşünme eğilimi, bu sosyo-politik sebepleri küçümser."[18] Bu, tabii, terörizm çalışmalarının tam olarak yapmaya çalıştığı şeydir: karmaşık sosyal, tarihi ve politik dinamikleri, çocukluktaki aile dinamiklerinden kaynaklanan çeşitli psişik sebeplere indirgemek. Sanki Filistin *Intifada*'sı veya Afganistan'daki uzun, acımasız savaş, basitçe kötü annelik ya da cinsel bastırılmışlıkla özetlenebilirmiş gibi! Kısaca, bu açıklayıcı modeller ve çerçeveler (1) mücadele, müdahale ve gelişme(me)nin karmaşık tarihini, Batı'nın burjuva heteroseksüel ailesinde ve onun dinamiklerinde köklenen psişik modellere indirgeme; (2) ekonomi politik ve kültürel tercüme sorunlarını sistematik olarak kapsam dışı bırakma ve (3) [herhangi] bir çeşit politik anlaşmazlığın korku, kaygı ve belirsizliğini, sınıflandırmanın bayağılığına başvurarak denetlemeye teşebbüs etme işi görür.[19]

İddiamız, bugün terörizmi çözümlemek, sınıflandırmak, psikolojikleştirmek ve bertaraf etmek üzere seferber edilmiş bilginin ve iktidar biçiminin, Batı'nın anormalleri ve özellikle de Batı uygarlığının toprağa gömmüş ve uzun zaman önce son yolculuğuna uğurlamış gibi göründüğü modern öncesi ucubelerle soykütüksel bir bağa sahip olduğudur. Güncel karşı-terörizm nesrine musallat olmuş ucubeler, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların daima ırksallaştırılmış, sınıflanmış ve cinselleştirilmiş figürlerinden doğar. Nahoşun, ipsiz sapsızın, Çingenenin, yabanın, Hottentot Venüsü'nün ya da ateşli Şark'ın cinsel ahlaksızlığının, terörist-ucube ile temel bir akrabalığı vardır. Bildiğimiz üzere,

bu benzersiz ucubeler, yirminci yüzyılda çalışılan vakalar, etnografya nesneleri ve ilgi çekici psikolojik sapma örnekleri oldular. Psişeyi yaratan aynı Batılı, kolonyal modernlik, ırksal ve cinsel ucubeyi de yarattı. Bir başka deyişle, terörist-ucubeyi, ıslah edilmesi gereken birey figürüne bağlayan şey, her şeyden önce, ırklılaştırılmış ve sapkın psişedir. Terörist-ucubede korkunç şekilde tekinsiz bir şey olmasının nedeni bu değil midir? *Rand* dergisindeki belirgin şekilde liberal bir makalede ortaya konulduğu üzere, "Bu tür grupların üyeleri, mücadeleleri için öldürmeye ve ölmeye nadiren hazır değildir ve sosyologların doğrulayacakları gibi bu durum, modern zamanlarda artık pek bulunmayan bir inancı ve zihniyeti varsayar. Buradan hareketle, sadece "terörizm" eylemleri değil, arkasındaki itici güçler de dışarıdakilere anlaşılmaz ve korkutucu görünür. Terörizm çalışmaları, 1970'lerin başında görünürde açıklanamaz olanın yeniden dirilişini açıklamak amacıyla, sosyal bilimler içinde bir alt kategori olarak doğdu."[20]

Batılı savaş makinasının "terörist psişeyi anlama" teşebbüslerinde harekete geçireceği tüm uygarlık sistemlerine musallat olmaya devam eden, bu anlaşılamayan figürüdür. Şimdi bu bilme istenci ve heteronormatif pratik ve ritüeller arasındaki ilişki üzerine daha açıkça düşünmeye dikkatimizi vereceğiz.

## Heteronormatiflik ve Vatanperverlik

Güncel politik iklimde alevlenen Amerikan milliyetçiliğinin heteronormatif karakterini oluşturan birkaç aşikar etkeni basitçe belirterek başlıyoruz. Bu etkenler, şu sıradakileri içerir fakat onlarla sınırlı da değildir: travma ve kedere dair heteroseksüel aile anlatıları (Cantor Fitzgerald eşlerinin görüntüleri akla geliyor, ve hükümetten kayıp tazminatlarının yükseltilmesi için talepte bulunan "aileler"); hayatta kalan geylerin tedavi ve afet fonlarına erişiminde yaşadıkları sorunlar; "cinsel olarak aktif" geylerin kan bağışının

engellenmesi; Andrew Sullivan gibi lezbiyen-gey-biseksüel-trans-*queer* muhafazakarlar tarafından Mark Bingham gibi milli "gey kahramanların" övülmesi; askeri harekat ve askere alma karşısında "Sorma! Anlatma!" politikasının tekrar değerlendirilmesi ve hatta son olarak, 11 Eylül'den sadece bir kaç hafta sonra düzenlenen Miss Amerika güzeli geçit töreninde adayların milli gururunun vurgulanması ("Dünyada çok fazla çirkinlik var, güzelliği görmeye ihtiyacımız var").

Ve bir kez daha, vatanperverliğin militarist, ırkçı ve sınıfa özgü bir maskülenliğin tarihsel hafızasını ne şekilde harekete geçirdiğini ve dönüştürdüğünü sorgulayabiliriz. Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yapılan 11 Eylül saldırılarını takip eden günler ve haftalarda, alaycı imgelerin hızlı bir yayılımı, türbanlı bir Usame Bin Ladin'i dolaşıma soktu (türbanın kendisinden bahsetmeye bile gerek yok). Stileproject.com'dan bir fotomontajda, George Bush bile Bin Ladinvari bir türbanla gösteriş yaparken resmedilmiştir. Internet'te çok dolaşan imgelerden biri, Bin Ladin'in 7-Eleven yol üstü marketi sahnesine kasiyer olarak (diğerleri arasında, *The Simpsons*'lardan Apu'yu yad ederek) bindirilmiş bir resimdir.

Saldırılardan sadece günler sonra Manhattan şehir merkezinde görünen posterler Bin Ladin'in türbanlı bir karikatürünü, Empire State binası tarafından anal yolla penetre edilirken gösteriyor. Altta "İmparatorluk geri vuruyor" ya da "Gökdelenleri seviyordun ha, orospu?" yazıyor. Ya da, elinizin altında bir dizi silahla Usame Bin Ladin'i işkenceden öldürebildiğiniz web sitesini düşünün, ki buradaki son işkence sodomi; veya Bin Ladin'in bir bıyıklı, bir bıyıksız iki resminin bulunduğu bir başka web sitesi—traşlı fotoğrafı O.J. Simpson'a dönüşüyor.[21] Bize göre bu temsiller, cinsel sapkınlık olarak *queer*'liğin, "teröristler" olarak sınıflandırılmış özneleri ötekileştirmenin ve ayırmanın, [ve] aynı zamanda, bir nüfusu tam da bu ucube figürler yoluyla normalleştirmenin ve disipline etmenin bir yolu olarak, terörist ucube figürüne bağlandığını gösteriyor.

Her ne kadar Bin Ladin'e uygun cezayı betimleyen, cinsiyete dayalı "kara" mizah, Afgan kadınlarının özgürleşmesine odaklanıyorsa da (Afgan kadınlarını özgürleştir ve onları üniversiteye gönder veya Bin Ladin'e cinsiyet değişimi ameliyatı yaptır ve onu Afganistan'da bir kadın olarak yaşamaya zorla—son derece ırkçı, cinsiyetçi ve homofobik öneriler), bu tasvir daha da öte bir şey söylüyor: Amerikan misillemesi Bin Ladin'i hadım etmeyi ve bir ibneye döndürmeyi taahhüt ediyor. Bu taahhüt sadece savaştan yana değilsen ibnesin demekle kalmıyor, *queer* bireylere ve özellikle beyaz olmayan *queer*'lere yönelik şiddeti de kışkırtıyor. Ve hakikaten de, New York'un tamamında toplum-temelli örgütlerin raporlamış olduklarına göre, beyaz olmayan *queer*'lere karşı şiddet olayları arttı. Dolayısıyla bir taraftan, Afganistan'la yapılan bu karşılaştırmada, Amerika Birleşik Devletleri feminist ve eşcinseller için emniyetli bir yer olarak betimlenirken, diğer taraftan, kapitalist maskülenliği kastre ve penetre edilmiş olan ABD devleti, Bin Ladin'e, esmer halka ve türbanlı adamlara uygun ceza olarak hadım etme anlatıları öneriyor.

Bize öyle görünüyor ki, Amerika'da şahit olduğumuz şey, –kısa süre önce tahta oturtulmuş başkanımız George W. Bush'un konuşmalarında ve yorumlarında nerdeyse kutsal bir statü kazanmış olan (beşe dört oyla kendisine başkanlık yolu açan Yüksek Mahkeme'nin kararını da unutmayalım) – kendini beğenmiş saldırganlığın ve kanlı şiddetin aktif teşvikidir. Tüm bu örneklerin gösterdiği, bir süreç olarak heteronormatiflik ve bir bilgi nesnesi olarak ucube terörist arasındaki tarihi bağların gizlenmiş, bazı durumlarda da kopmuş olduğudur: nitekim "eşcinselliğin" suretleri 11 Eylül'den sonra normatif vatanperverlik kapsamında görünmektedir. Başka bir ifadeyle, heteronormatif vatanperverliğin yayılımında gördüğümüz, bir yandan *queer*'leştirilmiş ötekinin bedenleri ve pratikleri kullanılarak tecrit edilen terörist-ucube-ibne ve diğer yandan, *queer* öznelliğinin suretlerinin normalleştirilmiş ulusun bedenine dahil edilmesidir.

Dahil etme ve ayırmanın bu ikili süreci, ırkın ulus ile eklemlenmesini de içerir. M. Jacqui Alexander "ulus *queer*'liğe müsaade etmez"

şeklinde yazmıştır ve V. Spike Petersen "milliyetçiliği heteroseksizm olarak" konumlandırır; ama, şüphesiz ki ulus-aşırı olduğu kadar ulusal çerçevede de bazı *queer*'ler diğerlerinden daha iyi durumdadır.[22] (Beyaz) *queer* ilerici/Sol seslerin kıtlığı, belki de güvenlik meselelerinden ya da birçok kimsenin muhalif bir ses yükseltmekten gerçekten korkuyor olmasındandır; [fakat] aynı zamanda burada ırkçılık ve vatandaşlığın mercek altına alınmamış kavranışları da etkili görünüyor.[23] *Queer* Sol sesler ayrıca Taliban'ın kadınlara davranışını, Afganistan'da halkın taşlamasıyla cezalandırılan eşcinselliği de kapsayacak şekilde yaygınlaştırdığını de belirtmişlerdir.[24] U.S.S. Enterprise gemisinde bir ABD donanma bombasına "Bunu Kaçırın İbneler" diye yazıldığında, ulusal gey ve lezbiyen hakları örgütleyicileri bu türden milliyetçi bir retorikte yatan homofobiye karşı çıktılar, ama geniş anlamda ırkçı savaşın kendisine karşı çıkmadılar.[25]

Açık bir biçimde, vatanperverliğin, insancıllığın ve, evet, feminizmin bile ayrımcı ve normatif tabirleri vasıtasıyla hegemonik bir mücadele yürütülmekte. Bu bağlamda, hakim medyanın Orta Doğu'nun ırkçı ve kuşkusuz şoven temsillerinde *burkha*lı kadın figürünü nasıl kullanmakta olduğunu görürüz. Bu temsillerin, Gayatri Spivak'ın[26] da bir keresinde "Beyaz adam esmer kadınları esmer erkeklerden koruyor" şeklinde tanımladığı, çok eski kolonyal bir mirasa sahip olduğunu hatırlamalıyız. Üstelik, Bush'un gündemi ile *queer* Sol, feminist ve Güney Afrika diasporasına ve hatta Güney Afrika *queer* diasporasına özgü pozisyonlar arasındaki süreklilikler bayağı hayret vericidir, özellikle de –terörizm çalışmalarının psişe– terörist ilişkisini kurma biçimine çok benzer şekilde– "kültür" ve "kültürel normlar" [kavramlarını] ekonomik ve politik tarihi gizlemek için kullandıklarında.

Bush yönetimi şimdilerde aniden Taliban'ı kadınlara olan davranışı yüzünden ayıplayarak, aslında, verili kabul edilen [*default*] küresel feminizmin alanını işgal ediyor; [bu açıdan] (kadın sünnetinin mirasçıları olarak) Afgan kadınlarını feminist kurtuluş ihtiyacı içinde bir "kolay ikon" gibi kullanmakta olan Batılı liberal feministlerle tekinsiz bir süreklilik içinde. (Eleanor Smeal başkanlığındaki)

Feminist Çoğunluk, tıpkı başkanın eşi Laura Bush ve eski York düşesi Sarah Ferguson gibi, hem ABD milliyetçiliğiyle, hem de daha eski sömürgeci misyoner feminist projelerle uyum içindeki liberal feminist insan hakları pratiklerini temsil etmekte.[27] Başlangıçta Afgan kadınları medya temsili ve tartışmasında hiç yokken, şimdi RAWA (Devrimci Afgan Kadınları Derneği) kollanan/kollayan öteki olarak Amerika Birleşik Devletleri'nin tamamında, tümüyle Ulusal Kadın Örgütü'nün sponsor olduğu ve masraflarını karşıladığı, yetkili müdür Patricia Ireland'ın öncülüğünde gerçekleşen hitap gezilerinde destek görmektedir. (Bu, RAWA'nın çalışmalarını küçümsemek değil; RAWA'nın fetişleştirilmesinin bölgedeki diğer kadın gruplarını sildiğine, RAWA üyelerinin Afganistan'daki kadınların çoğunluğuna oranla sahip oldukları göreli ayrıcalığı ve kaynaklara ulaşma kolaylıklarını göz ardı ettiğine ve NOW ve hatta RAWA gibi örgütleri yöneten bölgesel ve uluslararası politik ve ekonomik çıkar ağlarını gizlediğine dikkati çekmektir.)[28]

Başka bir tarihi hafıza pratiklerimizi yönlendirmeli. Bu tarihi ve söylemsel ağları gün yüzüne çıkardığımızda, Batı'nın anormallerinin müşterek tarihini gözden kaçırmamalıyız. Tüm bu örnekler ve dahası, LGBTQ (lezbiyen, gey, biseksüel, trans, *queer*) toplulukların 11 Eylül'e cevaben dile getirebileceği türde yanıtları sınırlama ve kapsama işi görür. Eğer "savaş seferberliği" ve Biz/Onlar ve "ya bizdensin ya da onlardan" retoriğini hakikaten reddedeceksek, vatanperverlik ile kültürel ve cinsel kimlik arasındaki bağları koparmalıyız. Yerel ve uluslararası topluluklarla ve hareketlerle pratik dayanışmalar inşa etmeyi sağlayan sorular sormalıyız. Eğer Batı feminizmi sömürgeci ve ulusal tahakkümün bazı biçimleriyle ortaklaşmışsa, hem Amerika Birleşik Devletleri'ndeki beyaz olmayan feministler, hem de (RAWA gibi) "Üçüncü Dünya" feministleri bu baskın gündemleri nasıl baltalayıp yerinden edebilirler? *Queer* ve ilerici örgütlenmelerin bazı biçimleri ulusal ve sömürgeci tahakküme bağlı kalmaktalarsa, burada ve dünya genelinde beyaz olmayan *queer*'ler, modernlik, vatanperverlik ve milliyetçilik anlatılarının içine güzelce yerleşmiş *queer*'liği nasıl altüst edebilirler?

## Uysal Vatanperverler I: *The West Wing*

Bu bölümde, incelemiş olduğumuz söylemler ve pratikler ağına hitap eden iki güncel kültür ve topluluk [*community*] politikası örneği var. Şimdiye dek gördük ki terörist-ucubenin bir tarihi var ve bu tarih yoluyla, ucubeyi ayırma, bilme, eleme ve ıslah etme amacında olan norm ve pratikleri sorgulayabiliriz. Bu bizi bir sonraki noktaya götürüyor: bir zamanlar gizli askeri mahkemelerde, hapishanelerde, hücrelerde, inlerde, kuşatılmış şehirlerde veya kalelerde tecrit edilmiş olan ucube terörist—bu figür, aynı zamanda, nüfusa belirli bir disiplini aşılama ve ondan bunu talep etmeye de fırsat sağlar. Bu disiplin, pratikler, söylemler, imajlar, anlatılar, korkular ve hazlar aracılığıyla vatanperver, uysal özneler üretmeyi amaçlar. Bu uysal vatanperverlerin inşası için merkezi alanlardan biri televizyon yayını yapan egemen medyadır. CNN, FOX News, BBC, veya ABC'de terörizm uzmanlarının, psikiyatristlerin, devlet görevlilerinin ve gazetecilerin, terörist-ucube figürünü hem Batı'nın ırkçı fantezilerini, hem de vatanperverliğin disipline edici gündemini yansıtacak için bir ekran gibi kullandığını işitiriz. Tüm nüfusu çocuksulaştırarak [*infantilization*] zaman zaman tek bir ses gibi görünen seslerle avaz avaz bağırırlar: "Terörist bir ucubedir. Bu ucube düşmandır. Düşman, sizi ve tüm o bilmediğiniz, ama bizim bildiğimiz kadınları ve çocukları korumak için ele geçirilmelidir."

Tüm vatandaşların çocuksulaştırmasını ve ucubenin üretiminin ve tecridini içeren bu ikiliği 11 Eylül'e cevaben yayınlanmış ve yayınlanacak TV şovlarında görebiliriz. Bu durum-komedileri, dizi filmler ve televizyon oyunları, esasında, Arap-Amerikalı ve Güney Asyalı-Amerikalı topluluklara yönelen ırkçı tepkiler veya savaş karşıtı aktivizm üzerine kamuoyunu bilgilendirmeyi açıkça başaramamış ana akım haber medyasına oranla daha büyük bir ideolojik çeşitlilik arz ediyor. *USA Today*'in bir makalesinde belirtildiği üzere:

> NBC'de gösterilen *West Wing*'in 3 Ekim bölümünün ardından -Beyaz Saray'ı konu alan bu televizyon oyunu daha önce hiç bu kadar izleyici toplamamıştı – yapımcılar, hızlıca, gelecek bölümler için, geçen ayki saldırılar ertesinde yaşananlardan yola çıkan

yeni senaryolar yazdılar. *Ally McBeal,* David E. Kelley'nin yazdığı, bir Massachusetts eyalet görevlisinin, itfaiye görevlilerinin kaybolduğu trajedinin ardından bir bayram yürüyüşünü durdurmaya çalışmasını ve bölge sakinlerinin şölen yapılmasının kabul edilebilir olup olmadığını tartışmasını konu edinen Noel bölümünde, alegorik bir tutum takınacak. *The Practice*'in hukuk firması, sonbaharda gelecek olan ABC dizisinin bir bölümünde gerçekleşen kurgusal bir terörist eylemin esas tanığı olarak adaletsiz şekilde tutulmakta olduğunu iddia eden bir Arap Amerikalıyı temsil ediyor. Popüler yeni CBS dizisi *The Guardian,* Pittsburg'da restoranları beyaz bir genç tarafından yağmalanan bir Orta Doğulu aileyi Aralık ayı konusu yapmayı planlıyor. Dizinin yaratıcısı David Hollander, "çok fazla refleksif öfke var" diyor, "inanılmaz bir irrasyonel korku olduğu gerçeğine değinmek istiyorum." CIA'in kutsadığı dizi *The Agency,* geçen kış aslında kurgusal bir şarbon saldırısı yayınlamaya niyetlenmişti ama terör karşıtı duyarlılıklardan ötürü bölümü, yayınlanması planlanan günden iki gün önceye çekti. Ve kanal yöneticisi Les Moonves –kendisi bu fikre itiraz etmemiştir–, CBS'te Dünya Ticaret Merkezi'nde [eski] eşlerini kaybetmiş bir çift hakkında yeni bir romantik komedi yayına konulduğunu söylüyor. Bu ilgi, 11 Eylül'ün hemen ardında, endişeli sansürcülerin Ticaret Merkezi'nden kalan tüm izleri veya uçaklara ya da teröristlere dair herhangi bir referansı TV şovlarından silme telaşında olduğu günlerden sağlam bir kopuşu imliyor. Askeri dizi *JAG* Afganistan'a gönderme yapmaya ve oradaki gizli operasyonlar üzerine bir bölüm hazırlamaya niyetleniyor ama yapımcı Don Bellisario adımlarını dikkatlice atıyor.[29]

11 Eylül üzerine bu türden reaksiyonların ilk defa yayınlanacağını düşünün, *The West Wing*'in 3 Ekim bölümü. "'İshak ve İsmail' başlıklı bölüm, dizinin yaratıcısı Aaron Sorkin tarafından yazıldı ve üç haftadan kısa bir sürede tamamlandı. Senaryo, yaratımına katkıda bulunan olaylara hiç referans vermedi."[30] Olay örgüsü, temsilin kurmaca Beyaz Saray kadrosunu "çarpma"nın ardından bir lokavt

durumu içine yerleştirir (bunun "anlamı şu, bir çeşit güvenlik açığı var: Beyaz Saray'a kimse giremez veya oradan kimse çıkamaz"; Gizli Servis, şüpheli bir teröristin bilfiil bina içerisinde olabileceğinden kuşkulandı). Beyaz Saray personeli Arap Amerikalı bir adamın, Eski Yönetim Binası'nda pencereden dışarı doğru sigara içerken görüldüğü diğer sahneye geçiyoruz; bir grup silahlı beyaz Gizli Servis ajanı kapıyı kırar ve silahı doğrultarak bir çeşit terörist eylem planlıyor olduğu şüphesiyle adamı tutuklar (adamın sonra masum olduğu anlaşılacaktır). Bu esnada, Personel Asbaşkanı Josh Lyman, kendini bir grup Beyaz Saray gezisi kazanmış ziyaretçi lise öğrencisiyle bir kafeteryada kilitli bulur. BBC'nin internet yorumuna göre, "Birçok Amerikalının geçtiğimiz son birkaç haftadır sorduklarına benzer sorulara cevaplar bulmak için ona bakıyorlardı."

Bölümün büyük kısmı iki odadan birinde geçmektedir. Karman çorman olmuş Beyaz Saray'da "yetenekli" lise öğrencileri çeşitli çalışanlara sorular yöneltmektedir. Aynı anda, "terörist"in sorgulanması Eski Yönetim Binası'nın bir yerindeki karanlık bir odada devam eder. Bölüm, adamın sorguya çekilmesi (adı Raqim Ali'dir ve Birleşik Devletler'e henüz girmiş bir teröristin takma isimlerinden birine uymaktadır) ile "karmaşada [süregiden] ağır koşullarda bir sohbet oturumu" arasında geçişlerden oluşur.[31] Öğrenciler "Sizi öldürmeye çalışanların nesi var?" gibi sorular sorarlar. Josh, konuşmayı bir sorgulamaya, ya da daha iyisi, Taliban'ın "doğa"sını tercümeye dönüştürür. Öğrencilere sorar, "İslam için aşırı İslamcılar neyse, Hristiyanlık için odur." Öğrencilerin cevabını duyduktan sonra Josh, cevabını yazar: "KKK." Der ki, "bu Klanın Ortaçağa dönmüş ve küreselleşmiş olanı. Milyonlarca ve milyonlarca inançlı Müslüman kadınlarla ve adamlarla hiçbir alakası yok. Müslümanlar bu ülkeyi Orduda, Donanmada, Hava Kuvvetlerinde, Deniz Piyade Teşkilatında, Milli Muhafızlarda, Polis ve İtfaiye Teşkilatlarında savunuyorlar." Söyleyecekleri tükenmiş göründüğünde, diğer Beyaz Saray çalışanları soru-cevap oturumuna katılır. Başkanın konuşmalarını yazan Toby Zeigler (Richard Schiff), dini özgürlüğü savunur ve Afganistan halkını Avrupa'da Hitler dönemindeki Yahu-

dilerle aynı kefeye koyar. "Kuralları bir kimseye sakal bırakmasını ve başını örtmesini ya da yaka takmasını emreden bir dinde yanlış olan bir şey yok. Bahsettiğimiz seçim özgürlüğü, bu kuralların ihlali ebeveynlerinize değil de devlete karşı işlenmiş bir suç haline geldiğinde, ortadan kalkar. [...] Taliban, Afganistan'ın tanınmış hükümeti değildir. Taliban, tanınmış Afganistan hükümetinin yönetimini ele geçirdi [...]Afganistan'ı düşündüğünüzde Polonya'yı düşünün. Taliban'ı düşündüğünüzde, Nazileri. Afganistan halkını düşündüğünüzde, toplama kamplarındaki Yahudileri düşünün." Sonra Toby bu çok dikkatli öğrencilere eskiden Nazi toplama kampında bulunmuş bir arkadaşından duyduğu bir hikâyeyi anlatır. "Bir keresinde bir adamı kampta dizleri üzerine çökmüş ve dua ederken gördüğünü söyledi. Ona 'ne yapıyorsun?' diye sormuş. Adam Tanrı'ya teşekkür ettiğini söylemiş. 'Tanrı'ya ne için teşekkür etmen mümkün olabilir?' 'Tanrı'ya beni onlar gibi yapmadığı için teşekkür ediyorum.'" Nedeni anlaşılmaz bir biçimde, Toby şöyle bitirir, "Kötü insanlar görünüşlerinden anlaşılmaz. Denemenin bir anlamı yok."

Bölüm hakkında yorum yazanlar arasında hiç değilse bir kişi, bölümdeki diyalogların içine gizlenmiş olduğunu iddia ettiği, Amerikan politikasına uymayan [*un-American*] mesajlara öfkelendi. Bu eleştirmene göre tüm suç, dizinin yaratıcısı Aaron Sorkin'indi. *Washington Post*'ta yazan Tom Shales, dizinin "ahlaki üstünlük tınısı"nı sert bir şekilde eleştirdi.

> Terörizm kuşkusuz kötüdür. Öğrencilerle olan konuşmada bu pekiştirildi. Denildi ki... İslam için aşırı İslamcılar neyse, Hristiyanlık için Ku Klux Klan odur. Fakat bölümün asıl iddiası bir başka cümlede özetlendi: "Kötü insanlar görünüşlerinden anlaşılmaz. Denemenin bir anlamı yok." Ya silah taşıdıklarını ve üzerlerinde bantlanmış bombalar olduğunu farz edersek? Bu ne sorulmuştu, ne de cevaplanmıştı. Sorkin'in gerçekten kafasında olan şey, Ajay Naidu'nun canlandırdığı, bölüm boyunca çilekeş bir ahlaki üstünlük tonunu muhafaza eden, görünüşte suçsuz Amerika doğumlu Müslüman'a kötü davranılmasıydı. Ali, or-

taya çıkıyor ki, bir keresinde Suudi Arabistan'da ABD askerlerinin varlığına karşı gösterilerde yer almaktan tutuklanmış, ama böyle bir şeyin soruşturulmasının Amerika Birleşik Devletleri başkanı ile aynı binada çalışan biri için reva görülebilmesine kızgın—ve Sorkin de kızgın. Buna nasıl cesaret ederler?

Shales'e göre, "Arap Amerikalılara ve hatta sadece Arap gibi görünen kimselere karşı yapılan ayrımcılık, terörist saldırıların ardından ciddi bir sorun haline gelmiştir. Ve bu kınanmalı ve –belki de bir umut– sona erdirilmelidir. Fakat, *The West Wing*'in söz konusu bölümü kadar bazı *talk*-şovların ve haber bültenlerinin de soruna verdiği önemden ötürü, saldırılarda ortaya çıkan asıl mesele buymuş gibi görünüyor. MTV izleyicileri, örneğin, ayrımcılığın kınanması gerektiğini ('Haklarınız için savaşın') terörizmin kendisinden daha çok duydular." Göçmenlere ve vatandaş olmayanlara yönelik anayasal hakların büyük çapta askıya alınmasına onay veren bu kabulleniş, Shales'in altını çizdiği şu nedenle gölgede kalıyor: [Shales'e göre] Sorkin yalnız 11 Eylül'den alacağı temel ahlaki dersi kaçırmış değil (terörizm, yeni bir güvenlik devleti ve gerçek vatanperverler talep eder – ki bu kişiler söz konusu devletin hedefi haline gelseler bile, onu terk etmeyeceklerdir, başlarına ne gelirse gelsin), fakat zaten, ahlak sözcülüğüne kalkışması meşru olmayan biri.

Shales şöyle bitiriyor: "Küçük el çantasında kokain, halüsinojen mantarlar ve esrar bulunan Sorkin'in Nisan ayında, Burbank Havaalanında tutuklandığını ve iki ayrı uyuşturucu bulundurma suçundan suçlandığını belirtmek adil olacaktır. Bu, onun ulus adına ahlaki yargıda bulunma konumunu etkilemiş görünüyor [...] çıkarımlar rahatsızlık verici – öyle ki bu acı, travma, kalp kırıklığı, yıkım, saldırı ve kurbanlaştırma anında bile Hollywood liberalleri hâlâ Amerika'yı suçlu göstermek için bahaneler bulabiliyorlar. Karşılığında ne elde edildiği düşünüldüğünde bu saçmalık!"

Bu türlü tepkiler bizi "ulusal kriz" denilen şey anında, en basmakalıp fikir ayrılıklarının bile, kabul edilebilirlik sınırını aştığını görmeye itiyor. Uyuşturucu suçu bir özneyi ahlaken meşru bir yerden

konuşmaktan nasıl alıkoyar? Herhangi bir uygunsuzluk normdan uzaklaşabilecek özneyi nasıl değersizleştirir? Ama, bu eleştirmenin ağır ithamının işaret ettiği şey, yeni vatanperverliğin hepimizden talep ettiği normalleşmenin ince ve çok da ince olmayan biçimleridir. Bir de şovun fikir ayrılığını düzenlemekle yükümlü bir çeşit teknoloji işlevi gören ikili çerçevesini düşünün, çoğulculuk üretirken bile sadakat bekleyen bir teknoloji. Çünkü biz çift çerçeveli bir gerçekliği görürüz. Bir taraftan, aydınlık ve yuvaya benzer (ev ve aileyi anıştıran) bir sınıf; ırk– ve cinsiyet-çoğulcu bir mekân. Terörist ucube-ibneye karşı, normal, uysal ama heterojen psişelerin üretildiği bir mekân. Başkanın (Baba olarak) içeri girip hemen şimdi ihtiyaç duyduğumuz şeyin kahramanlar olduğunu söylediği [yer]. Başkanın eşinin (Anne olarak) bu büyümüş de küçülmüş ve bazen de idaresi zor gençlere bir zamanların ve geleceğin iki kardeşini, İshak'ı (Yahudiler) ve İsmail'i (Araplar) konu alan bir çeşit uykudan-önce masalı anlattığı [oda]. Erkek uzmanların uyuşturucuyla kafayı bulmuş Müslümanların daha 10. yüzyılda gerçekleştirdikleri ilk terörist eylemlerle ilgili büyüleyici olgularla bu gençleri ağırladıkları [sofra]. Bir kadın görevlinin (Allison Janney'nin oynadığı C. J. Cregg) "Ajanlara ihtiyacımız var. İnsan ajanlar [...] istihbarat bürolarına gereken para ve işgücü desteğini verme zamanıdır" dediği [yer]. Ve son olarak Josh'un ayrılırken öğrencilere teröristle nasıl ilişkilenecekleri konusunda tavsiyelerde bulunduğu bir mekân – [şöyle diyor Josh]: "Çoğulculuğu hatırlayın. Bu insanları haklamak istiyorsunuz değil mi? Demem o ki, gerçekten gitmek ve nerede yaşıyorlarsa onları öldürmek istiyorsunuz değil mi? Birden fazla fikri kabule devam edin. Bu onları kesinlikle çılgına çevirecektir."

Çerçevenin öte tarafından bakıldığında, loş bir oda, kapalı, izlenen ve tamamen beyaz adamlar tarafından idare edilen bir mekân, ortasında ırkı ve cinsiyeti muğlak bir figür, aynı zamanda hem olası bir ucube hem de ıslah edilecek bir kimse olabilecek bir özne. Irksal ve kültürel farklılığını ve normalliğini icra etmek zorunda bir özne üzerinden ve onun aracılığıyla inceleme, sorgulama ritüelinin sahnelendiği küçücük, karartılmış bir sahne. Kapatılmış ve epeyce tecrit

edilmiş bir özne; ama şahitliği, iktidarın üzerinden işleyeceği bir temaşa. Hayatındaki en önemli an –görünen o ki– silahla terörize edildikten, ırk profili çıkartıldıktan ve aşağılandıktan sonra işe döndüğü an olan öznedir. Onu sorgulayan kişi, önceki ırkçı düşüncelerinden dolayı tökezler gibi özür diledikten sonra, omuzları üzerinden geriye bakar ve der ki, "Hey çocuk, tekrar masanda olma zamanı."

Bu ikili çerçeve, burada belirtmekte olduğumuz iktidarın iki biçimini sahneler: tecrit etmek ve disipline etmek. Afganistan'daki "Savaşın Barış olduğunun" öğretilmesi gereken okul çocukları biziz ve kuşkusuz bazılarımız tecridi, ıslah edilmesi ve etkisizleştirilmesi gereken ucube profiline uyuyoruz. *The West Wing*'de bir Hindu Güney Asyalının (Ajay Naidu) Arap Müslümanı oynadığını da hatırlayalım. Bu televizyon dizisinde cinsellik, cinsiyet, sapkınlık, normallik ve iktidarın birbirine düğümlendiği yolları görebiliriz: bu bazen sorgucu ile Arap Amerikalı adamın diyaloğunda ya da Shales'in Sorkin'in ahlaksızlığına yönelttiği sert eleştiride olduğu gibi alenidir. Fakat, asıl ileri sürdüğümüz şey, tüm bu ikili çerçevenin, radikal ötekinin ucube olarak üretimini normalleşmiş ve uysal vatanperverlerin üretim pratiğiyle iç içe geçiren ırksal ve cinsel soykütüklerden geldiğidir. Şeytan'a karşı kutsal bir Haçlı Seferi gibi haklı gösterilen ve psişeye dair bir bilgiyle meşrulaştırılan bu pratikler, basit bir kurala uyar: "Düşmanını Bil."[32] Bu, Sigmund Freud'un bir keresinde ünlü eseri "Thoughts on War and Death"e (Savaş ve Ölüm Üzerine Düşünceler) yazdığı şeyi hatırlatıyor. 1915'te, savaşın ortasında yazılmış bu kelimeleri anımsamalıyız:

> Hangi ulustan olursa olsun birey, [...] barış zamanı [olsa] onu zaman zaman çarpabilecek bir şey konusunda kendisini ikna etmek için korkunç bir fırsata sahiptir – devletin ona yanlış-yapma eylemini yasaklamış olması konusudur bu – ki [devlet] bunu, bireyi yok etmek değil, ama tuz ve tütün gibi tekelleştirmek istediğinden [yapar]. Savaşan devlet, insanı rezil edecek bu türden her kabahati, her şiddet eylemini kendine reva görür. Düşmana karşı sadece kabul görmüş hileleri değil, aynı zamanda kasti yalan ve aldatmacayı uygular ve bu da bir dereceye kadar önceki savaş-

ların usulünü gölgede bırakır görünür. Devlet, vatandaşlarından itaatin ve fedakarlığın en yüksek seviyesini talep eder, ama aynı zamanda aşırı bir gizliliği sürdürerek ve haber ve ifade özgürlüğünü kısıtlayarak onlara çocuk gibi davranır, ki bu sansür, ruhları [böylece] entelektüel anlamda baskılanmış bu kişilerin ruhunu her aksi olaya ve fesat söylentiye karşı savunmasız kılar. Kendini, diğer devletlerle yaptığı taahhüt ve sözleşmelerden arındırıp hasisliğini ve güç arzusunu yüzsüzce itiraf eder – özel bireyse vatanperverlik adına bunu onaylamaya çağırılır.[33]

Vatanperverlik adına, çift çerçeveli bir gerçeklik ve iktidarın ikili bir hareketi, uysal vatanperver üretiminde birbirine geçer: psişeleri aile hayatının, doğru erkeksiliğin ya da kadınsılığın normlarına saldıran, tecridi gereken o ucubeler. Bu ucubeler, tam da emsal oluşlarıyla, vatanperverliğe kendi normalleştirme pedagojilerini sağlarlar. Ve sonra, kendi uygun var oluş koşullarını ulusun heteroseksüel yuvasında bulan öznelerin çoğulluğuyla meskun, ulusal ailenin mekânını elde ederiz: bu özneleri açığa çıkaran, hatta onlara mevcudiyet veren, tam da ucube figürüdür ve onlardan –vatanperverlik adına– kendi normalleşmelerini sahnelemeleri istenir. Bizzat Amerikan çoğulculuğuna adanmış bu uysal vatanperverler, basitçe kabullenilen bir ırksallaştırma tarihinin parçasıdırlar. Son bölümümüzde hem bu tarihi hem de yarattığı öznellikleri bir bağlama oturtuyoruz.

## Uysal Vatanperverler II: Sihler ve Irk Oluşumu

Vatanperverlik adına bizden belli bir uysallık isteniyorsa, bu yazıyı beyaz olmayan toplulukların bu söylemleri nasıl yeni bir çerçeveye oturtmaya ve böylelikle dayanışma politikasının karmaşık pragmatizmini açığa çıkarmaya başlayabileceğine dair bir değerlendirme ile bitirmek isteriz. Son dönem göçmen politikasının ve onu çevreleyen söylemin "uysal vatanperveler" üretiminde etkisi oldu. Devlet ve onun ideolojik aygıtları "bizi" 11 Eylül sonrasına nasıl hazırladı?

Sermayenin ulusal sınırları aşan ve artmakta olan hareketine cevaben göçmen-karşıtı gündem, daha fazla yabancı unsurun ulusa bulaşmasını, hem psişik hem de maddi yönden engellemeye hizmet ediyor. Eskiden Sovyetler Birliği ve diğer komünist devletlerde vücut bulan somut bir dışsal ötekinin yokluğu, içerideki ötekilerin kovulmanın ve normalleştirmenin hedefi haline geldiği [güncel] bağlamın başlıca öğesini teşkil ediyor. Bireysel bedenlerin zapt edilmesi suretiyle ulusal birliğin kutsallığının savunulmasında, 1990'ların göçmen karşıtı duyarlılığı, hoyratça ve aslen muhafazakar Amerikan "aile değerleri" retoriğiyle körüklenmiş, bu retoriğin kendisi ise, başarısız olmuş heteroseksüellik kadar kusurlu doğurma kapasitesini cisimleştiren beyaz olmayan ve sosyal yardım alan anne figürüyle desteklenmiştir. Esasen çoğu feminist düşünür ataerkil ailenin, ailevi bağlılıklar ne kadar kavramsallaştırılırsa kavramsallaştırılsın, ulusal aidiyetin "doğal" görünmesinde kurucu bir rolü olduğunu göstermiştir. Sih Amerikalıların 11 Eylül sonrası örgütlenmesi örneğinde bir kez daha görüyoruz ki, milliyetçiliğin ve vatanperverliğin destekleyici unsurları, yalnız yasadışı belgesiz göçmenlere karşı "iyi vatandaş" statüsü üretilmesi taleplerini değil, heteronormatifliği de içeriyor.

11 Eylül'ün hemen ardından gelen ırkçı tepkilerde, türbana bürünmüş Sihler, Usame Bin Ladin'in hısım ve hemşerilerine "yanlışlıkla benzetildi." Müslümanlara ve Arap Amerikalılara yönelik ırkçı tepkilerin hedefi olma korkusuyla, türban giyen Sihler (Sihleri savunan grubun sözcüsü tarafından bunun Usame Bin Ladin'in giydiği türden olmadığı tekrar tekrar belirtilmesine rağmen) türbana dair çeşitli saygıdeğer karşı-anlatılar keşfettiler. Türbanların zorla sıyrılıp alındığına dair ilk haberleri ve türbanlı Sih akaryakıt istasyonu sahibi Balbir Singh Sodhi'nin Arizona'nın Mesa şehrinde öldürücü şekilde vurulduğunu duyan birçok Sih, çoğu Sihin Amerika Birleşik Devletleri'ne ilk göçtüğünde çıkarmalarıyla aynı sebeplerden, türbanlarını hemen çıkardılar. Gerçi türbanlı kimseler çok-kültürlü Amerika'da [daha önce de] sıkça "havlukafalar" olarak adlandırılmıştı ama, incelmiş entelektüel referanslar dağar-

cığı [bu dönemde] daha da genişledi: 17 Eylül'de ABD temsilcisi John Cooksey, Louisiana radyolarından birine "kafasına bez bağlamış" herkesin terörist saldırılarla ilgili soruşturulmalar kapsamında muhtemel şüpheli olarak sorgulanmayı beklemesi gerektiğini açıkladı.[34]

Diğerleri, son vatanperver/çok-kültürlü Amerikan istisnacılığı [*American exceptionalism*] dalgasına kırmızı, beyaz ve mavi türbanlar giyerek katıldılar. SMART (Sih Medya İzleme ve Kaynak Çalışma Kolu, medeni haklar savunucusu Sih Amerikalı bir grup) gibi örgütler, "o tür" türbanlarla Sih türbanları arasındaki farkı izah eden açıklamalar, "Ana Noktalar" şeklinde listeler [*"Talking Points"*] ve fotoğraflar yayınladılar.[35] Sihler havaalanı güvenliğinde durduruluyor ve türbanlarını çıkartmaları isteniyor; böylelikle bıçak taşıyıp taşımadıkları denetlenebiliyor. Bu yüzden Sihler, SMART tarafından, sabırla eğitmek üzere yönlendiriliyor: "Türban bir şapka değildir. Sih dininin zorunlu bir sembolüdür. Onu basitçe çıkartamam; sararak çıkartılması gerekir."[36]

Gelgelelim, ortalama ilgisiz Amerikan bakışı için, türban sadece bir türbandır. Ve Doğu'nun, ve İslam'ın ve Taliban'ın yeniden dirilmiş, erekte ve saldırgan ataerkilliğini; Afgan kadınlarının bastırılmasını; beyaz Batılı fallik iktidarın kötü esmer bir sik ve onun türbanı tarafından kastrasyonu ve penetrasyonunu sembolize eder. (Birileri ters tepkilerin "bittiğini" ve Amerikalıların artık Sihler hakkında eğitilmiş olduğunu düşünedursun, Şükran Günü'nden bir kaç gün önce kuzey New York'ta bir *gurudwara*'nın* yanıp kül oluşunun kundaklama olduğu açıklandı.)[37]

Türban, ırk ve din temelli cemaatin olduğu kadar maskülen heteronormatifliğin iktidarının da karmaşık ve muğlak bir göstereni-dir (şüpheli Taliban ve El-Kaide üyesi yasadışı mücahitlerin saç ve sakallarının Küba'ya, Guantanamo körfezindeki X-Ray kampına götürülmezden önce traşlanması, [bu simgeselliğin] ne kadar

*Gurudwara*, Sihlerin tapınaklarına verilen ad, "Guru'ya giden yol" anlamına gelir. (ç.n.)

güçlü olduğunun tam bir göstergesi). Buna bağlı olarak, çoğalan türban profilleme biçimleri ve sonuçlarından tedirgin olduğumuz kadar, Sih ve Güney Asya gruplarında, toplumsal cinsiyet ve cinsellik mevzularının üzerini sıklıkla örten, kültürel milliyetçiliğin yeniden ortaya çıkışından da tedirginiz (Süregiden kadına yönelik ev içi şiddet ve başörtüsü takan kadınlara yönelik ırkçı karşı tepkiler bunun bir örneğidir). Türban, birçok orta sınıf Sih grubunun stratejilerinde yeniden erkeksileştirmenin ve millileştirmenin tartışmalı bir sembolü haline geliyor. Belirtmeliyiz ki, bu stratejiler, beyaz erkek devletin öncelikle (11 Eylül'de ticaret kulelerinin kastrasyonuyla işaret edilen) hadımına ve terörle mücadele vasıtasıyla süregiden yeniden erkeksileştirilmesine cevap verir ve onlarla hoşbeş etme halindedir.

Ne var ki, bu direnç stratejilerinin iştirak ettiği şey, tam da orta sınıf aile hayatına, heteronormatifliğe ve uysal vatanperverliğin gündelik çoğulculuğuna değer veren ve meşrulaştıran "iyi psişedir" (terörist psişe ile karşıtlık içinde). Ana akım Sih tepkilerin çoğu beyaz Amerika'nın dikkatini çekmeye odaklanmakta; ve Sihlerin Amerikan milliyetçiliği kanalıyla, kendilerini, geceleri nöbetlerini tutan, Kızıl Haç'a kan veren ve bağışta bulunan ve *gurudwara*'larını Amerika bayraklarıyla donatmakta hızlı, saygıdeğer, örnek, model azınlık vatandaşları olarak tekrar anlatmalarını amaçlamakta. "Yanlış kimlik" olgusuna karşı çıkmayı amaçlayan birçok Sih medya kuruluşu, "onlardan değiliz" (Müslümanlar) mealinde mesajlar üretirken, bunu barışçıl Sih dini konusunda insanları bilgilendirmek için bir fırsat olarak kullanmaları konusunda Sihleri teşvik ettiler. Ayrıca Washington'a, Sihlerin Amerika'nın sivil hayatına bağlılığını açıklamak adına senatörler ve diğer kamu görevlileriyle görüşmeleri için durmaksızın avukatlar gönderiyorlar.[38] Ülkenin hemen her yerindeki Sih *gurudwara*'ları "Amerikan kamuoyu nezdinde oluşan yanlış anlama ile ilgilenmeleri" için halkla ilişkiler şirketleriyle anlaşıyorlar. Bu "hasar kontrolü", büyük oranda Müslümanları ve Pakistan'ı gözden düşürmeye yönelik Hindu milliyetçi gündemlerle birlik olurken, bu sırada Hindistan başbakanı Vajpayee, Hindu adde-

dilmek için kadınların *bindi** taşımalarını önerdiği; Müslüman Amerikalıların da korunması gereğini zikretmeden ABD hükümetinden Sihleri nefret suçlarına karşı korumasını istediği için Sih gruplar tarafından azarlandı.[39]

Sih gruplarını terörizm söylemine bağlayan karmaşık bir tarih var. İyi bilindiği üzere, Hindistan devleti 1980'lerin önemli bir bölümünde, Pencap'taki ve diasporadaki Sih grupları terörist olarak mimlemeye ve Khalistan hareketini (ayrılıkçı bir Pencap) kontrol etmeye yönelik muazzam bir ideolojik emeğe ve polisin kanlı baskısına başvurdu. Bu tarih, Sih kimliğini güncel terörle mücadeleyle muğlak bir ilişki içerisinde konumlandırır: bir yandan, Hindistan'daki ve diasporadaki Sihler, özellikle *gurudwara* cemaatleri, (Vatanperverlik Yasası olarak bilinen) terör-karşıtı yasanın ciddi yansımalarıyla karşılaşıyorlar;[40] diğer yandan, kendilerini hem devlet destekli terörizmin (örneğin, 1984 Yeni Delhi ayaklanmalarının) hem de Amerikan vatanperverleri olarak 11 Eylül'ün "İslamcı" terörizminin kurbanları olarak konumlandırmaları, çifte bir milliyetçiliğe —Sih ve Amerikan— davetiye çıkarıyor. Örneğin, Sihler, 11 Eylül'ü –1984 kıyımlarıyla bağlantılı olarak– anmak için, diğer bir deyişle, "terörist saldırıların kurbanları" olarak aynı başlık altında Amerika'yla bütünleşmek için, gece nöbeti tutuyorlar.[41] Böylelikle, Sih Amerikalıların kendilerini uysal vatanperverler olarak yeniden kurgulayıp terörist-ucube olarak tecrit edilme tehdidini nasıl göğüslediklerini görebiliyoruz.

Sih orta sınıf "iyi vatandaş" ulusal onurunun yeniden canlanışı, sınıflar, ırklar ve cinsellikler-arası olası koalisyonları engelleme tehdidi taşırken, Güney Asya *queer* örgütleri ırkçı tepkiler konusunda nispeten sessizler. Türban hiç bir zaman öyle *queer* dostu görülmedi, en azından diasporada. Cemaat tabanlı tepki/savaş karşıtı örgütlenme çabaları —mesela, Uluslararası Güney Asya Forumu tarafından düzen-

* Hindistan'da alnın ortasına yapılan, kullanıldığı bölgeye göre farklı sembolik anlamlar taşıyan noktaya verilen ad. (ç.n.)

lenen New York, Jackson Heights'taki son gece nöbeti—bariz şekilde "düzcinsel"di. Tarihsel olarak ezici bir çoğunlukla Hindu (ve Hintli) olagelmiş Güney Asya *queer* diasporal örgütlenme ortamlarında, dini farklılıklar çoğunlukla değinilmeden kalmıştır. Ters tepkilerden, açılmaktan [*outing*] duyulan ve bazen de göçmen statüsüyle ilgili aleni korkular, birçok Güney Asyalı *queer*'i örgütlenmekten alıkoyarken, "farklılığın" (sınıf, göçmen statüsü, din, kast) çözülmemiş meseleleri şimdilerde diasporaya musallat olmak üzere geri dönüyor.

Havlukafalar, bez bağlamışlar ve ibneler yelpazesi içinde türban, hem ABD'deki çoğulculuk söylemlerine hem Güney Asyalı, Orta Doğulu ve Arap Amerikalı cemaat biçimlenmelerine yön veren ırksal ve cinsel farklılık inşalarının güçlü bir hatırlatıcısıdır. Mevcut iklim, Sihlere, Hindular ve Müslümanlar arasındaki tarihsel çatlakları yeniden düşünmek (ve bu sırada beyaz olmayan diğer cemaatlerle daha güçlü koalisyonlar kurmak); Güney Asyalı *queer* bireylere ise Amerika Birleşik Devletleri'ndeki diasporik örgütlenmenin yaygın Hindu-merkezli doğasını ele almak fırsatı sunmaktadır. Elbette, esmerlere karşı şiddetin sınıfsal özgünlüğünün ve detaylarının nadiren tartışılıyor olması talihsizliktir; bu şiddetin diğer beyaz olmayan kimseler eliyle sürdürülmesi de fazla yoruma konu olmamıştır. Arap Amerikalıların tarihsel olarak ırksal sınıflandırmaya tabi tutulmamış ve dolayısıyla beyaz olarak kodlanmış oldukları düşünüldüğünde, 11 Eylül'e cevaben yeni ırksal oluşumlar ortaya çıktığı söylenebilir mi? Güney Asyalılar, model azınlık/post-kolonyal ayrıcalığından ve Amerikan çoğulculuğu ve yurttaşlığından ortaya çıkan hangi tarihsel olarak belirli ırksal oluşumları elde tutmanın mücadelesini veriyor ya da onları tartışmaya açıyorlar?[42]

## Sonuç: Ucube-Terörist-İbne

Terörizmle mücadelenin güncel söylem ve pratiğinde, özgürlük, demokrasi ve insanlık ulus devlet içinde ve ötesinde düşünme ve eyleme olasılığını çerçeveler hale gelmiştir. Tekinsiz ucube-terörist-ibnenin nasıl hem heteronormatif uygarlığın anksiyetelerinin ürünü, hem de uygarlaşmamış olanın göstergesi olduğunu göstermeye

çalıştık – esasen, anksiyete ve ucube aynı modernlikten doğarlar. Ucube-terörist-ibnenin hem heteronormatif vatanperverliğin söylem ve pratiklerine, hem de feminist grupların, *queer* toplulukların ve beyaz olmayan cemaatlerin direnç stratejilerine ağlarla bağlanmış olduğunu ileri sürdük. Tüm bu stratejilerin direniş olasılıklarını şekillendiren suç ortaklığı ağıyla uğraşmasını öneriyoruz: uysal vatanperverlerin, belirli bir ırkçı konumu reddettiklerinde bile, bizzat kendi normalleş(tiril)melerine ve karşıt-anlatılarla tanımladıklarının tecridine katkıda bulunduklarını gördük. Bu soykütük, savaş karşıtı Sol'un bugünkü kargaşası, beyaz ilericilerle beyaz olmayan cemaatler –özellikle değişen göç yasaları, yeni "sınır" histerisi, Vatanperverlik Yasası ve vatandaşlığı olmayanların yaygın alıkonma halinden etkilenenler– arasındaki, iletişim, tartışma ve bağ eksikliği düşünüldüğünde özel bir aciliyet kazanıyor. [43]

Dahası, bu disiplin ve normalleş(tir)me meseleleri, beyaz olmayan cemaatlerin kendi içlerinde ve aralarında, örneğin, Sihler ve Müslümanlar veya farklı sınıfsal konumlarda ikamet eden Sihler arasında kurulabilecek dayanışma olasılıklarını engellemeye hizmet ediyor. Dolayısıyla, Afrikalı Amerikalı ve Karayipli Amerikalı toplulukların süregelen gözetimi 11 Eylül'den sonra bir miktar hafiflemişse de, [bugün] gördüğümüz, esasen siyahi bedenler üzerinde mükemmelleştirilmiş ırksal profilleme tekniklerinin yayılması ve meşrulaştırılmasıdır. Eğer güncel terörle mücadele söylemleri, Batı'nın kendi ötekilik ve normallik anksiyetelerine kök salmış çok eski tarihli mecaz ve teknolojileri harekete geçiriyorsa, terörist-ucubenin inşasında hangi dönüşümlere tanıklık etmekteyiz? Hangi yenilikler ve yeni anlatımlar terörizmle mücadelenin/terörizmin mücadelesinin hegemonik politikasında egemen ve doğmakta olan güçlere yeni perspektifler açar? Bugün ucubenin geri dönüşü, çok-biçimli bir gücün ibneyi, vatandaşı, türbanı ve hatta ulusun kendisini, başka, daha uysal bir modernliğin menfaatleri doğrultusunda yeniden dolaşıma sokmasını ve yeniden keşfetmesini sağlamaktadır.

Çeviri: özge karlık

## Notlar

1. Türbanı, -kadın öznelliğini ve örtünmenin/örtünmemenin Afganistan'daki savaşın medya temsilinde öne çıkan birden çok biçimini görünmez kılarak-, teröristin fetişleşmiş göstereni olarak üreten tasvirlerin dolaşıma sokulmasına eleştirel yaklaşırken, aynı zamanda, kabul ediyoruz ki, kısmen de olsa, bu görünmez kılmayı vatanperverliğin heteronormatif erkekliklerini yapı bozuma uğratma çabalarımızla yeniden yazıyoruz. Negar Mottahedeh'e bu konudaki zeki gözlemleri için teşekkür ediyoruz. Bir dahaki incelemede bu türlü karmaşık toplumsal cinsiyet ilişkilerine daha ayrıntılı bakmak için Frantz Fanon'un "Unveiling Algeria"sından yararlanmak istiyoruz.
2. Jim Rutenberg, "Fox Portrays a War of Good and Evil, and Many Applaud," *New York Times*, 3 Aralık 2001.
3. Rand Green, "Taliban Rule in Afghanistan Is a Horrible Reign of Terror," 24 Eylül 2001, www.perspicacityonline.com/109/Talibanrule10924.htm. DeCordova Müzesi'nde açılan ucube konulu son sergi üzerine yazan Miles Unger, neden ucube üzerine derin bir düşünmenin tam zamanı olduğunu açıklıyor: "Düzenleyicileri tarafından hiç tahayyül edilmeyen bir içeriğe saplanmış olmak, belki de şovun yararına olmuş; ucubenin aksi durumda fark edilmesi daha zor olabilecek birçok yönüne cüretkar şekilde dikkat çekilebilmiştir. Şimdi, korkularımızı yok saymamak ve daima zihnin gizli köşelerinde saklanan şeytanları gün ışığında yoklamak, her zamankinden önemli görünüyor. Psikologlar, anlatısal teamüller yoluyla yönetilebilir hale gelen gerçek korkuları kabullenmemize izin veren korku hikâyelerine sık sık sağaltıcı bir rol biçmişlerdir" (Miles Unger, "When Horror Can Be Healthy," *New York Times*, 28 Ekim 2001).
4. Savunma Bakanı Donald Rumsfeld Noel'de silahlı kuvvetlere seslenişinde "bugünün silahlı kuvvetler mensupları ile önceki savaşlarda -İkinci Dünya Savaşı gibi– hizmet etmiş olanlar arasında bir karşılaştırmaya gitti. "O eski devrin kahramanları gibi, siz de şeytana karşı duruyorsunuz—terörizmin karanlık [*shadowy*] şeytanına karşı," dedi Rumsfeld. "Ve onlar gibi, siz de muzaffer olacaksınız. Bu açıdan hiç şüphe yok." Pentagon'un web sitesindeki açıklamasına göre, [onlara] Amerikalıların kalplerinin ve dualarının onlarla olduğunu söyledi. ABD Genelkurmay Başkanı General Richard Myers [ise], birliklere tatil mesajında, Amerikalıların silahlı kuvvetler mensuplarını 11 Eylül'den bu yana 'yeniden keşfetmiş' oldukları lütuflar arasında saydıklarını ifade etti. (Web'de CNN, Washington, D.C. Bürosu, 25Aralık 2001, www.cnn.com).

5. Son ropörtajlarından birinde Negri'nin ortaya koyduğu gibi, "Esasen bu karşılıklı meydan okuma, İmparatorluk'tan sorumlu olanlarla olmak isteyenler arasındadır. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki, terörizm İmparatorluğun ikizidir. Hem Bush'un hem Bin Ladin'in düşmanı çokluktur" ("An Interview with Toni Negri by Giuseppe Cocco and Maurizio Lazzarato," çeviri: Thomas Seay ve Hydrarchist, Multitudes 7 [Aralık 2001], www.samizdat.net/multitudes).

6. Michael Hardt ve Antonio Negri, "insan"ın işe koşulmasıyla "terörist düşman"ın sınırlarının çizilişinin nasıl her daim Amerikan polis müdahalesinin giriş müziği gibi göründüğüne dikkat çekmişlerdir: "Ahlaki müdahale askeri müdahale için sahneyi kuran ilk eylem işlevi görür. Bu gibi durumlarda, askeri mevzilenme uluslararası ölçekte onaylanmış polis eylemi gibi sunulur. Askeri müdahale, gün geçtikçe eski uluslararası düzenden ya da Birleşmiş Milletler yapılarından kaynaklanan kararların bir ürünü olmaktan çıkıyor. Çoğunlukla ilk etapta tek taraflı olarak kendini görevlendiren ve akabinde müttefiklerinden İmparatorluk'un mevcut düşmanının silahlı şekilde kontrol ve/ya baskı altına alınması sürecini harekete geçirmesini isteyen Amerika Birleşik Devletleri'nce dikte ediliyor. Bu düşmanlar çoğunlukla polis zihniyetine kök salmış ham kavramsal ve terminolojik bir indirgemeyle terörist addedilmektedir (*Empire* [Durham, N.C.: Duke University Press, 2000], 37). Hardt ve Negri'nin argümanını birçok bakımdan ileri görüşlü buluyoruz. Ne ki, zaman zaman son derece indirgemeci ve fena halde genellemeci olan kendi çerçeveleri ile de bir derdimiz var: "ham kavramsal ve terminolojik bir indirgemeden" ziyade, bugün terörist teriminin iktidarın heterojen, incelmiş ve çok biçimli bir taktiği olduğunu iddia ediyoruz.

7. Michel Foucault, "The Abnormals," çev. Robert Hurley, *Ethics: Subjectivity and Truth* içinde, Paul Rabinow (der.) (New York: New Press, 1997), 51–52.

8. Çok biçimli aygıtlar analizimizin, ağ metaforlarına—örneğin, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin "rizom"una—El Kaide terörist hücreleri ağı gibi veya kontaminasyon, penetrasyon ve teması akla getiren şarbon sporlarına ilişkin beden ritüelleri gibi değişken yığınları konumlandırmak açısından borçlu olduğunu eklemeliyiz. Patricia Clough'a bu bağlantıları bizim açımızdan ön plana çıkardığı için teşekkürler.

9. Said'in *Orientalism*'de önerdiği üzere "Modern şarkiyatçılar - ya da onlara yeni isimleriyle hitap etmek gerekirse bölge uzmanları - kendilerini pasifçe dil bölümlerinde tecrit etmemişlerdir [...] Bugün çoğu Harold Lasswell'in politik [policy] bilimler dediği diğer 'uzmanlar'dan ve 'danışmanlar'dan ayırt edilemez durumdadır" (Edward Said, *Orientalism* [New York: Pantheon, 1979], 107). Bkz. Harold Lasswell, *The Political Writings of Harold*

*D. Lasswell* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951); Harold Lasswell, A Pre-*View of Policy Sciences* (New York: American Elsevier, 1971); ve Daniel Lerner (der.), *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951). Daha sonra Said, Şarkiyatçılık eleştirisinde, ucubeliğin ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Fransa'da nasıl Isidore ve (babası) Etienne St. Hilaire gibi "biyolojik spekülatörler" tarafından kullanıldığına dikkat çeker. "Etienne ve Isidore sadece Goethe ve Cuvier'in mensubu olduğu 'Romantik' biyoloji geleneğinin mirasçıları değillerdi, aynı zamanda, felsefede ve en dehşet verici olağanüstü fiziksel hallerin bir türün yaşamındaki içsel kötülüğün sonucu olarak düşünüldüğü "ucubeliğin anatomisinde" -Isidore'un deyimiyle teratoloji – uzmanlardı". Bu anomaliler (ister fiziksel ister linguistik olsun, bunu aklımızda tutalım) "aynı sınıfın tüm üyelerini kenetleyen düzenli yapıyı onaylar" (144–45). Böylelikle , ucubelik, "düzenli" bir yapıya yönelik ilgileri doğanın içsel bütünlüğünün geniş kapsamlı çerçevesi içine yerleştiren ondokuzuncu yüzyılın fiziki antropolojisiyle ve karşılaştırmalı linguistik projeleriyle ilişkilendirilebilir.

10. Bkz. Said, Orientalism; Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981); Philip Agee, *Inside the Company: CIA Diary* (New York: Stonehill, 1975); Edward S. Herman, *The Terrorism Industry: The Experts and Institutions That Shape Our View of Terror* (New York: Pantheon Books, 1989); Edward S. Herman, *The Real Terror Network: Terrorism in Fact and Propaganda* (Boston: South End, 1982); Noam Chomsky, *Pirates and Emperors: International Terrorism in the Real World* (New York: Claremont Research, 1986); Talal Asad (der.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca, 1971); Cynthia Enloe, *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives* (Berkeley: University of California Press, 2000); Shirin M. Rai, *International Perspectives on Gender and Democratization* (New York: St. Martin's, 2000); Helen Caldicott, *The New Nuclear Danger: George W. Bush's Military-Industrial Psychosis* (New York: New Press, 2002). Ayrıca bkz. Ann Tickner, "Feminist Perspectives on Security in a Global Economy," *Globalization, Human Security, and the African Experience* içinde, Caroline Thomas ve Peter Wilkin (der.) (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1999), 42. Birleşmiş Milletler forumları ve insan hakları söylemlerinde boy gösteren insan güvenliği çerçevesi, vurguyu devletlerin güvenliğinden kişilerin güvenliğine kaydıran; ve devletlerin, sorunların sınırları ve çeperleri aşacak şekilde "küreselleştiği" bir bağlamda "insan" güvenliğini garantilemek yönündeki yükümlülüklerinin incelenmesini sağlayacak yeni bir söylemin peşinde. Feminist düşünürler insan güvenliğinin çok-yönlü ve cinsiyeti dikkate alan bir incelemesini dile getirmeye başlıyorlar.

11. "Know Thine Enemy," *Foreign Policy* (Kasım–Aralık, 2001): 2.
12. Richard Falkenrath, "Analytic Models and Policy Prescription: Understanding Recent Innovation in U.S. Counterterrorism," *Studies in Conflict and Terrorism* 24 (2001): 162. Rand Şirketi'nin web sitesi açıklıyor: "İşimiz araştırma ve inceleme yoluyla politika ve karar alma süreçlerini ilerletmeye yardımcı olmak. Bunu birçok yolla yapıyoruz. Bazen, karar alıcılara belirli bir eylem planı önermeden, [sadece] onları bilgilendirmeye yönelik yeni bilgi üretiyoruz. Sıklıkla, erişilebilir seçenekler yelpazesini ortaya koyarak ve bunların göreli avantajlarını ve dezavatajlarını inceleyerek daha da ileri gidiyoruz. Başka birçok durumda, analizi öyle ikna edici buluyoruz ki, özel politika tavsiyeleri geliştiriyoruz. Her durumda, araştırma sonuçlarımızı geniş bir alana yayarak kamu yararına hizmet ediyoruz. RAND (araştırma ve geliştirme terimlerinin bir kaynaşımı) 'beyin takımı' denilen ilk organizasyon. Bu ayrıcalığa, ilk müşterimiz ABD Hava Kuvvetleri [US Air Force] (daha sonra the Army Air Force oldu) tarafından 1946'da yaratıldıktan hemen sonra kavuştuk. İlk çalışmalarımızdan bazıları uçak, roket ve uyduları kapsıyor. 1960'larda bu web sitesini görüntülemek için kullanmakta olduğunuz teknolojinn bile geliştirilmesine katkıda bulunduk" ( www.rand.org/about/).
13. David Brannan, Philip Esler, ve N. T. Anders Strindberg, "Talking to 'Terrorists': Towards an Independent Analytical Framework for the Study of Violent Substate Activism," *Studies in Conflict and Terrorism* 24 (2001): 6.
14. Charles L. Ruby, "Are Terrorists Mentally Deranged?" *Analyses of Social Issues and Public Policy* (2002): 16.
15. Jerrold Post, "Notes on a Psychodynamic Theory of Terrorist Behaviour," Terrorism: An International Journal 7 (1984): 243. Usame Bin Ladin'in çocukluğu ve psikolojik yapısına dair hikâyeler bu tür bakış açılarını, karşı koyarken bile pekiştiriyor. Bkz. örneğin, Mary Ann Weaver, "The Real Bin Laden: By Mythologizing Him, the Government Has Made Him Even More Dangerous," *New Yorker*, 24 Ocak 2000.
16. Post, "Notes on a Psychodynamic Theory." Post gibi Strentz de terörist psikopatolojisi için bir kişilik sistemi önermiştir. Strentz'in önerdiği ilk terörist tipi liderdir. Böyle bir kimse terörist grubun genel görüşüne ve entellektüel amacına hakimdir. Bu adam ya da kadın, grubun ideolojisinin teorik destek unsurlarını anlar. Strentz bu tür bir insanın kişisel bir yetersizlik hissini (buna bağlı olarak toplumun yetersiz olduğu ve değişim ihtiyacında olduğu inancını) topluma yansıttığını ileri sürer. Lider şüphelidir, "mantıksızca kendini adamıştır" ve "sapkın bir mantığa" başvurur. (T. Strentz, "The Terrorist Organization Profile: A Psychological Role Model," *Behavioral and Quantitative Perspectives on Terrorism* içinde [New York:

Pergamon, 1981], 88). Narsistik ve paranoid kişilik, bu terörist konumunun çekimine kapılır. Strenz'in biçtiği rollerden ikincisi oportünistinkidir. Böyle bir kimse teknik beceriye sahiptir ve grubun "adelesidir." Strentz, böyle bir kişinin terörist gruba müdahilliğini önceleyen kriminal bir tarihi olduğunu iddia eder. Strentz'e göre antisosyal kişilik oportünist bir role kapılır. Son olarak, idealist vardır. Bu, statükodan hiçbir zaman hoşnut olmayan ve sosyal sorunlara ve sosyal değişime dair naif görüşleri olan genç bir kimsedir. Strentz, bu rolün çekimine kapılan kişiyi en iyi uygunsuz bir kişiliğin tasvir ettiğini söyler.

17. Ruby, "Are Terrorists Mentally Deranged?"

18. As'ad Abu Khalil, "Sex and the Suicide Bomber," 13 Kasım 2001, professors_for_peace@yahoogroups.com (özgün basımı Salon.com içinde).

19. Bu literatürde sorulan sorular şunlardır: "Terörizm neden ortaya çıkar? Teröristi ne harekete geçirir? Terörist amacına ulaşmak için hangi stratejileri ve taktikleri uygular? Terörist dışsal çevresini nasıl algılar? Teröristler hangi koşullarda şiddet içeren mücadeleyi bırakır? Terörizm çalışmaları literatürünün bu soruları cevaplamadaki başarısı istikrarsızdır [...] terörizmin kökenine dair en güçlü analizler, hayli spesifik olma eğilimindedir; tek bir terörist bireyin, özgül sosyal ve psikolojik koşullardan kaynaklanan tek bir terörist hareketine uygulanırlar" (Richard Falkenrath, "Analytic Models and Policy Prescription: Understanding Recent Innovation in U.S. Counterterrorism," *Studies in Conflict and Terrorism* 24 [2001]: 164). Bu dergideki son makalelerin "Doğu'dan gelen terör"e karşı tek sesli bir ithamda bulunmadıklarını da eklemeliyiz. Örneğin, Peter Chalk, "Separatism and Southeast Asia: The Islamic Factor in Southern Thailand, Mindanao, and Aceh" isimli yazısında bizce doğru bir tartışma yapar: "Güney Asya devletlerinin çok sıkı takipçisi olduğu modernleşmenin baskısı birçok bakımdan geleneksel otoritenin [yatay cemaat dayanışması ve hiyerarşik ataerkil sosyalliğin eski biçimleri] ve sosyo-ekonomik yapıların altını oyarak durumu kötüleştirmiştir. Bu, özellikle yönetimsel ihmalden ve bazı durumlarda açıkça sömürüden muzdarip uzak, merkezin dışında yerlerde geçerlidir; ve öncelikle egemen topluluğun çıkarlarını ve tercihlerini kolaylaştıran kalkınma programlarının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bölgeler için seküler modernleşmenin birleştirici değer sistemi, sadece yeni bir topluluk kimliği (etnik, dini veya ikisi birden) için esas teşvik unsuru olmakla kalmamış, aynı zamanda yerel isyancı gruplaşmaların ayrılıkçı 'referanslarını' da güçlendirmeye yaramıştır. Güney Asya hükümetlerinin, topluluk kimliğinin taşkınlıklarını periyodik ve zalimce karşı önlemlerle bastırma eğilimi [...] sadece bölgesel yabancılaşmayı körüklemeye hizmet etmiştir" (*Studies in Conflict and Terrorism* 24 [2001]: 242).

20. Brannan, Esler, ve Strindberg, "Talking to 'Terrorists,'" 4.

21. Bkz. www.gzero.net/osamatron/osamatron.html ve www.funblaze.com/media/osama/osama.shtml.

22. Bkz. M. Jacqui Alexander, "Not Just (Any)Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality, and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas," *Feminist Review* 48 (Sonbahar 1994): 5 – 23; ve V. Spike Petersen, "Sexing Political Identities: Nationalism as Heterosexism," *International Feminist Journal of Politics* 1 (Haziran 1999): 34–65. Queer'liğin ulus-devlet için ve onun eliyle nasıl üretildiğinin bir tartışması için, bkz. Jasbir Puar, "Transnational Configurations of Desire: The Nation and Its White Closets," *The Making and Unmaking of Whiteness* içinde, Birgit Brander Rasmussen vd. (der.) (Durham, N.C.: Duke University Press, 2001), 167–83.

23. Mark Binghanı'ın kahramanlığına ve askeriyenin "Sorma, Söyleme" politikasına tepkiler için bkz. www.andrewsullivan.com, Daily Dish [Günlük paylaşılan yazılar anlamına gelen deyim.(ç.n.)]. Mesela, bir eşcinsel erkek şunu yazdı: "Görüyorsunuz, bilinçli bir şekilde kabul edeyim veya etmeyeyim, askeriyede geylerle yaşadığım sorunlarımdan biri sadece birliğin bağlılığı [*unit cohesion*] mevzusu değildi, bunun yanında geylerin bundan kopamayacağı hissiydi. Geçen hafta gördüğümüz gibi Mark Bingham bunu pekala da yaptı. O bir kahraman, sade ve basit. Kendi kendime artık geylerin orduda yeri yok diyemiyorum" (22 Eylül 2001). 14 Eylül 2001'de Bush, savunma sekreterliğini gey tahliyelerini askıya alabilecek "dur" emrini gözden geçirmesi konusunda yetkilendirdi ama baskı yapmadı. "Sorma! Söyleme! İzleme! Taciz etme!" emri hiç bir zaman feshedilmedi ya da askıya alınmadı.

24. Bkz., örneğin, Michelangelo Signorile, "Like the Taliban, America's Middle East Allies Tyrannize Gays and Women Hate Crimes," villagevoice.com/issues/0140/signorile.php.

25. Örneğin, GLAAD homofobik manşeti protesto etti ama imgenin ırkçı imalarına en ufak bir ses çıkarmadı. Bkz. www.GLAAD.org.

26. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.) (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271– 313. Taliban'ın kadın düşmanlığına karşı çıkan George W. Bush'un ikiyüzlülüğü değilse de ironisi, Barbara Ehrenreich'ın "Veiled Threat" isimli makalesinde ele alındı: "Taliban'ın berbat kadın düşmanlığının sonunda fark edilmesinden dolayı feministler bir miktar avunabilir. Afgan kadınlarının baskılanışı, yıllarca, egzotik çoklu e-mail gönderilerinin ve nadiren uğranan internet imza kampanyalarının konusuydu. Daha Mayıs 2001'de örneğin, Başkan Bush afyon üretimini yasakladığı için yönetimdeki Taliban'ı kutlamıştı ve onlara 43 milyon do-

lar tutarında bir çek vermişti—rejimlerinin kadınlara çiftlik hayvanından daha aşağı bir yerde statü vermesini boşverin gitsin" (www.latimes.com/news/opinion/la-110401ehrenreich.story). Bu makalede Ehrenreich "İslami köktenciliğin" kadın düşmanlığını anlamak için bir dizi açıklayıcı model öne sürer. Küreselleşme ve bunun sonucunda, gelişmekte olan ülkelerdeki erkeklerin kitlesel şekilde "lümpenleşmesi" ile birlikte vasıfsız, düşük ücretli emek içinde kadın sayısının artışının, erkeklikte küresel bir krize yol açtığına dikkat çeker. İslami köktenciliği, - küresel, Batılı modernliğe karşı tepkileri daima belirli şekillerde kadınları hedef alan- Hindu, Hıristiyan veya Yahudi gibi diğer köktenciliklerden farklı bir bağlamda görmenin hata olabileceğini haklı bir şekilde savunur.

27. Bkz. Elisabeth Bumiller, "First Lady to Speak about Afghan Women," *New York Times*, 16 Kasım 2001. Benzer bir anlayışla Global Exchange, şimdilerde Uluslararası Kadın Haftası kutlaması sırasında, kadınlar tarafından ve onlar için "Courage and Tenacity: A Women's Delegation to Afghanistan" (Cesaret ve Kararlılık: Afganistan'a bir Kadın Heyeti) ismiyle Afganistan'a özel bir tur düzenliyor. Bir kimse Afgan kadınlarıyla mülteci kamplarında karşılaşabilir, kızlar için yeraltı okullarını ve yakın zamanda yeniden açılmış olan kadın hamamlarını ziyaret edebilir ve doktor ve hükümet görevlisi gibi kadın profesyonellerle tanışabilir. Bkz. www.globalexchange.org.

28. Feminist örgütlenmenin karmaşıklıklarına dair ince bir analiz için, bkz. Sharon Lerner, "What Women Want: Feminists Agonize over War in Afghanistan," *Village Voice*, 6 Kasım 2001. Ayrıca bkz. Sonera Thobani, "War Frenzy"; ve Paola Bacchetta vd., "Transnational Feminist Practices against War," ikisi de "Creating an Archive: September 11: A Feminist Archive", *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism* 2 içinde (Mart 2002): 250–315.

29. Gary Levin, "More TV Shows Work Attacks into Plots," USA Today, 17 Ekim 2001, www.usatoday.com/life/enter/tv/2001-10-16-plotlines.htm.

30. "West Wing Airs Attacks Show," news.bbc.co.uk/hi/english/entertainment/tv_and_radio/newsid_1579000/1579439.stm; ayrıca bkz. Tom Shales, "The West Wing Assumes the Role of Moral Compass," *Washington Post*, 5 Ekim 2001.

31. Shales, "The West Wing."

32. Yukarıda anılan makalenin başlığındaki gibi.

33. Sigmund Freud, "Thoughts on War and Death," çev. E. Colburn Mayne, *Collected Papers* içinde, Joan Riviere (der.) (New York: Basic, 1959), 4:293–94.

34. Bkz. Joan McKinney, "Cooksey: Expect Racial Profiling," *Advocate*, 19 Eylül 2001, www.theadvocate.com/news/story.asp?storyID=24608. McKin-

ney şöyle yazar: "ABD temsilcisi John Cooksey, R-Monroe, Pazartesi günü Louisiana radyo istasyonlarından birine "kafasına bez bağlamış" birinin Pentagon ve New York'ta gerçekleşen terörist saldırıların soruşturulmalarında muhtemel şüpheli olarak sorgulanmayı beklemesi gerektiğini söyledi." Görünen o ki, Cooksey şunları söyleyerek sözlerini geri almamış oldu: "Eğer kafasına bez bağlamış ve etrafına kayış sarmış gelen birini görürsem, o adamı kenara çekmek gerekir." Ayrıca Cooksey'nin sözlerini protesto etmeye yönelik ulusal bir mektup yazma ve telefon kampanyasını bildiren bu linke bkz. "SMART Calls for Action against Cooksey," www.sikhmediawatch.org. 1996'da Amerikan medyasında ve toplumunda Sih Amerikalıların ve Sih dininin adil ve doğru resmedilmesini teşvik etmek amacıyla kurulan SMART (Şih Medya İzleme ve Kaynak Çalışma Kolu) kâr amacı gütmeyen, tarafsız, üyelik temelli bir örgüttür. Misyonu yobazlık ve önyargıyla mücadele etmek, Sih Amerikalıların hakları ve dini özgürlüklerini koruma altına almak ve Sih Amerikan cemaatini güçlendirmek üzere kaynak sağlamaktır.

35. Bkz. "Understanding Turbans," seattletimes.nwsource.com/news/lifestyles/links/turbans_27.html.

36. Bkz. "SMART Initiates Airport Educational Campaign, Requests Community Involvement" ve "SMART Encourages Community Members to Educate Local Airport Security Personnel about Sikhs," 16 Kasım 2001, www.Sikhnet.com/s/AttackonAmerica. Birçok "türban çıkarttırma" vakasının hem Raleigh-Durham, Albany ve Phoenix gibi "küçük ve orta ölçekli" hem de JFK gibi daha büyük "havalimanlarında meydana gelmiş olduğunu" belirterek SMART, Sihleri güvenlik personeli ve havayolu çalışanlarını türbanlar ve Sihizm konusunda eğitsel forumlar başlatmaya teşvik etmiş ve bu amaçla sunumlar ve başka kaynaklar geliştirmiştir. Ayrıca bkz. "Federal Aviation Administration to Ensure New Security Procedures That Preserve and Respect the Civil Rights of All Americans," 19 Kasım 2001, www.Sikhnet.com. FAA (Federal Havacılık İdaresi), Sih Koalisyonu ve diğer Sih örgütleri (SCORE, Sikh Communications, SMART ve USSA) tarafından türban giyen Sih Amerikalıların kamusal ortamlarda küçük düşürülüp ve utandırılarak hava taşımacılığından mahrum bırakılmasına yol açan ırksal profilleme hakkında sunulan bilgiye dayanarak, havalimanı güvenliğini sağlamayı anlatan bir dizi yönetmelik yayınladı. Sih Koalisyonu cemaat ilişkileri müdürü Harpreet Singh, "sadık Amerikalılara bu türlü bir muamelede bulunmak birçok kişinin kendini küçük düşürülmüş, kamusal alanda çıplak, kurbanlaştırılmış ve en önemlisi çoğumuzun doğduğu [bu] ülkede istenmiyor gibi hissetmesine yol açmıştır," demiştir; "Bu özellikle üzücü, çünkü teröristler dikkat çekmemek adına tipik Amerikan kıyafetleri giymek için oldukça zahmete katlanıyorlar. FAA'ya Amerika ve Ame-

rikalılar anlamına gelen her şeye karşı olan bu tür bir ırksal profillemeye karşı gösterdiği istikrarlı duruştan ötürü müteşekkiriz." Ayrıca bkz. www.sikhcoalition.org/FAAGuidelines.pdf; www.sikhcoalition.org/airports.ppt ve "Your Rights and Avenues of Action as a Victim of Airport Profiling," www.sikhcoalition.org/AirportProfiling.pdf.

37. Örneğin, Richmond Hill'de yaşayan Sihler, 1 Aralık 2001'de şöyle söyleyerek bir gösteri yürüyüşü (Nagar Kirtan) yaptı: "11 Eylül 2001'den sonra birçok kimse New York ve Washington'daki saldırılarla Müslüman ve Arap Amerikalıları ilişkilendirme hatasına düşmüşlerdir. Bu, Sih Amerikalıların kendi cemaatlerini, kendileri ve Sihizm hususunda eğitmek için bir yoldur." Bkz. "National Sikh Group Adds to Reward," Associated Press devlet ve yerel haber ajansı, 29 Kasım 2001: "Ulusal bir Sih örgütü, kundakçılık sonucu Sih ibadethanesinin tahrip olması olayında zararı tanzim fonuna 5000 dolar katkıda bulundu. Washington D.C. merkezli Sih konseyinden gelen para, tutuklama ve mahkumiyeti sağlayan bilgiler için 15.000 dolarlık bir fon sağladı. Dini merkezin 100 yaşında dönüştürülmüş bir çiftlik evi olan ana binası, 18 Kasım'ın erken saatlerinde çıkan bir yangın sonucu tahrip olmuştu. Görevliler geçen hafta yangının kasten çıkarıldığını belirledi ve bu yangının olası bir nefret suçu, federal bir suç olduğunu düşünmekteler." 11 Eylül'den beri Adalet Bakanlığı'nın İnsan Hakları Bölümü, FBI ve ABD savcı ofisleri Arap Amerikalılara, Müslüman Amerikalılara, Sih Amerikalılara, Güney Asyalı Amerikalılara ve bu cemaatlerin üyesi olduğu farz edilen bireylere yönelik şiddet veya tehdit içeren 250'den fazla "tepki eylemi" vakası inceledi. 3 Aralık'tan itibariyle bekleyen 217 FBI soruşturması vardı -Vakaların 121 tanesi (yüzde 56'sı) 11 Eylül'ü takip eden ilk yedi gün içinde ve 179'u (yüzde 82'si) 11 Eylül'ü takip eden ilk on sekiz gün içinde meydana gelmişti. Kasım ayında FBI soruşturmasıyla sonuçlanmış sadece dört tane raporlanmış vaka vardı. Bölümün Tepkisel Ayrımcılıkla Mücadele (Combat Backlash Discrimination) inisiyatifi üzerine diğer bilgileri için bkz. www.usdoj.gov/crt/nordwg.html ve Eşit İstihdam Fırsatları Komisyonu'nun 11 Eylül'den bu yana istihdam ayrımcılığı konusundaki açık duruşmasının katılımcılarından ifadeler için bkz. www.eeoc.gov. Ayrıca bkz. Orith Goldberg, "Valley Sikh's Beating Branded As Hate Crime," *LA Daily News*, 8 Aralık 2001.

38. Bkz. "Sikh Representatives Meet U.S. Congressional Leaders," www.sikhnet.com/s/SikhMemorialDC. 11 Aralık'ta, trajedinin yaşandığı günden üç ay sonra Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'dan Sih liderler, ABD Hükümet Binası'nda bulunan kubbenin altında, Washington tabanlı Sih Din ve Eğitim Konseyinin (Sikh Council on Religion and Education) sponsorluk yaptığı, ilk yıllık "Birleşmiş Tek Ulus Anma Programı" için toplandılar. Programda senatörler, Kongre üyeleri, hükümet görevlileri ve ticaret, emek

örgütleriyle dinler-arası cemaatlerden başlıca liderler hazır bulundu. Bu, Washington'daki Sih cemaatinin ev sahibi olduğu, türünün ilk örneği olan bir etkinlikti. New York senatörü Hillary Rodham Clinton şöyle dedi: "Sih cemaatinin 11 Eylül korkunç terörist saldırılarının hemen ardından yaptığı fedakarlıkları daima hatırlayacağız." 11 Eylül'deki "korkunç kayıplara tepki olarak hiçbir cemaat böylesine büyük bir ıstırap çekmemişti."

39. Pakistan'a yapılan finansal desteğe karşı Hindu milliyetçi lobi faaliyetleri örnekleri için bkz. Online Resource for Indian-Americans, www.indiatogether.org/us/lobby.htm. Ayrıca bkz. www.usindialobby.net. "Sikhs Respond to Representative Saxby Chambliss on Bigoted Comments," 22 Aralık 2001, www.sikhnet.com/s/Chambliss. Sikhnet, Sih Amerikan Derneği, Sih Koalisyonu, Sih Din ve Eğitim Konseyi (SCORE), SMART, ve Sih İletişim Konseyi bildiriyor: "Sihler ve Amerikalılar olarak, Temsilci Saxby Chambliss'in 19 Kasım'da Gürcistan'ın Valdosta kentinde bir grup hukuk görevlisine yaptığı yorumlar konusunda son derece endişeliyiz. Kendisi 'devlet sınırını geçen her Müslümanın tutuklanması hususunda polis şefini serbest bırakmayı kast etmiştir.' Biz Amerika'da seçilmiş görevlilerimizden sorumlu liderlik ve rehberlik bekleriz." SCORE hakkında: 1998'de kuruldu, Sih Din ve Eğitim Konseyi, Washington merkezli bir beyin takımı, Sihleri çeşitli forumlarda ve mekânlarda temsil eder. Grubun başlangıcında liderler Beyaz Saray, Kongre ve çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından Sih perspektifini anlatmaları için defalarca davet edilmiştir. Sih Konseyi eğitim ve dinler-arası ilişkiler aracılığıyla anlayışı teşvik ediyor, cemaat kavramını öne çıkararak herkes için adil bir toplum için çalışıyor.

40. "Anti-Terrorism Bill Could Impact Nonprofits," 14 Kasım 2001, www.ombwatch.org/article/articleview/288/1/18. ABD Vatanperverlik Yasası (PL 107-56), kar amacı gütmeyen kuruluşlar, özellikle ABD dış politikasında değişimi savunanlar veya hükümet soruşturmalarının hedefi olan bireylere sosyal hizmet sağlayanlar için büyük sorunlar oluşturabilir. Başlıca sorun, yeni bir suçun, "iç terörizmin," anlaşılması güç ve çok geniş tanımıdır. Ayrıca, epeyce genişletilmiş arama ve gözetim yetkileri, soruşturanların yalnızca aranan bilginin dış istihbarat soruşturmasıyla ilgili olduğunu belirtmesinin yeterli geleceği alçalmış bir eşiğin altına da işletilmeye başlanabilir. Sih örgütlerinin Vatanperverlik Yasası'na övgüleri için bkz. www.Sikhnet.com (31 Ekim 2001); ve "Measure Supporting Sikh Americans Becomes Law," www.sikhcoalition.org. Bu yasa şöyle der: "Tüm Amerika'nın İnsan Hakları ve Kişisel Özgürlükleri, Sih Amerikalılar da dahil, korunmalıdır." 74 no'lu Senato Müşterek Kararı ve 255 no.'lu Meclis Müşterek Kararı, 11 Eylül terörist saldırıları sonrasında Sih Amerikalılara yönelik suçları mahkum eder ve Sih Amerikalılara yönelik şiddet eylemlerinin önlenmesini ve kovuşturulmasını şart koşar. Sih Amerikalılar Derneği da-

nışma kurulu üyesi Gurpreet Singh Dhillon, "Bu yasa[nın], Sihlerin 11 Eylül'ün ardından karşı karşıya kaldığı meselelerin kendine has doğasına işaret ettiğinden ve diğer Amerikalılarınkilerle birlikte bizim de kişisel özgürlüklerimizi korumaya çağrıda bulunduğundan, Sih Amerikalılar için önemli bir miladı temsil ettiğini" söylemiştir. (Sih Koalisyonu hakkında: "Sih Koalisyonu daha geniş Kuzey Amerika cemaatini Sihler ve Sihizm konusunda eğitme çabası olarak başlatıldı, koalisyon tüm vatandaşların haklarını himaye etmeye çabaladığı gibi Sih kimliğini desteklemeye ve Sihlerin kolektif çıkarlarını tüm cemaate nakletmeye de çalışır. Koalisyon tüm örgütler ve bireyler için bir kaynak, aynı zamanda Sih kimseler için de bir iletişim noktası işlevi görür.")

41. USSA, [*United Sikhs in Service of America*, e.n.]8 Aralık 2011'de New York'ta Madison Square parkında 1984 kıyımının ve 11 Eylül'ün anısına mum ışığında bir gece nöbeti tuttu. Bkz. www.sikh.org/vigil; "Are Kashmiri Sikhs Next on India's Hit List—Again?" 7 Ağustos 2001, Khalistan Calling, www.khalistan-affairs.org/main/k_calling/kc08072001.htm; and "Thirty-five Sikhs Murdered in Chitthisinghpura, Kashmir, by the Indian Army," 21 Mart 2000, www.khalistan-affairs.org/main/k_calling/kc03212000.htm.

42. Güney Asya Irksal Oluşumu üzerine, bkz. Vijay Prashad, The Karma of Brown Folk (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000). Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve çokulusluluğun daha incelikli analizleri için, bkz. Inderpal Grewal, *South Asian Transnationalities: Gender, Class, Ethnicity, and Diaspora* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2002).

43. Tutuklananlar ve 1996 Alıkoyma Yasası ve ABD Vatanperverlik Yasası arasındaki bağlantılar üzerine, bkz. Mark Dow, "The New Secret War against Immigrants," 30 Ocak 2002, www.gothamgazette.com/citizen/feb02/haiti-progres.shtml, ayrıca bkz. *ColorLines*'ın özel bir basımı, "War on Terrorism: Profiled and Punished"(Aralık 2001).

# Eleştirel Yatırımlar: AIDS, Christopher Reeve ve *Queer* Sakatlık Çalışmaları*

**Robert McRuer**

## Giriş : *Queer*/Sakat Bedenin Sınırları

Paula Treichler'in bilinen ifadesiyle, HIV ve AIDS ile yaşayan insanlar son 20 yıldır sadece "ölümcül, bulaşıcı bir hastalık salgını" ile değil, bir "anlamlandırma salgını" ile de karşı karşıya kaldı. "Halihazırda, AIDS'e dair çoklu kavrayışların oluşturduğu karman çorman kümede gözlemlenebilecek" (1999: 11) bu anlamlandırma salgını, en çok HIV/AIDS'li insanları denetim ve baskı altına aldı. En iyi ihtimalde aşağı görülen, deseksüalize ya da tahammül edilen, en kötüsündeyse şeytanlaştırılan HIV/AIDS'li insanların özerk sesleri ve öznellikleri tekrar tekrar yadsınageldi; sendroma yüklenen hakim anlamlar, söz konusu kişileri edilgen nesnelere ya da üzerlerine kendilerini salgından "bağışık" hayal edenlerin fantezilerinin yazılacağı boş levhâlâra indirgedi. Üstüne üstlük, Treichler ve diğer birçokların gösterdiği üzere, ırkçı, homofobik ve cinsiyetçi fanteziler AIDS krizi dahilinde veya onun aracılığıyla canlandırıldıkları ve yeniden işe koşuldukları için, bu anlamlandırma salgını özellikle beyaz olmayan insanlara, gey ve/ya biseksüel erkek ve kadınlara, zarar verdi.[1]

---

* McRuer, Robert, "Critical Investments: AIDS, Christopher Reeve and Disability/*Queer* Studies", *Journal of Medical Humanities*, 23 (3/4), 2002: 221-237.

Fakat aynı zamanda HIV/AIDS'li insanlar da neredeyse salgının en başından beri, anlamlandırma salgınına etkin, hatta coşkulu, bir biçimde *müdahil oldu*. Treichler'in "anlamlandırma epidemiyolojisi -bu çoklu anlamların kapsamlı bir haritalandırılması ve çözümlemesi"– dediği şeyi sunarak kendi öznelliklerini biçimlendirdiler, kendi seslerini dillendirdiler ve kendi konumlarını geride tutacak olanların AIDS söylemi üstündeki denetimini onların elinden aldılar. Örneğin, 1985 gibi erken bir tarihte dahi sonradan Denver İlkeleri olarak bilinecek şeyi çerçevelendirenlerin duyurusu şöyleydi: "Bizi 'kurban' diye etiketleme gayretlerini itham ediyoruz, bu etiketin iması yenilgidir. Ayrıca, sadece bazı zamanlar 'hasta'yız; bu sözcük de edilgenlik, çaresizlik ve başkalarının bakımına muhtaç olmayı imliyor. Biz 'AIDS'li insanlarız'" (PWA Koalisyonu, 1987, s. 148). Ulusal AIDS'li Kişiler Derneği [*National Association of People with AIDS*] de benzer biçimde ısrar ediyordu: "Kendimizi kurban olarak görmüyoruz. Kurbanlaştırılmamıza izin vermeyeceğiz. Saygı, haysiyet ve duygudaşlık ile davranılmayı bekleme hakkımızvar. [...] Biz tarihsel hak mücadelelerinden – medeni haklar, kadın, sakatlık, lezbiyen ve gey, ve insan hakları – doğduk ve bu mücadelelere ayrılmaz biçimde bağlıyız. Haklarımızın tanınmamasına izin vermeyeceğiz!" (Grover, 1987,[2] s. 27). Bu tür bildiriler AIDS ve HIV'le yaşayan insanların yaşamlarını patoloji söylemlerine değil, tam da ona zıt, medeni haklar ve toplumsal adalet söylemlerine eklemlemeye çalıştı.

*Queer* aktivizmi/kuramı AIDS'le her zaman merkezi bir biçimde ilgilenmedi; ancak akademisyenler ve aktivistler tarafından son 20 yılda biçimlendirilen AIDS'e ilişkin kültürel kuramın *queer* kuramını en iyi haliyle temsil ettiğini söyleyebilirim.[3] "*Queer* kuramı" bu noktada cinselliğin inşasını ve günümüzdeki değişken anlamlarını inceleyen farklı projeler dizisini tarifler. Dünyayı şimdi yaptığımız üzere heteroseksüel / homoseksüel ikiliğine bölmenin tarihsel ve olumsal olduğu öncülüne yaslanan bu kuram, iktidarın nasıl bu ikili karşıtlık çerçevesinde geçici olarak sabitlenip sürekli itirazla karşılaştığını dikkate alır, arzu ve kimliklerin böyle bir modele uyup uymadığını sorgular. Bu öncül *queer* kuramını Michel Foucault'nun

"cinselliğin kullanımı" (1978, ss. 75-131 [Türkçe çeviride "Cinsellik Tertibatı", 2003, ss. 61-98]) dediği şeyle her daim doğrudan ilgili kılacak gibi görünse de, aslında uygulayıcılarının dikkatlerini kimliğin farklı üretim ve yönetim biçimlerine yöneltmeleriyle beraber, *queer* kuramının kavramsal merkezi sürekli kaydı. Gerçekten de, Eve Kosofsky Sedgwick'in (1993) 1990'ların başlarında dediği gibi, "'*queer*' etrafındaki en heyecan verici işlerin birçoğu hiç de cinsiyet ve cinsellik başlıkları altında toplanamayacak eksenler üzerinden terimin kaplamını dışa doğru genişletiyor: ırkın, etnisitenin, postkolonyal milliyetin, bunlarla [cinsiyet ve cinsellik] *ve diğer* kimlik-kuran, kimlik-bozan söylemlerle kesişip durduğu yollardaki, gibi." (s. 9)

AIDS aktivistleri, tam da "kimlik kuran, kimlik bozan" söylemler salgının neredeyse her öğesi ile iç içe geçtiği için *queer* kuramının gelişme sürecinde en ön saflarda yer aldı. AIDS salgını, diğer birçok çağdaş krizin yaptığından fazla bir biçimde, sadece kimliğin akışkan ve çelişkili doğasını değil, "biz" ve "onlar" ayrımının tüm tezahürleriyle kurumsallaştığı yolları da göz önüne seriyor. Çağdaş iktidar sistemleri egemen kimlik kurgularını destekleyecek – ya da "bağışık kılacak" – ve böylece *queer*'lik, sapkınlık ya da patoloji ile yaftalanmamışların imtiyazını garantiye alacak şekilde yapılanmıştır. AIDS aktivistleri / kuramcıları bu süreçleri ifşa etmeye çalıştılar: Örneğin, AIDS *Coalition to Unleash Power*'in (ACT UP*) üyeleri New York kentindeki Trump Tower'ın önünde gösteri yaptıklarında vurgulamak istedikleri nokta, Trump'ın şehirde lüks içinde barındırılan varlığının (Trump'ın lüks dairelerini yapmak New York'taki inşaat şirketlerinin yararlandığı vergi kesintileri ile mümkün olmuştu) doğrudan başkalarının, sıklıkla da HIV/AIDS'li insanların sokaka yaşamasına dayandığıydı (makul kirayla ikamet sunabilecek

* ACT UP: *AIDS Coalition to Unleash Power*. 1987 yılında oyun yazarı ve AIDS aktivisti Larry Kramer ve arkadaşları tarafından kurulan, sivil itaatsizlik ve doğrudan eylem taktikleriyle bilinen örgüt. "1980'lerin sonu ve 90'ların başında AIDS salgınına yönelik siyasal ve toplumsal duyarsızlığa karşı protestonun en önemli taşıyıcısı" addedilir (Craig Rimmerman, "ACT UP.", Raymond A. Smith (der.) *Encyclopedia of AIDS* içinde, sayfa 38.) (ç.n)

daireler belediye tarafından depo yapılıyordu; bakımevleri ve AIDS hizmetleri için fonlar ise ya yadsınıyor ya da sürekli erteleniyordu) (Crimp & Rolston, 1990, ss. 122-129). Bazıları bu özel *queer*/AIDS aktivizmi tarzının en parlak günlerinin geride kaldığını iddia edebilir, ancak beklenmedik ve üretken mekânlarda bu aktivizm sıklıkla yeniden ortaya çıkıyor.[4]

AIDS kuramı ve *queer* kuramı, ve *queer* kuramı olarak AIDS kuramı gelişirken, sakat hakları hareketi ve artık sakatlık çalışmaları olarak bilinen akademik alan da benzer içgörülerle harekete geçti. Sakat aktivistler ve kuramcılar, örneğin, sakatlığın basitçe bir "eksiklik" durumu, acınacak veya "aşılacak" bir kayıp değil, bir azınlık kimliği olarak anlaşılması gerektiğini iddia ettiler. Bu azınlık kimliği sağlam-bedenli baskının ortak deneyimiyle kurulmuştu – hareket sakatlıkları olan insanları bilişsel sakatlıkları olan insanlarla ya da sağır veya körlerle "doğaları gereği" bağlayan hiçbir şey olmamasına rağmen, bu tür deneyimler üzerinden ve sağlam-bedenli hegemonyaya karşı, ortak bir sakatlık kimliği öne sürüldü. Ancak bu azınlık kimliği biçimlendirilirken, kuramcılar/aktivistler aynı zamanda iki geçirimsiz kategoriden (sağlam-bedenli ve sakat) oluşan ayrımın da ideolojik olduğunu, gerçekliği doğru tariflemekten çok, belirli bir iktidar sistemini muhafaza etmeye yaradığını iddia ettiler; aslında her birimizin farklı tür bedenlerde yaşadığımızı ve bir dizi farklı bedensel deneyime sahip olduğumuzu vurguladılar. Sakatlık çalışmaları bu yanlış ikili ayrımı besleyen, sağlam-bedene dair kalıp yargıları, metafor ve ideolojileri eleştirmekle kalmadı sadece, aynı zamanda "normallik" düşüncesinin geniş çaplı bir sorgulamasına girişti. Aktivistler ve kuramcılar tıbbi sakatlık modelini eleştirdiler ve sakat insanların bilginin salt edilgen nesneleri değil, özneleri olarak kavranmasını talep ettiler. Hem sakat hakları hareketi, hem de sakatlık çalışmaları, çağdaş kültürlerin sakat-olmayan (ve uysal) beden ve kimlikleri imtiyazlı kılan modeller (sağlamlık, üretkenlik, verimlilik, esneklik) üzerinden nasıl işlediğini kapsamlı bir biçimde yeniden-kavramsallaştırmaya çalıştı. Sağlam bedene dair düşüncelerin çağdaş toplumun temeline doğrudan ya da figüratif biçimde nüfuz ettiği yolların tespiti, köşe taşı niteliğindeki Amerikan Engelliler

Yasası'nın [bundan sonra ADA] 1990'da yürürlüğe girmesinde yardımcı oldu; bununla beraber yürütülen, bir dizi beden-gerçekliğinin [*corporealities*] yeniden-değerlendirilmesi pratiği ise, alternatif sakatlık kimliklerinin ve kültürlerinin geliştirilmesiyle ilgilenen canlı aktivist ve entelektüel toplulukları şimdi de besliyor.[5]

Sakatlık çalışmalarının sağlam-bedenli bir toplumun sakatlıkları olan insanlara dayattığı sınırlamaları açıkça eleştirdiği, *queer* kuramının ve eylemliliğinin de hetero– / homo– ikiliğinin sınırlarını (*queer*'liğin açtığı belki de *sınırsız* olanaklara dikkat çekerek) açıkça zorladığı düşünüldüğünde, bu giriş yazısında "*queer*/sakat bedenin sınırları" ile ilgilenmem sorunlu görünebilir. Hatta, aslında gayet rahatça, sakatlık çalışmalarını sağlam bedenin sınırlarını ifşa eden bir alan olarak, *queer* kuramını da düz(-cinsel) [*straight*] bedenin sınırlarını ifşa eden bir alan olarak tanımlayabiliriz.

Ancak, "*queer*/sakat bedenin sınırlarını" zikrederek David T. Mitchell ve Sharon L. Snyder'in (2000) "yöntembilimsel uzaklaştırma" dediği şeye dikkat çekmek istiyorum. Mitchell ve Snyder'ın yazdığı gibi,

> Feminizm, ırk ve cinsellik çalışmaları kimliklerini güçsüzleştirici fiziksel ve bilişsel çağrışımlardan yalıtmaya çalışırken, kaçınılmaz olarak, kendisinden kaçıp kurtulunması gereken 'gerçek' sınır konumuna sakatlığı yerleştirdiler. Bu yöntembilimsel uzaklaştırma, zorunluydu; çünkü kimlik çalışmaları, (hayali ya da gerçek) maddi farklılıklarla temellendirilen kültürel kanıları yeniden-anlamlandırıyordu. [...] [B]iyolojik aşağılığın sapmanın söylemsel iktidarın bir inşası olarak ifşa edilmesi gerekiyordu. Cinsiyetle alakalı, ırksal veya cinsel farkların metinsellikleri anlatıldığında, önceden karalanan kimlikler "kurtarılmış" ve üzerilerine yansıtılan "gerçek" fiziksel/zihinsel sapkınlıkla aralarına mesafe [yöntembilimsel "uzaklaştırma" anlamında, ç.n.] konulmuş oluyordu (s. 2-3).

Başka bir ifadeyle, pratikte, marjinalleştirilmiş toplulukların üyeleri egemen kültürün yaftasına direnmek için kendilerine kıyas-

la daha da marjinalleştirilmiş bir grup tanımlamaya varıyorlar: gey erkekler ve lezbiyenler eşcinselliğin "gerçekte" zihinsel bir rahatsızlık olmadığını vurguluyor, feministler kadın bedenlerinin "gerçekte" biyolojik olarak aşağı olmadığını vurguluyor, vb. Mitchell ve Snyder'in açıkladıkları üzere, böylece her durumda bir tür sakatlık "gerçek" sapma olarak tanımlanmış oluyor. Ancak onlar bu içgörüyü, yöntembilimsel uzaklaştırmanın sakat topluluğu *içinde de* gerçekleştiğini öne sürerek karmaşıklaştırıyorlar – bunun gözlemlenebildiği en açık örnek, fiziksel sakatlıkları olan insanların kendilerini bilişsel sakatlığı olanlardan uzaklaştırması. Bense, Mitchell ve Snyder'in karmaşıklaştırmasını daha da genişletmeyi tercih ediyorum – yöntembilimsel uzaklaştırma süreçlerinde *queer*'lik ya da "sapıklığın" da "gerçek" sapma olarak işlediğini öne sürerek. Fiziksel ya da zihinsel sakatlıkları nedeniyle biraz *queer* gibi algılanan insanlar da, (düz-cinsel olmayanlarda vücut bulan) "gerçek" *queer*'lik ya da sapkınlıkla aralarına mesafe koyarak söz konusu farkın metinsel olarak üretildiğini ispatlamayı deneyebilirler.

Mitchell ve Synder'in incelediği süreçler, AIDS söz konusu olduğunda gerçekten de iki yönden de çarpıcı görünüyor. AIDS'le *yaşamak* vurgusu zaman zaman HIV-negatif, AIDS-fobik düşüncelere direnişten çok, kimin sözde daha aşağı, rezil [*abject*] ya da daha hasta olduğunu –yani, "gerçekten" sakat olanları– tespit etmekle ilgili oldu. Diğer yandan, Ulusal AIDS'li Kişiler Derneği'nin AIDS aktivizmi hareketinin sakat hakları mücadelesiyle "ayrılmaz biçimde bağlı" olduğunu deklare etmesine rağmen ve ADA'nın geçmesinde AIDS aktivistlerinin merkezi önemdeki rolüne rağmen, farklı sakatlıkları olan insanlar salgın sürecinde kendilerini AIDS'li insanların meselelerinden uzaklaştırabildiler.[6]

Bu makaleyi besleyen temel öncül, sakatlık çalışmalarının ve sakat hakları hareketinin bu tür eleştirel içgörüleriyle *queer* aktivizmi ve AIDS'e ilişkin kültürel kuramın karşılıklı olarak birbirlerine dahil edilmesi gerektiği. Farklı bir ifadeyle, öne süreceğim ana tez, halihazırda örtük bir biçimde var olan dayanışmanın neden belirginleştirilmesi gerektiğine eğiliyor. Bu makale eleştirel yatırımlar için

çağrıda bulunuyor: AIDS'le ilgilenen kültürel işçiler açısından sakatlık çalışmalarına bir yatırım, sakatlık aktivistleri açısından AIDS ve *queer* kuramına bir yatırım. Dolayısıyla başlığım "Eleştirel Yatırımlar," bireysel getirilere odaklanan ilginin kolektif çıkarların üzerini örttüğü kapitalist ekonomik yatırımlara basit bir göndermede bulunmak niyetinde değil. Benim bu makalede savunduğum eleştirel yatırımlar *invest*'in Latince'deki kökenine – giydirmek, çevrelemek – geri giderek, bir *queer*/sakat kolektiviteye odaklanmayı, AIDS kuramcılarının çevresini daha geniş bir sakatlık topluluğuyla kaplamayı (ve tersi) içeriyor. İlerideki sayfalarda açıklığa kavuşacağı gibi, aslında, HIV/AIDS'li insanlara da sakatlara da yarar sağlamamış bu ekonomik sistemin bireyselci terimlerine göre yapılan yatırımlar karşısında eleştirel bir tutum alıyorum*; bunların yerine, yapmaya çalıştığım şey *queer*/sakat bedenlerin sınırlarının ötesine geçen eleştirel pratikleri kuramlaştırmak – yani, sistemsel eleştiriyi ve ittifak-kurmayı ilerletmek adına yöntembilimsel uzaklaştırmayı reddeden eleştirel pratikleri.[7]

## Sakatlık, AIDS ve Super Bowl** 2000

Amerikan futboluna ne AIDS ne de sakatlık aktivistleri/kuramcıları pek ilgi gösterdi; bu nedenle Super Bowl sakat-*queer* ittifakları örmeye başlamak için beklenmedik bir yer gibi görünebilir. Gerçekten de, belirli bir bakış açısından Super Bowl (diğer birçok spor etkinliği gibi) bir sağlam-bedenli performansı şöleni olarak anlaşılabilir. Ancak farklı bir açıdan bakınca, her daim var olan ağır yaralanma olasılığı nedeniyle, sağlam-bedenli kimliğinin mutlak olumsallığının aşikarlaştığı bir yer de. Spor etkinliklerindeki performanslarda sakatlık bir tehdit olarak sürekli dolaşımda, son kertede her zaman sağlamlığa tabi kılınsa da: Bir sakatlanma olduğunda oyun bir süreliğine durur, ancak anlatı hiçbir zaman sakatlıkla özdeşleştirilen bir

* Burada Judith Butler'ın "Critically Queer" başlıklı yazısına atıf vardır (Bkz. 7. sonnot). Söz konusu yazı, bu kitapta "Kritik Queer" başlığı ile yer almıştır. (e.n.)

** Amerikan Futbolu Ulusal Ligi Şampiyonluk Maçı. (ç.n.)

perspektif kazanmaz. Ciddi kaygıların söze döküldüğü durumlarda bile, üretim mekânının hastaneye veya, daha tercih edilir bir örnek verirsek, yeni sakatlık edinmiş kişinin gelecekte içinden geçebileceği farklı mekânlara taşınması düşünülemez bir şeydir. Kişinin kariyerini o andan itibaren takip etmezsiniz artık; genelde, artık bir kariyere sahip olmadığı varsayılır.

Sağlamlık ve sakatlık bağlamında gerçekleşen tahakküm ve tabiiyet oyunu bizatihi Super Bowl ekseninde de ne kadar büyüleyici (ve rahatsız edici) olsa da, Ocak 2000'deki izleyicinin önemli bir bölümü gibi, ben de maç arası gösterilen reklamlarla daha fazla ilgiliyim. Bilhassa ilgimi çeken, aslında oyunun kendi ekseninde de bir şekilde sürekli dolaşan sağlamlık/ sakatlık krizinin, nasıl olup da bu yıl reklamlarda daha açık bir biçimde dolaşıma girdiği. 2000 yılındaki maçta gösterilen reklamlardan özellikle biri daha önce görülmemiş bir medya ilgisine mazhar oldu: Nuveen Yatırım Şirketi'nin 4 milyon dolarlık reklamı. Reklamda gösterilen olaylar, kesin bir tarih verilmese de, 2006 yılından sonraki bir zamanda gerçekleşiyor. Bir konuşmacı, AIDS söz konusu olduğunda 2004 yılından itibaren "rüzgarın bizden yana döndüğünü" ve iki yıl sonra da kanserle savaşta büyük aşamalar kaydedildiğini duyuruyor. Sunucu büyük bir salonda dinleyici karşısında konuşuyor, ancak reklamdaki New York görüntüleri, radyo ve televizyonda da dinlendiğinin işareti. New York kentinde gökyüzü biraz değişik görünüyor, yine de tanınır halde, ve Christopher Reeve – ki reklamda başrolü oynuyor – 90'ların sonunda olduğu yaştaymış gibi. Yani, Nuveen reklamı yakın gelecekte geçiyor. Konferans salonundaki seyirci "omurilik yaralanmalarında kaydedilen çığır açıcı bir gelişmeyi" kutlamak için bir araya gelmiş görünüyor; Reeve buna katkı sunmuş bilim insanları ve araştırmacılara ödüllerini verecek "çok özel konuklardan" biri. Müzik yükselirken, Reeve sandalyeden kalkıyor, ardından yavaşça podyuma doğru yürüyor ve orada kendisi gibi "tedavi edildiğini" varsaydığımız diğer kişilerle beraber ayakta duruyor. Alkışlar eşliğinde, konferans dinleyicisi Reeve'i artık ayakta alkışlamaya başlarken, başka bir erkek sesi Nuveen reklamı izleyicisine doğrudan hitap ediyor: "Gelecekte birçok büyüleyici şey gerçekleşecek.

Peki sizin gerçekleştirebileceğiniz büyüleyici şeyler ne?" Konferans salonunda olup biteni televizyondan izleyen bir baba oğlunu kollarının altına alıyor ve reklam kararan ekranda beliren şu ibareyle sonlanıyor: "İyi yatırımlar yapın. İz bırakın. Nuveen Yatırımları."

Sakatlığın popüler kültürde temsili ana akım kulislerde Super Bowl 2000'i izleyen günlerde olduğu kadar tartışılmamıştı hiç. Reklamdan sonraki ana akım yayınlarda, Christopher Reeve "Süpermen" olarak tasvir ediliyordu. Sakatlık medyasında ise, ironik göndermeler dışında Reeve pek de "Süpermen" gibi tasvir edilmedi – örneğin, sakat aktivistlerin tartışmaya müdahil olan, "görüş – karşıt görüş" şeklindeki makaleleri, göğsünde ünlü S yerine soru işareti olan bir Süpermen sembolü temsiline yer veriyordu. Ana akımdaki ironi yoksunluğuna rağmen Nuveen reklamı sonrası bazı gerçekçi argümanların da ana akımda *dillendirilmiş olduğu* doğrudur.[8] Örneğin, *Today Show*'da Berkeley'deki Bağımsız Yaşam Merkezi'nden Jan Garrett, reklam için harcanan 4 milyon doların, örgütünün hiç şüphesiz işine yarabileceğini söylüyordu; hatta sınırlı da olsa sakat hakları hareketinin ve sakatlık çalışmalarının birkaç temel ilkesi de ana akım medya mekânında yer buldu. Sorunun bireyler değil, sakatlığı içermeyi reddeden sağlam-bedenli bir toplum olduğu; birçok farklı bedenleşme biçiminin bulunduğu ve sakatlığın tıbbi/patolojik bir kimlikten ziyade bir azınlık kimliği olduğu; ve sakatlığı olan insanların bazılarının hiç de "tedavi" beklemediği, hatta, kimilerinin "tedavi" olmak *istemedikleri* gibi argümanlar öne sürüldü – tabii, ana akımda tartışmanın nihayetinde öne çıkarılan argümanları bunlar olmasa da.

Bu tür eleştirel düşünceler "tartışmanın" hakim kurgusunun gölgesi altında kaldı: sakatlığı olan insanlar ya reklama "kanmışlar" gibi (haber bültenleri omurilik felçli insanlar için kurulan örgütlerin telefonlarının Reeve'in "tedavisi" üstüne bilgi almak isteyenler tarafından telefon yağmuruna tutulduğunu bildiriyordu) ya da "ümitlerini" yitirmiş ve bu yüzden Reeve "gerçekle" yüzleşmekten kaçındığı için ona kızıyorlarmış gibi temsil edildiler. Temsili yapılan "tedaviye" yönelik "ümit" ya da "ümitsizlik" ana akım medya

haberlerinde en rahat yer bulan iki konum oldu; Reeve'in *Today Show*'da okunan resmi bir açıklamasının varıp varacağı yer de sadece bu iki seçeneği garantiye almaktı:

> Nuveen Super Bowl reklamına katılmamın nedeni araştırmaların kayda değer bir hızla ilerlemesi. Bilim insanları bana sürekli tedaviye doğru ilerlemeyi yavaşlatan şeyin sırf fon yetersizliği olduğunu söylüyor. Ancak hepsi de omurilik felcinin tedavisinin gözle görülür gelecekte sağlanabileceğinde hemfikir. *Bilimsel araştırmanın gerçekleştirebileceği mucizelere dair olumlu imgeler yaratmamızın vakti geldi*. Amerikalılar böyle bir ümide sahip olmayı çok istiyor. Olumsuz yaklaşmak ya da ümitleri kırmak (karşısında zafer kazanmamız gereken şey AIDS, meme kanseri veya omurilik felci olsun) hiçbir zaman hastalık tedavi etmedi. Ümidim bu reklamdaki hikâyenin gücünün insanları canlandırması. Bu reklam, gerçekten ne olabileceğine dair bir öngörü.

Reeve ayrıca reklam sponsorunun Nuveen olmasını uygun bulmuştu, zira –*Good Morning, America* röportajında Diane Sawyer'e söylediği gibi– "ihtiyacımız olan şey, daha akılcı, daha düşünceli yatırımlar."

Reeve, "bilimsel araştırmanın gerçekleştirebileceği mucizelere dair olumlu imgelere" yönelik ihtiyaç argümanında mucizeleri saldırı altında gibi sunuyor. Başka bir yerde "eleştirel sakat" olarak adlandırdığım yaklaşım ise, bunun aksine, bu tür bilimsel mucize kurgularının tam da sakatlık etrafında dolaşımda olan *hakim* ideolojik mesaj olduğuna hemen işaret ederdi (McRuer, 2002). John Nguyer Erni (1994) popüler imgelemin AIDS'i anlamlandırmasına yarayan iki fantezi tespit ediyor; bu fantezilerin sakatlığın anlaşıldığı fantezilerle aynı olması sakat hakları hareketi veya sakatlık araştırmacıları için şaşırtıcı değil: maraz [*morbidity*] fantezisi, ve denetim ve bastırma fantezisi. Erni'ye göre denetim/bastırma fantezisinin yapısı, tıp biliminin AIDS'le savaşında, bir aşırı-rasyonellik paradigmasına yaslanan tedavi gücünün devasalığını ilan ediyor (s. 53); maraz fantezisi ise AIDS'li insanları basitçe halihazırda ölü addediyor (ya da daha kötüsü, içten içe ölü olmalarını diliyor). Reeve tartışmasın-

da da benzer bir yapılanma işler halde; ve en iç karartıcı olan şey de, bu iki fantezi yapısının hakikat etkileri olarak, halihazırda çoktan alındıkları için gönderilmelerine aslında pek gerek dahi olmayan mesajlar olarak, bu kadar sorunsuz biçimde işlemesi; eleştirel sakat perspektiflerin dahi şu iki sınırlı olasılıktan birine indirgenmesi: ya "mucizelerden konuşacaksınız" ya da bir tür ölümü-*andıran* teslimiyet içinde "hayatınızın geri kalanını bir tekerlekli sandalyede geçirmeyi kabullenmişsinizdir." Diane Sawyer ile röportajında Christopher Reeve beyan ediyor: "Aslında en büyük sorun sandalyede çok uzun süre kalmış insanlar; çünkü hayatlarına devam etmeleri için psikolojik olarak '[t]amam, hayatımın geri kalanını sandalyede geçireceğim,' gibi bir kabulde bulunmaları gerekti." Sakat hakları hareketi ise "en büyük sorunun" hiç şüphesiz belirli bedenleri imtiyazlı kılıp diğerlerine erişimi yadsıyacak biçimde yapılanmış sağlam-bedenli bir toplum olduğunu vurgulardı; "sandalyede çok uzun süre kalmış" bireylerin kendilerinin "en büyük sorun" olduğunu *hiçbir koşulda* söylemezdi. Ne var ki, ya tedavi ya tasfiye gibi ideolojik bir seçeneğe saplanmış sağlam-bedenli bir medya kültüründe bu tür vurgular kayboluyor.

Birçok kültür eleştirmeninin işaret ettiği gibi, *queer* kimliklerin ve kamusal alanların saldırı altında olduğu bir zamandayız.[9] Reeve tartışmasında örneklendiği gibi, sakatlığa dair perspektiflerin, sakatlık kimliklerinin ve sakat toplulukların yasaklanmasını, *queer* kültürlerin ve kamusal alanların yasaklanmasıyla bağlantılandırmak mümkünse de, bu eleştirmenlerin hiçbiri özel olarak sakatlığa dair bir perspektifi söze dökmüş değil. Ayrıca, *queer*'liği bastıran ekonomik ve kültürel güçlere direnmek adına kolektif olarak biçimlendirilen eleştirel *queer*'lik, aktivist ve araştırmacıların sağlam-bedenli ideolojilere karşı geliştirdiği eleştirel sakatlık perspektifleriyle kayda değer ölçüde benzeşiyor.

*Queer*'liğin denetimi ve bastırılması son 10 yılda birçok biçim aldı. Özelleştirme, New York'ta ve diğer kentsel mekânlarda *queer* kimliklerin üretildiği ve beslendiği birçok kamusal alanı yok eden kalkınma politikalarını teşvik etti (New York Belediye Başkanı

Rudolph Giuliani'nin desteklediği ve uyguladığı politikalar gibi). Gey haklarının baskın örgütü İnsan Hakları Kampanyası [*Human Rights Campaign* (HRC)][10] özelleştirme ve normalleştirme politikalarının takipçisi oldu: Örneğin, 2000 Nisan'ında Washington'da yapılan Lezbiyen, Gey, Biseksüel ve Trans Hakları için Milenyum Yürüyüşü'nde, ki bu gösteri evlenme hakkı gibi "ailevi" meselelere odaklanmıştı, HRC "kamusal" bir sokak festivali için Pennsylvania caddesini bir dizi blok boyunca çitle çevirdi (bir arkadaşımın sonradan dediği gibi, HRC'nin davranışı "dolaptan çıkıp* tayin edilmiş sokak-benzeri bölgelere kapanmak" diye özetlenebilir). Bu sokak festivali için istenen 5 dolarlık katılım ücreti, şirket logolarıyla dolu girişteki ilana bakılırsa "gelecek için" ayrılmıştı. Bu arada, Bruca Bawer (1993, 1996) veya Andrew Sullivan (1995) gibi yüksek derecede görünürlüğe ve yüksek ücretlere sahip yeni-muhafazakar yazarlar *Virtually Normal, A Place at the Table* ve *Beyond Queer* gibi kitaplarda "normallik" savunuculuğunu üstlenip *queer*'liği yaftaladılar. Bu kadar düşmanca koşullar altında, *queer*'lerin Giuliani, HRC, Bawer, Sullivan ve müttefiklerine karşı-saldırıya geçmeleri hem zorunluydu, hem de zor olmadı.

Ancak, (benim bu makalede açıkça yaptığım üzere) Reeve'in niyetlerini sorgulamak, Bawer ve Sullivan'a saldırmaktan farklı; bunun nedeni (hiç şüphesiz) Reeve'in acımamızı daha çok hak etmesi değil, bir dizi topluluk için karmaşık biçimlerde işlev görmesi: O, dünyada sakatlıkları olan en ünlü kişi ve bu haliyle sakatlık üstüne inanılmaz ölçüde dikkat çekti – örneğin, sigorta harcamalarını yükseltecek ve hizmetleri genişletecek vergiler için lobicilik yaptı. Reeve'e basitçe saldırmak bu karmaşık ve çelişkili konumun üstünü örtüyor. Ancak, Reeve'in aldığı konumları *queer*'liği şu an tehdit eden yeni-muhafazakar söylemlere bağlamak istiyorum; zira bu ko-

* Burada Türkçede kolay anlaşılmayan bir söz oyunu var. Dolaptan çıkmak olarak çevrilen ifade ("out of the closet") aslında kişinin eşcinsel/biseksüel veya trans kimliğini açık etmesi, saklanmaması anlamına geliyor. Burada biraz da eleştirel bir şekilde işaret edilen, kendini açık eden (dolaptan çıkan) kişilerin, tekrar belirli/tayin edilmiş bölgelere bir anlamda hapsedilmesi. (ç.n.)

numlar bir normallik talebinden sermayeleniyor (hem mecazi hem düz anlamıyla), ve bu talep, son kertede birçok bedenleşme biçimi ve arzuya karşı, öyleyse, bu bedenleşme biçimleri ve arzular etrafında biçimlendirilmiş *queer*/sakat kimliklerine karşı işliyor. Kısaca, Reeve'in yaptığı yatırımları, bu tür yatırımların dışladığı eleştirel perspektifler ve ittifaklar nedeniyle eleştirmek istiyorum. Hatta aslında bu noktada biraz nostaljiye kapıldığımı da itiraf etmeliyim: Önceki yüzyılın başında dünyada sakatlıkları olan en ünlü kişi, –bir "[engelleri] aşma" anlatısına dahil edilmiş olsa bile– sakatlığın işçileri ve iktidardan yoksun olanları orantısız biçimde etkilediğini anlamış bir sosyalistti; Helen Keller, örneğin körlük ve sağırlığın sıklıkla iş kazalarından kaynaklandığını biliyordu.[11] Bu yüzyılın başında ise, dünyada sakatlıkları olan en ünlü kişi kendi imgesinin Nuveen Yatırım Şirketi'nin reklamlarında kullanılmasına izin veriyor! Alın size ilerleme! Fakat, bazı açılardan, vurgulamak istediğim şey tam da bu – sadece bilime bağlanan, kültürden bağımsız farz edilen, sağlam-bedenli ilerleme nosyonları hem bilimsel araştırmayı, hem normallik talebini, hem de sakatlığı olan birçok insanın somut deneyimlerini yönlendiren ekonomik güçleri mistifiye ediyor. Sonuçta, bu tür sınırlı "ilerleme" nosyonları sakatlığı olan insanların baskı altındaki diğer azınlıklarla ittifak kurduğu, kamusal alana erişim ve kamusal alanın genişletilmesini talep ettiği yolları tanımayı güçleştiriyor.[12]

Sullivan ve Bawer'e dair hislerim daha farklı olsa da, burada Reeve'e dair meselem ona kişisel olarak saldırmaktan çok, sağlam-bedene dair yinelediği söylemlerin sakat hakları hareketi tarafından ve/ya içinde biçimlendirilen perspektifleri nasıl görünmez kıldığına, onları farklı bir senaryoyla nasıl yeniden yazdığına işaret etmek. Bunun ötesinde, AIDS'in sakatlık üzerinden, sakatlığın AIDS üzerinden anlamlandırılmasına geri dönersek, Nuveen reklamında çeşitli sakatlıkların nasıl beraber (ve, iddia edeceğim üzere, son kertede birbirlerine karşı) kullanıldığını not etmek önemli. Nuveen reklamı, omurilik felcinde yaptığı gibi, AIDS hakkında neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini bütünüyle *yönetiyor*. İzleyiciler reklamda "bilim" ve mucizevi "ilerleme" adına bir dizi "başarı" işitiyor: AIDS,

kanser, ve sonra tabii ki muzaffer bir edayla sunulan omurilik felci tedavileri (ki bu başarıları *işittiğimizi* de vurgulamak isterim; zira reklam altyazı seçeneği olmayan toplam 30 civarındaki Super Bowl reklamından biri – harcadıkları 4 milyon doların ardından 200 dolar da buna ayırmaya bütçeleri yetmez diye düşündüler herhalde). Duyurulan bir dizi başarıdan tutun, Reeve imgesinin sunduğu zirveye, *ve* ardından yapılan tartışmalara dek reklam, AIDS hakkındaki genelgeçer (ve oldukça sorunlu) nosyonları pekiştirip duruyor. AIDS ve kanser, hakim imgelemde tedavi anlatısına bu kadar *kolayca* sokulabildiği içindir ki Nuveen bunların ardından kolayca omurilik felcine kayabiliyor. Bir kez bu noktaya varıldı mı, AIDS'e ve kansere ilişkin tedavi söylemine içkin sorunları da; AIDS ve kanserin etkilerini deneyimleyen insanlarla, daha geniş anlamda sakatlıkları olan kişiler arasında kurulacak bir ortaklığın olanağını ve zorunluluğunu da konuşma imkânı pratik olarak bloke edilmiş oluyor (bilim her şeyi denetim altına alabiliyorsa, ne ortaklığa ihtiyaç var, ne de daha erişilebilir bir kamusal alana). Omurilik felcinin "tedavisine" odaklanmak AIDS üzerine düşünmenin tek yolunun "tedavi" olduğu anlayışını bütünüyle sabitliyor ve 20 yıldır süren, aktivistlerin kırmak için hâlâ mücadele verdikleri konuşma ambargosunu destekliyor – HIV-pozitif veya HIV-negatif, sakat ya da sağlam, herkesin salgından ve onu besleyen iktidar sistemlerinden etkilendiğine; AIDS'li insanların sadece tedavi haberinin yolunu gözleyen edilgen kişiler olmadıklarına; ve (yine, HIV-pozitif veya HIV-negatif) bireyler ve toplulukların uyguladığı cinsel pratiklerin ve ilaç kullanma pratiklerinin çeşitliliğine yönelik konuşmalara konulan ambargo.

*Queer* kültürel kuramı bizi HIV/AIDS temsiline ilişkin bu noktaları vurgulayacak aktivistler ve kuramcılar olarak konumlandırdı; ancak bizi henüz sakatlığa ilişkin kültürel kuramla gerekli bağlantıları kuracağımız bir şekilde konumlandırmış değil; ana argümanımın bir sakatlık perspektifini AIDS üzerine düşünme faaliyetimize adını da koyarak dahil etmek gerekliliği olmasının nedeni bu. Erni'ye göre (1994: xi), AIDS'i aynı anda "tedavi edilebilir ve tedavi edilemez" addeden çelişkili kavrayış onun, ancak ya yok etme ya da bilimsel mucize mantığıyla kavramsallaştırılan diğer sakatlık-

larla aynı arenada işlev görmesini mümkün kılıyor (ve, eklemeye değer: Bu mantığın küresel salgının ana akım medyadaki birçok güncel temsilini yapılandırdığını iddia edebiliriz – bir yanda Batı'daki "mucize" ilaçlar [tedavi/ bastırma fantezisi] diğer yanda Afrika haberlerindeki "bir kıtanın ölümü" senaryolarında madalyonun öbür yüzü [maraz fantezisi]). Bir *queer*/sakat perspektifi, AIDS'in kültürel yönetiminin sakatlığın kültürel yönetimiyle nasıl tamamen örtüştüğünü görmemize yardım eder. Böyle bir perspektif tanınmadığında [ise], ideolojik sakatlık kavrayışlarını sağlama almak için ideolojik AIDS kavrayışlarını işe koşmak (ve/ya tersi) kolaylaşır.

## *Queer*'liği/Sakatlığı Yönetmek: *Karanlık Basarken*

Kültürel yönetime vurgu yaparak, AIDS ve sakatlığın tedavi ve tasfiyeden müteşekkil iki kutup etrafındaki benzer dolaşımları nedeniyle birbirine bağlandığını ileri sürmüyorum sadece; sakatlığı olan insanların ve AIDS'le yaşayan insanların sağlam-bedenli, heteroseksüel kimlik ve bakış açılarını güvenceye almak çabasındaki bir kültür tarafından *kullanıldığını* (ve hatta "hoş görüldüğünü") da iddia ediyorum. Bu yönetim, sakatların veya *queer*'lerin ürettiği metinlerden bazıları da dahil olmak üzere, birçok kültürel metinde açık. Örneğin HBO 1997'de Christopher Reeve'in yönettiği *Karanlık Basarken* [*In the Gloaming*] adlı bir film yayımladı. Filmi kuşatan doğaüstü haleye rağmen, *Karanlık Basarken* temelde ölmek için "yuvaya dönen" ana karakter Danny'nin (Robert Sean Leonard) hikâyesi. Maraz fantezisine sıkıca çakılı haldeki Danny, bu halde dahi ardında bırakacağı heteroseksüel, sağlam-bedenli aileyi desteklemek için hâlâ *kullanılabiliyor*.[13]

Danny bu işlevini en bariz biçimde *Karanlık Basarken*'in kapanış sahnelerinden birinde yerine getiriyor. Nuveen Yatırımları reklamında AIDS'in ve sakatlığın devreye sokulma biçimleri üstüne gözlemlerimi makalenin bu son bölümünde genişletmek adına söz konusu sahneyi uzun uzadıya inceleyeceğim. Temsilin biri (*Karanlık Basarken*) ölüme, diğeri (Nuveen Yatırımları) ise yaşama odakla-

nıyor gibi görünse de, ikisinin hizmet ettiği ideolojik işlevler dikkat çekecek biçimde benzer. Hatta aslında *Karanlık Basarken*'de *de* filmin zirve sahnesinin bitiminde çıkan ibarenin "İyi yatırımlar yapın. İz bırakın" olması gerektiği iddia edilebilir. Evet, bu sefer izleyiciye gelecekte "büyüleyici" şeylerin olacağını bildiren bir dış ses yok; ama sağlam-bedenli bir gelecek yine sakat bedenin yok edilmesiyle güvenceye alınıyor. Ancak *Karanlık Basarken,* sağlam-bedenli gelecek düşünün *queer*'siz bir dünyaya yönelik heteroseksist fanteziyle her zaman iç içe geçtiğine daha açık bir biçimde işaret ediyor.

Zirve sahnesinde, Danny ve annesi Janet (Glenn Close) ailenin New England'daki kocaman kır evinin dışında oturmaktalar. Janet ve kocası Martin (David Strathairn) arasındaki ilişki düşmanca değilse de, kuşkusuz, soğuktur. Danny'nin evli ve bir çocuklu kız kardeşi Anne (Bridget Fonda) da ebeveyniyle bir miktar mesafeli tasvir edilmiştir. Danny final sahnesinde çekirdek ailedeki bu çatlakların aşılmasının temelini atar. Ancak sakatlık ve *queer*'lik film boyunca bu çatlakların sorumlusu olarak konumlandırıldıkları için, onları bedenleştiren karakter hem evcilleştirilip, hem de, paradoksal biçimde, aynı zamanda ev hayatına içkin krizleri hafifletmekte kullanıldıktan sonra, ikisinin de anlatıdan tasfiye edilmeleri gerekir.[14]

Sahne, filmin çoğunda arka planda çalan yumuşak Gal müziği ile açılıyor. Bu sahne de alacakaranlıkta çekilmiş – hem yılın sonundayız (Kasım), hem de günün. Gün batımının yumuşak pembe ve mavi renkleriyle alacakaranlık, birçok yönden filmin düz anlamda da (zira önemli sahneler alacakaranlıkta geçiyor) sembolik olarak da (zira filmin adı İskoçça bir sözcük olan *gloaming*'e atıfta bulunuyor – Janet'in gizem ve hasretin zamanı addettiği, gün ve gece arasındaki zaman) arka fonunu oluşturuyor. Gal müziği yavaş yavaş sonlanırken, Danny ve Janet'in kahkahâları işitilir oluyor ve kamera aile yuvasının arkasındaki gölcüğü ve günbatımının pembesini görüntülemeyi bırakıp anne ve oğlun yakın çekimine geçiyor:

*DANNY*: Büyüdüğünde ne olmak istiyordun?

*JANET*: E, ben mükemmel bir eş ve anne olmak üzere yetiştirildim.

*DANNY*: Hmm, ama, hani hayallerinde ne oluyordun?

*JANET*: Mükemmel bir eş ve anne.

Janet'in son sözlerine, bu sözlerin önemini vurgulayan hüzün ve hasret dolu bir bakış eşlik ediyor.

Ama söylediği üstüne ikisi beraber gülüyorlar. Sanki bir anlığına ailenin özellikle kadın için geçerli olan ideolojik talepleri, gülünç kılınıyor. Bu tür taleplerin böyle bir açıklıkla söze dökülmesi sık rastlanır bir şey değil; Danny ve Janet'in kahkahasının nedeni belki de böyle bir açık dillendirmenin yarattığı anlık nevrotik rahatsızlık. Kahkahanın nedeni ne olursa olsun, mükemmel eş ve anne rolünde diyalog düzeyinde gerçekleşen bu sönme [*deflation*] onun işlevsel düzeyde yeniden devreye sokulmasını önlemiyor. Hatta bu kısmi sönme aslında *Karanlık Basarken'in* konusunun tam da hegemonik evlilik ve aile kavrayışlarının yeniden devreye sokulması olduğunu mistifiye ediyor.

Gülmek, Danny'nin canını acıtıyor, nefes almakta zorlanmaya başlıyor. Bir anda sakatlık aksesuarları görünür kılınıyor. Danny'in oturduğu tekerlekli sandalye (bu ana dek neyin üzerinde oturduğu belli değildi) artık daha seçilir ve Janet Danny'nin yüzüne takmak için bir oksijen maskesi getiriyor: "Tamam, getirdim, işte burada, işte." Sahne'deki geçişler üstbelirlenmiş [*overdetermined*] iki anlatıyla oynuyor – anne olarak Janet (ve genelleştirirsek, bakan/büyüten olarak anne) ve aciz [biri] olarak sakat/Danny. Bu iki üstbelirlenmiş anlatı performe edilen kültürel işin üzerini örtüyor: heteroseksüel ve sağlam-bedenli aile krizdedir ve *queer*/sakat figür aileyi yamamak adına göreve çağrılmalıdır. Heteronormatif aile için böyle bir talebin ne kadar gülünç ve temelsiz olabileceği, bu sefer kahkahâlâra yol açmıyor.

Hatta açıkça dillendirilmese de sonraki replikler Janet, Martin ve Anne'in –geçmişteki *queer* alternatiflere rağmen– nihayetinde Danny'nin *gerçek* ailesini temsil ettiklerini ima ediyor. Danny'nin ("yuva"ya dönerken geride, San Fransisko'da bıraktığı sevgilisine göndermeyle) dile getirdiği ifade: "Paul'ü özlüyorum." Elbette bir-

çok *queer*/sakat erkek, *queer*/sakat figürünü çekirdek aileden reddedilmiş, gey topluluğunun ise destekle kucakladığı bir figür olarak konumlandıran bir anlatıyı çok daha "gerçekçi" bulurdu.[15] *Karanlık Basarken*'in başka bir hikâye anlatması sürpriz değil. Janet, Paul'ü hiçbir zaman aileye katmayı dert edinmiş olmadığı olgusunun üstünü örten görünür bir haysiyetiyle, sadece "Üzgünüm, tatlım" diyor. Gal müziği yeniden yükseliyor ve kamera da tekrar gün batımına odaklanıyor.

Bu esnada konuşmanın belli bir konusu yok gibi, ama Danny konuyu hemen tekrar aslında hikâyenin merkezini oluşturan çekirdek aileye çekiyor. Janet'in söz ettiği "gizem" sadece Danny'in çekirdek aileyi "sağaltacağı" bağlam:

*JANET*: Geldi. Ah, büyükbabanın ondan bahsettiğini hatırlıyorum – gün ve gece arasındaki *hasret* zamanı. O gizem. Onun Tanrı'nın yüzünü görebileceğin tek saat olduğunu söylerdi. En azından iyi bir hikâyeciydi.

*DANNY* (Ani geçiş): Babam kendi yemese de tüm bu domatesleri sence neden yetiştiriyor?

*JANET* (gülümsüyor ve sessizce gülüyor): Bilmiyorum.

*DANNY*: Senin için yaptığını düşünüyorum.

Janet'in yüzüne yapılan aşırı yakın çekimle, Danny'nin sözlerinin onu derinden etkilediği – hatta, kocasıyla (şimdiye dek ihmal ettiği) ilişkisini bir anda yeniden değerlendirdiği, ima ediliyor. Filmin zirvesi burası; ve *Karanlık Basarken* artık sona doğru hızlıca ilerleyebilir. Sahne bu zirveden rahatça fark edebileceğimiz üzere popüler kültürdeki tipik bir AIDS ölümü canlandırmasına geçiyor. Janet soruyor, "Artık içeri girmek ister misin?" Bir anlık duraklamadan sonra, yavaşça "Danny?" diyor. Bu teamülleri öğrenmek için 10 yıldan uzun bir zamana sahiptik (ki bu teamüller sakatlığı hikâyeden silmek için işleyen çok daha eski ve hâlâ oldukları gibi duran teamüllerin üstüne bina edilmişlerdir). Sözün özü, biz Danny'nin öldüğünü Janet'ten de önce biliyoruz. *Karanlık Basarken*'de artık yapılacak tek iş *queer*/sakat bedenin ihracı (bir sonraki sahnede,

Danny'nin tabutu evden çıkarılır) ve Janet ile Martin'in gözyaşları eşliğinde yeniden yakınlaşması (3 dakikalık bir sahne; ardından jenerik çıktığında da devam etmek üzere yine Gal müziği ve günbatımı görüntüleri).

Popüler AIDS temsillerini eleştirenlerin birçoğu için, *Karanlık Basarken* ne yazık ki tanıdık ve olağandışı derecede dirençli bir hikâye sunuyor. Simon Watney *Karanlık Basarken*'den tam 10 yıl önce televizyon için yapılan *An Early Frost* filmi için şöyle yazmıştı: "Kapanış sahnesi ... bir 'aile albümü' görüntüsü sunuyor. Travma dönemi geride kalmış. Aile bir arada; sorunlu evlat gitmiş ve yaşam normale dönüyor" (114). Aslında, *An Early Frost*, çözümlemesi *Karanlık Basarken*'den birçok açıdan daha zor bir film çünkü orada AIDS'li ana karakter, normalliğe dönüşü mümkün kılmak adına filmden ihraç edilse de, filmin içinde ölmüyor. Amerika'nın, Cindy Patton'ın "milli pedagoji" (1997:7) dediği şeyi (yani, hepimizin AIDS'le beraber *yaşadığımız* düşüncesini) 90'larda öğrenmiş olduğu farz edilmesine rağmen, normalliği önceleyen ihraç *Karanlık Basarken*'de ölümle gerçekleşiyor. Bu filmdeki anlatıda, anne ve babasının ilişkisindeki çatlakları mucizevi bir şekilde kapamasının ardından, AIDS'le yaşayan gerçek kişinin kendisi yok ediliyor.

*Karanlık Basarken*'i ilginç kılan yan, medyadaki ambalajlı sunumunun neredeyse sadece Reeve'in yönetmenliğine odaklanmasıydı.[16] Filme ilişkin haberler ve yorumlar, neredeyse filmin somut içeriğine ilişkin en ufak bir tartışmayı dahi es geçip, ilk cümlelerinden itibaren Reeve'e odaklanma eğiliminde: "Reeve, ekranda gördüklerimizden çok daha büyük bir azim gerektiren, çok daha ilham verici ve dramatik bir çabayla, ilk kez yönetmenlik koltuğuna oturuyor; bu, geçirdiği kazadan beri ilk sanat işi," "Reeve'in kendini toparlayıp hayata devam etmek yönünde inanılmaz bir gücü olmalı. İlk yönetmenlik denemesi *Karanlık Basarken'in* pazartesi gerçekleşen açılışına dahi kırık bir kolla katılmış." Bu gibi yorumların Reeve'in bedenine aşırı odaklanma eğilimi, yapımcıların Reeve'in yönetmenliğini anlamak için sunduğu çerçeveyle doğrudan çelişiyor: Örneğin, bir HBO özel haberinde yapımcılardan biri Reeve'i Franklin

Roosevelt'le karşılaştırıyor ve Reeve'in [tam da] "tekerlekli sandalyesi size hiçbir zaman görünmediği için" yönetmenlik yapabildiğinde ısrar ediyordu.

Sakat bedeni görünür ve ardından görünmez kılmanın *Karanlık Basarken* bağlamındaki tikel yöntemleri, sadece AIDS'le yaşayan kişinin ekranda eşzamanlı tetkik ve yok edilişi ile değil, Nueveen Yatırımları'nın Superbowl reklamı da dahil, *queer*/sakat bedenin diğer birçok çağdaş temsili ile de örtüşüyor. *Karanlık Basarken,* AIDS, *queer*'lik ve sakatlığı hem diğer bireyler için hem de, heteronormatif aile kurumu başta olmak üzere, çağdaş toplumsal kurumlar için bir kriz olarak temsil ediyor. Bu krize cevaben, metne ve AIDS'le yaşayan kişinin bedenine iki tür *queer*'lik/ sakatlık yazılıyor. İlki, aileyi bozan ve başkalarının kimliklerinin zeminini sarsan serkeş bir sakatlık/*queer*'lik; (film metninde) öncelikle evcilleştirme söylemi aracılığıyla görünmez kılınan ve yok edilen bu *queer*'lik/sakatlık. İkincisi, aileyi sağlamlaştıran ve başkalarının kimliğini güvenceye alan (bunun en açık biçimi Danny'nin aileyi "sağaltmasında" ve Reeve'in "sizi" tekerlekli sandalyeyi görmediğiniz noktaya götüren sorunlu temsilinde) egzotikleştirilmiş bir *queer*'lik/sakatlık. Anlatıda, bu sakatlık/*queer*'lik de nihayetinde yok ediliyor, ama ancak diğer karakterler için heteroseksüel ve sağlam-bedenin tezahürünü güvenceye aldıktan sonra (ve tabii, bariz biçimde, izleyici için de – ki o gerçekte ne tekerlekli sandalye kullanır ne de AIDS'le yaşar gibi tahayyül edilmektedir).

Bitirirken bu iki tür sakatlık/*queer*'liğe dikkat çekmek istememin amacı, dikkatleri serkeş olana sürekli yeniden çekmek. AIDS'e dair kültürel kuramın söze dökmesi gerektiğini düşündüğüm sakatlığa eleştirel yatırımlar, dikkatimizi bu üretken biçimde serkeş bedenlere yeniden çeker. Nueveen reklamı gibi tartışmaların marjinlerinde görebileceğimiz üzere, onu bizzat üreten sağlam-bedenli ve heteronormatif ideolojiler tarafından susturulduğunda dahi, eleştirel sakat bir perspektif, eleştirel *queer* bir perspektif gibi, evcilleştirmeye direnir (özellikle bu evcilleştirme sakatlığı "yuva"ya ölmesi için döndürmeyi içeriyorsa); ve, bunun yerine, halihazırda

sadece sağlam bedenin sınırlı perspektifini yeniden üretecek şekilde biçimlendirilmiş kamusal mekân ve tartışmalara erişebilmeyi talep eder.

Çeviri: Gökhan İrfanoğlu

## Notlar

1. Douglas Crimp'in (1987) çığır açıcı derlemesi *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*'deki makaleler kültürel AIDS kuramına hâlâ iyi bir giriş; ayrıca bkz. Patton (1990, 1997), Treichler (1999) ve Watney'in (1989, 1994) alan için temel önemdeki çalışmaları. Browning (1998), Cohen (1999), Roman (1998) ve Stoller (1998), sınıf, ırk, ulus ve cinsiyetin AIDS krizindeki kesişimlerine dikkat eden daha güncel çalışmalar arasında sayılabilir.

2. 1983 yılında Ulusal Lezbiyen ve Gey Konferansı için Denver'da bir araya gelen yaklaşık bir düzine AIDS'li insanın (PWA, *People with AIDS*) iradesiyle San Fransisko'lu activist Bobby Campbell ve New York kentinden Michael Callen'ın kaleme aldığı ilkeler. Sağlık hizmeti uzmanlarına tavsiyelerden, AIDS'li insanların haklarına uzanan konularda 17 ilke içerir. ACT UP ve Ulusal AIDS'li Kişiler Derneği [*National Association of People with AIDS*] gibi örgütlerin kurucuları arasında Denver İlkeleri sürecinde yer alan birçok aktivist bulunur. 1985'te New York kentinde dokuz AIDS'li insanın kurduğu PWA Koalisyonu da Denver İlkeleri sürecinden ilham almış, AIDS'li insanlar için özbelirlenim talep eden bir başka örgüttür. (http://legacy.www.nypl.org/research/chss/spe/rbk/faids/pwac.pdf; ayrıca bkz. Raymond A. Smith ve Donald P. Haider-Markel (der.) (2002) *Gay and Lesbian Americans and Political Participation*, Santa Barbara: ABC-CLIO).

3. Bu noktada, David Halperin'in (1995) *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP) ve *Queer Nation* arasındaki farkı değerlendirmesine bakalım: "Queer Nation hakkında bu bağlamda söylenmesi gereken tek şey, örneğin, doğrudan eylem ve cezbedici aktivizm tarzlarını tekrar etmeye çalıştıkları ACT UP'tan, terimin benim kullandığım anlamıyla, önemli ölçüde daha az queer oldukları. ACT UP, AIDS felaketinin etkilediği her kesimden kendine üye katmakta; böylece, geniş çaplı bir muhalefet oluşturduğu oranda hakiki bir queer siyasi hareket yaratmakta; [benzer şekilde] AIDS aktivizmi, gey direnişi ve cinsellik siyasetini, ırk, cinsiyet, yoksulluk, hap-

sedilme, damardan alınan uyuşturucular, fahişelik, cinsellik korkusu, medya temsili, sağlık hizmetlerinde reform, göçmenlik yasası, tıbbi araştırma, "uzmanların" iktidarı ve sorumlulukları gibi konular etrafında örgütlenen toplumsal mobilizasyonla bağlantılandırmakta." (s. 63).

4. Örneğin, Gabriel Rotello (1997) gibi gey yazarlar 1990'ların sonunda gey evliliği ve evcilliğin AIDS'e karşı etkili bir koruyucu olarak işlev görebileceğini ima etmeye başladıklarında, New York Kenti'ndeki *Sex Panic!* grubuyla bağlantılı aktivist ve kuramcılar bu tür neo-muhafazakar argümanların nasıl sadece halihazırda HIV/AIDS'le yaşayanların iki misli yaftalanmasına yol açmakla kalmayıp, yarattıkları güvenlik yanılsamasıyla güvenli cinsel aktivite üstüne daha geniş çaplı kamusal tartışmaların da önünü kapattığının –Cindy Patton'ın (1997) "öldürücü tavsiye" diye adlandıracağı durum– keskin bir eleştirisini üretmişti. Eva Pendleton'ın "Domesticating Partnerships'i" bu ihtilafların iyi bir özetini sunuyor.

5. Michel Foucault "uysal bedenler" kuramını *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (ss. 135-169 [Türkçe çeviride ss. 207-253]) kitabında geliştiriyor. Sakatlık çalışmalarının, bu paragrafta sıraladıklarımın çoğunu geliştiren bazı temel eserleri arasında Davis (1995, 1997), Garland-Thomson (1997), Linton (1998), Mitchell ve Snyder (1997, 2000) sayılabilir.

6. ADA'nın geçişinde AIDS'in rolüne dair bilgi için Joseph P. Shapiro'nun (1994) *No Pity: People with Disabilities Forging a New Civil Rights Movement*'ta (ss. 136-137) sunduğu genel çerçeveye bakınız. Shapiro, ADA'da HIV/AIDS'in içerilmesine karşı gelişen muhafazakar tepkiye aktivistlerin nasıl da doğrudan cevap verdiklerini, yasanın bu bölümünden feragat etmeyi nasıl reddettiklerini anlatıyor. Böyle bir red, benim bu makalede çağrısını yaptığım "eleştirel yatırım"a bir örnek.

7. Hem makalenin genelinde, hem de özel olarak bu giriş bölümünde, Judith Butler'ın (1993) "Critically Queer" başlıklı makalesinden ilham alıyorum – yazar bu makalede, *queer*'liği kuramsal ve politik temelde eleştirel (elzem veya zorunlu anlamında) olarak konumlandırdığı sırada dahi, *queer*'liğin yinelediği dışlamaları eleştirmekten geri durmuyor. "Critically Queer"i *The Queer Renaissance: Contemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities*'de (McRuer, 1997, ss. 149–53) tartışıyorum. "Compulsory Able-Bodiedness and Queer/Disabled Existence" (2002) başlıklı makalemde Butler'ın düşüncesini bir "eleştirel sakatlık" kuramı geliştirme çabası dahilinde genişletiyorum [Bu makale Türkçeye çevrilmiştir: McRuer, R. (2011) "Zorunlu Sağlam Bedenlilik ve Queer/Sakat Varoluş", *Sakatlık Çalışmaları*, der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı, Yıldırım Şentürk, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, e.n.].

8. *Time* dergisinin 26 Ağustos 1996 tarihli sayısının kapağında Reeve'in bir fotoğrafı "Süpermen" başlığının yanında yer alıyordu; kapağa eşlik eden hikâye – Roger Rosenbaltt'ın "New Hopes, New Dreams'i" [Yeni Umutlar, Yeni Rüyalar] – ana akım medyanın 25 Mayıs 1995'teki kazanın ardından Reeve üzerine haber yapma biçimlerine erken ve iyi bir örnek. Danny Heumann ve Lolly Lijewski'nin "görüş - karşıt görüş" formatlı makaleleri internette Halfplanet.com, Sakat Haberleri Sitesi'nde [The *Disability Source*] çıktı: http://www.halftheplanet.com/departments/vote/article5.html. Nuveen tartışmasının sunumuna ilişkin şu makalelerden (ve manşetlerden) yararlandım: "When 'Superman' walks, does it raise false hopes?" ["Süperman yürüdüğünde, yanlış umutlara mı yol açıyor?"] (*Associated Press*, 31 Ocak 2000); "Some Criticism of Reeve Walking Ad" ["Yürüyen Reeve Reklamına Bazı Eleştiriler"] (*Associated Press*, 1 Şubat 2000); "Reeve's 'walk' disturbs doctors and disabled" ["Reeve'in 'yürümesi' doktorları ve sakatları rahatsız ediyor"] (*Seattle Times,* 14 Şubat 2000); "Reeve Ads Can't Work Magic" ["Reeve Reklamı Sihir Yapacak Değil"] (*San Francisco Chronicle*, 13 Şubat 2000); "Hope or Hype? Christopher Reeve's 'Super Walk' Disquiets Doctors, Disabled" ["Umut mu, Göz Boyama mı? Christoprher Reeve'in 'Süper Yürüyüş'ü Doktorları ve Sakatları Kaygılandırıyor"] (*New Orleans Times-Picayune,* 7 Şubat 2000); "Reeve takes flak over TV ad" ["Reeve, TV reklamı yüzünden eleştirilerin hedefinde"] (*Montreal Gazette*, 3 Şubat 2000); "Reality, virtual or not, is that Super Bowl commercials were false" ["Sanal ya da değil, gerçek şu ki, Super Bowl reklamları yanlıştı"] (*Atlanta Journal and Constitution*, 2 Şubat 2000); "No, Mr. Reeve's Not Walking—Yet" ["Hayır, Bay Reeve Yürümüyor --Henüz"] (*Columbus Dispatch*, 2 Şubat 2000); "'Walking' Reeve Ad on TV Shakes Up the Disabled" ["'Yürüyen' Reeve'li Televizyon Reklamı Sakatları Sarsıyor"] (*New York Daily News*, 2 Şubat 2000). Reeve 31 Ocak 2000'de *Good Morning, America* programına çıktı; Diane Sawyer'ın Reeve ile yaptığı "Reeve'den Superbowl Reklamı Üstüne" başlıklı röportajın metnine http:// abcnews.go.com/onair/goodmorningamerica/transcripts/gma000131_reevestranscript.html adresinden ulaşılabilir. *Today Show*'un tartışmayı ele alan bölümü NBC'de 2 Şubat 2000'de yayımlandı; program metnine Burrelle's Information Services'den ulaşılabilir. Nueveen reklamının kendisi ise http://www. adcritic.com adresinden izlenebilir.

9. *Queer* çalışmalarında, *queer* kamusal alanların kalkınma, metalaştırma ve normalleştirme aracılığı ile parçalanmasına dikkatini eleştirel biçimde yönelten bazı eserler için bkz. Chasin (2000); Dangerous Bedfellows (1996); Delany (1999), Duggan and Hunter (1995); Munoz (1999); Rofes (2001); Schulman (1988); Warner (1999).

10. 1980 yılında kurulmuş, LGBT hakları için mücadele eden, şu an ABD çapında bir milyondan fazla üye ve destekçiye sahip örgüt. http://www.brc.org/

11. Helen Keller'in sosyalizmine dair, bkz. Dorothy Hermann'ın (1998) *Helen Keller -- A Life* adlı kitabı, özellikle 12. bölüm "A Fiery Radical" (ss. 171-79).

12. Örneğin, görünür veya görünmez sakatlıkları olan kadınlara yönelik Win-Visible isimli bir grup, küresel kadın grevlerine katılıyor ve bir dizi ilerici hareketle süreğen biçimde bağlantı kuruyor: "Erişilmez bir dünyada sakatlıkları olan tüm insanların kendilerine bir yaşam kurabilmek şöyle dursun, hayatta kalabilmek için dahi halihazırda aşırı çalışmak zorunda kaldıkları gerçeğini kabul etmeleri için hükümetlere ve topluma baskı yapmak adına greve katılıyoruz. Sakatlıkların ve hastalıkların çoğunun nedeni yoksulluk, kirlilik, savaş, silah ticareti, iş kazaları ve insanların ihtiyaçlarına değil kârâ öncelik veren bir dünya ekonomisinin ölümcül sonuçları. Uluslararası düzeyde en az ücret alanlar ve en kötü çalışma koşullarına sahip olanlar, aynı zamanda en fazla sakatlık oranına sahip olanlar: beyaz olmayan kadınlar ve göçmen insanlar." (Win Visible 2001)

13. Douglas Crimp (1992), "Portraits of People with AIDS"te Stashu Kybartas'ın 1987 tarihli videosu *Danny*'yi "bugüne kadar yapılan en güçlü eleştirilerden biri" diye tanımlıyor. "*Danny* bunu tek bir baskın fark sayesinde başarıyor: sanatçı ve özne arasındaki ilişkinin empati veya özdeşleşme değil, açık bir cinsel arzu; aynı anda hem Kybartas'ın projeye öznel yatırımını açıklayan hem de Danny'nin kendi gey kimliği hissini ve zorlu bir çabayla kazanılmış cinsel özgürleşmesini kutlayan bir arzu olarak formüle edilmesi." (Crimp 1992: 126). *Karanlık Basarken*'in yapımcılarının *Danny*'nin varlığından haberdar olmuş olmaları pek muhtemel değilse de, "Danny'nin" 10 yıl sonra Crimp'in dile getirdiği eleştirel yatırımları pratikte engelleyen bir normatif rol için işe koşulmuş olması ironiktir.

14. John D'Emilio (1992) "Capitalism and Gay Identity"de hane temelli üretime ve hayatta kalmak için karşılıklı bağımlılığa dayanan bir ekonomiden "özgür emek" ekonomisine geçişin, beraberinde, aile ve evcillik ideolojilerinde de bir kaymaya yol açtığını söyler. Çalışmanın dünyası "kamusal" dünya olarak belirginleşirken, ev mekânı da "özel" olarak ayrışıyor ve (heteroseksüel) aile samimiyet, mutluluk ve duygusal tatmin sunan varlık olarak yeniden-kuruluyordu. Ancak, kapitalizm maddi ve toplumsal istikrarsızlık ürettiği için, bu duygusal tatmin yanılsatıcıydı(-dır). D'Emilio'nun çözümlemesine göre, gey erkekler, lezbiyenler ve feministler "sistemin toplumsal istikrarsızlığının günah keçileri" kılındı (1992:12).

15. Elbette böyle bir kucaklama tüm gey toplulukları için evrensel olarak geçerli olmadı. Burada, *queer* topluluklarının müşterek pratiklerini David Roman'ın (1998) *Acts of Intervention: Performance, Gay Culture, and AIDS*'i gibi çalışmalarda ayrıntılandırıldığı üzere, en iyi halleriyle düşünüyorum. Özellikle Roman'ın kitabının "Acts of Intervention" başlıklı, gey erkekler ve dostlarının salgının henüz başlangıç zamanlarında geliştirdikleri kolektif pratiklerden bazılarını anlatan ilk bölümüne bakınız. (s. 1-43).

16. Filmin yapım sürecine dair özel haber, HBO videosunda *Karanlık Basarken*'in hemen ardından gösteriliyor. *Karanlık Basarken* eleştirileri için şu kaynaklardan yararlandım: "Reeve Breaks Arm" [Reeve Kolunu Kırdı] (E!Online News, http://www.eonline.com/News/Items/0%2C1%2C935%2C00.html); "Paralysis didn't hinder Reeve in directing film" [Felç Reeve'i yönetmenlik yapmaktan alıkoymadı](*Lubbock Avalanche-Journal*, 4 Nisan 1997); "Reeve goes behind the camera" [Reeve kamera arkasına geçiyor] (*Boston Globe*, 20 Nisan 1997); "In the Gloaming: Christopher Reeve Turns First-Time Director with New HBO Drama" [*Karanlık Basarken:* Christopher Reeve Yeni bir HBO Dramasında İlk Kez Yönetmenlik Yapacak] (*The Buffalo News*, 20 Nisan 1997); "A Debut with Resonance, a Family with a Problem" [Ses Getiren bir Başlangıç, Sorunlu bir Aile] (*New York Times*, 19 Nisan 1997); "'Gloaming' proves Reeve has a director's vision" ["Gloaming" Reeve'de yönetmenlik vizyonu olduğunu kanıtlıyor"] (*Houston Chronicle*, 18 Nisan 1997); ve beproud.com'un gey video koleksiyonundaki (http://www.beproud.com/gay-video/in-the-gloaming.htm) *Karanlık Basarken* film notlarından...

## Kaynakça

Bawer, B. (1993). *A place at the table: The gay individual in American society.* New York: Touchstone-Simon & Schuster.

Bawer, B. (der.)(1996). *Beyond queer: Challenging gay left orthodoxy*. New York: Free Press.

Browning, B. (1998). *Infectious rhythm: Metaphors of contagion and the spread of African culture*. New York: Routledge.

Butler, J. (1993). Critically queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), ss. 17–32.

Chasin, A. (2000). *Selling out: The lesbian and gay movement goes to market.* New York: St. Martin's Press.

Cohen, C. (1999). *The boundaries of blackness: AIDS and the breakdown of black politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Crimp, D. (der.)(1987). *AIDS: Cultural analysis/cultural activism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Crimp, D. (1992). "Portraits of people with AIDS." L. Grossberg, C. Nelson, & P. Treichler (der.), *Cultural studies* içinde (ss. 117–133). New York: Routledge.

Crimp, D., & Rolston, A. (1990). *AIDS demographics*. Seattle, WA: Bay Press.

Dangerous Bedfellows. (der.)(1996). *Policing public sex: Queer politics and the future of AIDS activism*. Boston: South End Press.

Davis, L. (1995). *Enforcing normalcy: Disability, deafness, and the body*. London: Verso.

Davis, L. (der.) (1997). *The disability studies reader*. New York: Routledge.

Delany, S. (1999). *Times Square red, Times Square blue*. New York: New York University Press.

D'Emilio, J. (1992). "Capitalism and gay identity." *Making trouble: Essays on gay history, politics, and the university* içinde (ss. 3–16). New York: Routledge.

Duggan, L., & Hunter, N. (1995). *Sex wars: Sexual dissent and political culture*. New York: Routledge.

Erni, J. N. (1994). *Unstable frontiers: Technomedicine and the cultural politics of "curing" AIDS*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. (çev., A. Sheridan.). New York: Vintage-Random House [Foucault, Michel (2000) *Hapishanenin Doğuşu*, İstanbul: İmge.].

Foucault, M. (1978). *The history of sexuality (Vol. 1)*. (çev., R. Hurley). New York: Vintage-Random House [Foucault, M. (2003) *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı].

Garland-Thomson, R. (1997). *Extraordinary bodies: Figuring physical disability in American culture and literature*. New York: Columbia University Press.

Grover, J. Z. (1987). "AIDS: Keywords." D. Crimp (der.), *AIDS: Cultural analysis/cultural activism* içinde (ss. 17–30). Cambridge, MA: MIT Press.

Halperin, D. (1995). *Saint Foucault: Towards a gay hagiography*. New York: Oxford University Press.

Herrmann, D. (1998). *Helen Keller—a life*. Chicago: University of Chicago Press.

Linton, S. (1998). *Claiming disability: Knowledge and identity.* New York: New York University Press.

McRuer, R. (1997). *The queer renaissance: Contemporary American literature and the reinvention of lesbian and gay identities.* New York: New York University Press.

McRuer, R. (2002). "Compulsory able-bodiedness and queer/disabled existence." R. Garland-Thomson, B. J. Brueggemann, & S. Snyder (der.) *Disability Studies: Enabling the humanities* içinde (ss. 88-99). New York: MLA Publications [McRuer, R. (2011) "Zorunlu Sağlam Bedenlilik ve Queer/Sakat Varoluş", *Sakatlık Çalışmaları*, der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı, Yıldırım Şentürk, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları].

Mitchell, D., & Snyder, S. (der.)(1997). *The body and physical difference: Discourses of disability.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Mitchell, D., & Snyder, S. (2000). *Narrative prosthesis: Disability and the dependencies of discourse.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Munoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of color and the performance of politics.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Patton, C. (1990). *Inventing AIDS.* New York: Routledge.

Patton, C. (1997). *Fatal advice: How safe-sex education went wrong.* Durham, NC: Duke University Press.

Pendleton, E. (1996). "Domesticating partnerships." Dangerous Bedfellows (der.), *Policing public sex: Queer politics and the future of AIDS activism* içinde (ss. 373–393). Boston: South End Press.

PWA Coalition Portfolio. (1987). D. Crimp (der.), *AIDS: Cultural analysis/ cultural activism* içinde (ss. 147–168). Cambridge, MA: MIT Press.

Reeve, C. (Director). (1997). *In the Gloaming* [HBO Videotape].

Rofes, E. (2001). "Imperial New York: Destruction and disneyfication under Emperor Giuliani." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 7(1), ss. 101–109.

Roman, D. (1998). *Acts of intervention: Performance, gay culture, and AIDS.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Rotello, G. (1997). *Sexual ecology: AIDS and the destiny of gay men.* New York: Dutton-Penguin.

Schulman, S. (1998). *Stagestruck: Theater, AIDS and the marketing of gay*

*America*. Durham, NC: Duke University Press.

Sedgwick, E. K. (1993). *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press.

Shapiro, J. (1994). *No pity: People with disabilities forging a new civil rights movement*. New York: Time-Random House.

Stoller, N. (1998). *Lessons from the damned: Queers, whores, and junkies respond to AIDS*. New York: Routledge.

Sullivan, A. (1995). *Virtually normal: An argument about homosexuality*. New York: Knopf.

Treichler, P. (1999). *How to have theory in an epidemic: Cultural chronicles of AIDS*. Durham, NC: Duke University Press.

Warner, M. (1999). *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. New York: Free Press.

Watney, S. (1989). *Policing desire: Pornography, AIDS, and the media* (2. Baskı). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Watney, S. (1994). *Practices of freedom: Selected writings on HIV/AIDS*. Durham, NC: Duke University Press.

WinVisible (Women withVisible and Invisible Disabilities). (2001). *Women with disabilities*. http://womenstrike8m.server101.com/English/women_with_disabilities.htm. 28 Mart 2001'de erişildi.

# "Sınırda" – Sadomazoşizm, Cinsiyetin İçine Etme ve Sınırlara Hayır Politikalarıyla İlişkileri*

**Jet Moon ve Alex Woodland**

## Jet Moon:

Benim annem *femme*** dan de ötedir; güzeldir, tertemiz giyimli, kusursuzcasına kadınsıdır. Nasıl yürüneceğini, nasıl gerçek bir kız gibi konuşulacağını ve nasıl davranılacağını ondan öğrendim. Yumuşak konuşmayı, doğru anlarda kahkaha atmayı, davranışlarımın sonuçlarını dikkatlice hesap etmeyi de. Yaptığım herşeyi hesaba katmayı ve adabına uygun ifadelendirmeyi... Ta ki hilenin can bulmuş haline, hareket eden bir nesneye dönüşene dek. Annemle büyümek bir geyşa okuluna gitmek gibiydi.

---

* Metnin orjinali için bkz. Moon, Jet and Woodland, Alex. (2006). " 'On the Border' – Sadomasochism, Gender-fuck and the Inter-Relationship with No Border Politics", *Transgressing Gender, Two is not Enough for Gender (E)quality*—The Conference Collection, Amir Hodžić ve Jelena Poštić (der.) (CESI and Women's Room: Zagreb), 16-35.

Cinsiyetin İçine Etme [*Gender-fuck*]: Gender kavramı metinde kullanıldığı bağlama göre hem toplumsal cinsiyet hem de cinsiyet olarak çevrildi. *Gender-fuck*, cinsiyet/toplumsal cinsiyetin karmaşası ya da performansının sürekli kesintiye uğratıldığı bir politik hattır. Zaten varlığı müphem olan kadın ve erkek olma halinin siyasi bir tavır olarak içine edilir. (ç.n.)

** *Femme*: Başlangıçta kadınsı performansta bulunan lezbiyeni ifade ederken *queer* bakış açısı ile yönelimden ve cinsiyetinden bağımsız 'kadınsı' olana doğru anlam genişlemiştir. (ç.n.)

Bazen kadınsılığım bir kafesmiş gibi hissettiriyor; sokaktan aşağıya yürürken bedenimin hareketlerini hissediyorum, kalçalarımın çalkalanışını, küçük adımlarımı, zarif jestlerimi. Kendi entrikası içinde zahmetli birşey. Öte yandan başka türlü davranmam da bilinçli bir gayreti gerektirirdi, bu benim bedenimin yapmaya koşullandırıldığı şey. Farklı bir biçimde hareket edebilmem için kafayı yormam gerekirdi.

Topuklu ayakkabılara, iç çamaşırlarına, süprüntü giysilere bayılırım. Bazen iplerimi sanki başka biri elinde tutuyor gibi hissederim.

Doğru ya da yanlış: kendi gerçek benliğimin içine doğru sürüklenmek bu.

Cinsiyetten bahsediyoruz... ve *femme*'dan bahsediyoruz.

Açıklamaya çalışayım, bunun bir inşa olduğunu biliyorum. Ağır bir koşullandırmadan geçtiğimi de biliyorum... Benim ailemde büyümeyi bir deneyin! Fakat şunu da biliyorum ki bundan kurtulamam ve kurtulmak da istemem. *Femme*'lığımdan kurtulmak istemem kemiklerimi çıkarmaya çalışmama benzerdi. Gerçek beni kuran o kadar çok içsel sahtekarlık var ki. Kişiliğime eklediğim, aşırı derecede fetişleştirdiğim çok fazla sayıda nesne var: giysiler, peruk-lar, ayakkabılar, makyaj... Dışsal sembollerin beni büyülemesi... Bu halin inandırıcılığı berbat eden birşey olduğunu biliyorum. Fakat bu sahteliği, bu kostümü, bu *drag**'i kuşandığım anda, içimde bir yerde kendimi nasıl gördüğümle dışımın birbirine denk düşmeye başladığını ifade etmek isterim. Ben giyinip süslendiğimde gerçekten kim isem o olmaya başlıyorum. Ben karısının giysilerini giyinip kuşanan travesti bir koca gibiyim.

**Alex Woodland:**

Peckham'da bir çamaşırhanede çamaşırlarımı yıkıyorum ve ku-

* *Drag*: Başlangıçta farklı amaçlarla karşı cinsin giysisini giymek olarak tariflenmişken bugün *queer* bakış açısıyla giysiden, jeste, hal tavra kadar herhangi bir hali üstüne giymek olarak açıklanabilir (ç.n).

rutucunun durmasını beklemek için oturuyorum. Tam karşımda iki kız var, on beş on altı yaşlarındalar. Bana bakıyorlar, sonra birbirlerine, sonra tekrar bana... ilk önce beni tuhaf *butch** bir lezbiyen olarak algıladıklarını düşündüm... ama hayır – beni kesiyorlar. Beni annesi için çamaşır yıkayan mahalleden bir delikanlı zannediyorlar. Çok rahatsız edici bir durum – bakışlarını savuşturmak zor ve çamaşırhaneci kadının benimle konuşmaması için içimden dua ediyorum. Çünkü öyle olursa anlayacaklar. Kendimi bir sapık, bir pedofili gibi hissediyorum. Her ne kadar ben değil onlar beni kesiyor olsalar da – çok "Lolita" bir hal... Ayrıca az çok tehlikede olduğumu da biliyorum çünkü eğer kadın olduğumun ve otuzlarıma geldiğimin farkına varırlarsa ergenlere ait cinsiyet paniği meydana gelebilir ve ben onların kafasında onları taciz eden bir sapık oluveririm. Bunlar sadece nasıl göründüğümden dolayı... tek umudum ergen erkeklik numarama devam etmek, aksi takdirde kendimi belanın içinde bulacağım. Bir de üstüne üstlük yanılgılarını düzeltmeyişim bir tür cesaretlendirme gibi algılanacak. Sanırım çocuklara 'elde edilmesi zor olan'ı oynuyorum.

Şanslıyım; fark etmiyorlar. Çamaşırhaneden sağ salim çıkıyorum.

Otobüs durağında yine aynısı oluyor. Fakat otobüs geliyor ve kız aynı otobüse binmiyor.

Merak ediyorum, bugün nasıl görünmeliyim?

Ergen bir kızı nasıl etkiler bu? "Şu lezbiyen ucubeyi arzuladım, hani yaşı benim iki katım olanı... Her ne kadar oğlanları arzu etsem de (sanırım)..."

Ergen oğlanlar da bunu yapıyor –iş atmıyorlar, ama şöyle tepeden tırnağa maço bir bakış atıp tartıyorlar seni. Seni gördüklerini ve senden daha sert olduklarını hissettiriyorlar. Kendimi ispatlamam için bir erkek gibi davranmalıyım– yarı yaşımdaki çocuklarla maço bir rekabet. Güvende kalabilmem için gözlerimizin temas etmesi la-

* *Butch*: Başlangıçta erkeksi lezbiyeni ifade ederken bugün *queer* bakış açısıyla yönelimden veya cinsiyetten bağımsız erkeksi olana genişlemiştir anlamı. (ç.n.)

zım (basit bir hedef olmadığımı hissedebilmeleri için) fakat saldırganlığı davet edecek kadar da uzun olmamalı... ve kesinlikle konuşamam. Çünkü eğer konuşursam onlar gibi görünen orta sınıf tatlı bir kız olduğum, bu nedenle de bir ucube olduğum ortaya çıkacak...

Ama onların da rol kestiğini biliyorum... onlar da erkek olmayı öğrenmekteler.

Bu, sana çoğu zaman kapalı olan bilmediğin değişik bir kimliği deneyimlemek gibi bir şey... ergenlere ait dil ve kültür artık benim pek bildiğim bir şey değil. Nasıl uygun şekilde davranacağımı bilmiyorum. Yalnızca onlar neyse ben de oyum'u düşündürterek dünyalarının içine izinsiz girmiş oldum. Her ne kadar kendi onaylarıyla beni onlar davet etmiş olsa da.

***J. M.:***

İşe geçiyorum... işçi sınıfından Essex oğlanlarıyla dolu bir yerde açık olmak* pek de ızdırabına değer bir şey değil. Bazen tuhaf oluyor; bazen herifler flört ediyor benimle. Mesai şefim bana yardım ediyor, tam bir *butch top***; "işte buradasın" diyor, "işte ben böyle bir herifim, senin için yapmayacağım şey yok"... Ve ben şöyle düşünüyorum: "Eh, ben de böyle bir kadınım, ee bu bizi nereye götürür peki?" Bazen iş tuhaf bir şey.

Anarko feminist bir festivalde, mola zamanı otururken rujumu tazelemeyi çok istedim. El aynamı ve rujumu çıkardım ve sürmeye başladım... odanın çaprazında 80'ler stilinde genç bir Hırvat feministin bana baktığını gördüm, yüzünde kınama ve acıma içeren bir buruşuklukla... sanki ben makyaj yapmam için çoook baskı altında bırakılmışım gibi. Kendi kendime güldüm ve içimden dedim ki

---

* Açık olmak [*being out*]: Heteroseksüel olmadığını bulunulan ortamda ortak bilgi haline getirmek, görünür olmak. (ç.n.)

** *Butch top*: Top, Sadomazoşizm argosunda, baskın olan, bağlamak ya da farklı yollarla diğerini etkisiz hale getiren demektir. Burada işyerinde üst olan kişinin *butch top* benzetmesi ile kestiği rol tarif edilmiştir. (ç.n.)

"Bekle bakalım kızım sen... Bu geceki performansta çükümü taktığımda yüzündeki ifadeyi görelim bir..."

Kaç sefer *butch*lar tarafından cinsiyetçi muameleye maruz kaldım? *Femme* olduğum için ayrıca aptal ve pasif olduğumu varsayıyorlar. Orada çok haince bir şey dönüyor... çok derinlere gömülmüş bir inanç olarak *femme*'ın "normal" olduğu, "doğal olan" olduğu, kadınlar için varsayılan kip olduğu düşünülüyor. *Femme*'ın cinsiyetin içine ettiğini görmeyi başaramadınız mı? Dış görünüşüme göre mi okuyorsunuz beni? O halde sizinle birbirimize söyleyecek birşeyimiz yok.

"*Queer* bir kimlik kategorisi değildir; sürekli kesintiye uğrama sürecidir."
*Linell Sidcome*

Ben taşım, dokunulmaktan hoşlanmıyorum. Ayda yılda bir özel olarak talep etmemişsem bu böyle. Bu benim kendi tasarrufum, benim geri aldığım; kendi bedenimi sahipleniyorum. Fiziksel alanımın istilasından zevk alma denemelerine artık son. Bir arzu nesnesi olarak giyinmeyi ve dokunulmaz kalmayı seviyorum... cazibenin ve elde edilebilirliğin tüm kodları tamamen benim tasarrufumda... bak ama dokunma.

Bunda mutlak sadist bir zevk var. Arzu nesnesi kendi arzularına sahip.

***A. W.:***

İşteyken öğrencilerim bana bir öğretmenin hak ettiği saygıyla davranırlar. Buna rağmen bazen kültürel farklardan kaynaklı bazı şeyler sorarlar çünkü bunun uygunsuz olduğunu bilmezler. Öğrencilerim bana özel hayatıma dair soru sormazlar ancak evli olup olmadığımı ya da ne zaman evleneceğimi haftada bir soruverirler. Bir süre sonra bana sakalımı soracak kadar rahat hale gelirler – yaşlı kadınlardan oluşan bir sınıfımda, bir tanesi "Bu ne? Bu ne?" deyiverir. Başka bir öğrenci diğer öğretmenlere "oğlan öğretmen" diye

bahseder. Afrikalı öğrenciler utanmadan ve sorunun kabalık olarak değerlendirileceğini fark etmeksizin hep doğrudan soruverirler – sadece açıklığa kavuşsun diye. Afrikalı bir kadın öğrencim benimle sınıfta flört eder. Ben bunu bir etkilenme olarak okurum ama ilk başta epey huzursuz ediciydi. Erkekler sıkça bana oğlanlardan biri olarak davranır. Ve Bengalli öğrenciler bana "birin içindeki iki" ya da "50-50" derler.

Tanınmak ve onaylanmak güzel bir şey.

Nasıl iş atılacağını gey erkekler tarafından iş atıla atıla öğrendim. Sadece bir göz süzüş, bir bakıştan birkaç saniye daha uzunca, hepsi bu. Omzuna dokunup sana bakıyorlar, belki kaşlarını kaldırıyorlar ve işte bu kadar. Anladıklarında, ya da ben cevap vermediğimde, o bakış kurnazca değişiyor ve birkaç saniye içinde sanki sen hiç var olmamışsın gibi bir sonrakiyle temasa geçiyorlar. Yine, benim olmayan fakat diğerlerinin beni dahil ettiği bir kültüre katılım bu. Fakat ergen dünyasından farklı olarak bu seferki eğlenceli.

Aynı taktikleri lezbiyenlerle denediğimde hiçbir şekilde işe yaramıyor. Sanki bakışın bir tür tehdit içeriyormuş ya da en azından fazla ileri gitmişsin gibi... ya da basitçe kültürün bir parçası değilmişsin gibi suratına ters ters bakarlar. Yani tanınmazsın.

İbnelerle ilgili ilginç olan şey, bazen erkek olmadığımı öğrenmelerine rağmen bana iş atmayı bırakmamalarıdır. Ve ibne cinsellikleri tehdit edilmiş olmaz – benim erkeksiliğim tam yerinde olacaktır. Görünen o ki, onları neyin yükselttiğinin, arzu devam ettiği sürece çok bir önemi yok gibi. Fakat tam olarak ne yapmak istiyorlar? Beni becermek mi? İkonik fallus olmadan bile mi? Çok da kesin bir zorunluluk olmadığını biliyorum fakat bir yandan önemliymiş gibi de duruyor...

İskoçya'daki G8 protestolarında tutuklandıktan sonra, mahkeme öncesi beni nezaretten çıkarıp sordular, "İsminizin Alex Woodland olduğuna inanmamak için sebeplerimiz var. Buna dair söyleyeceğin bir şey var mı?" Ben sıkışmış bir biçimde "E, yorum yok" dedim. Avukatımı gördüğümde ona şu an oğlan olduğumu ve bu yüzden

ismimi değiştirdiğimi söyledim. Hakime bunu anlattı ve kefaletle serbest bırakıldım.

El konulmuş fotoğraf makinemi geri almak için polis karakoluna geri döndüm. Salıverilmemden bir saat sonra yeniden tutuklandım çünkü ismim Sally Campbell. Ve Alex Woodland değil de Sally Campbell olarak çağrıldığım için tekrar tutuklandım. Alex Woodland bir oğlandır, evet öyle çağrılıyor çünkü eskiden kız ismine sahip bir kızdı ve ismini değiştirmek istedi. Polis beni tutukladığı için özür diledi ve beklenmedik bir biçimde yeni cinsiyetime saygılı davrandı (Dediklerine göre savcının hatasıymış, onların değil). Bana Alex olarak mı Sally olarak mı çağrılmak istediğimi sordular, ricama göre Alex dediler ve eski adımı kullandıkları için özür dilediler. Erkek olarak mı çağrılmak istediğimi ve erkekler nezarethanesinde mi kadınlar nezarethanesinde mi kalmak istediğimi sordular. Kendi güvenliğim için kadınlar için olanı seçtim – polis benim oğlan olduğuma inanmış olabilir ama ya diğer tutuklular? Risk almak istemedim.

***J.M.:***

Sydney'e ilk taşındığımda kendimi nasıl tanımladığım çok soruluyordu. Herkes sürekli ibne misin, hetero musun diye sorup duruyordu. Ve cevap olarak "Hayır" dememi istemiyorlardı. Ya birini ya da diğerini söylememi istiyorlardı. "İbne misin hetero mu?"

Denemeye ve anlamaya karar verdim. Bir günlük tutmaya başladım. Kendimi her tanımladığımda bunu deftere yazacaktım. Birine bir cinsel çekim hissettiğimde ya da kendi cinsel kimliğimin farkına vardığım her seferinde.

Sürece başlayalı üç gün olmuş ve King Sokağı'nda bir kafede oturuyorum. Gözlerim caddenin karşısına geçen bir adamı takip ediyor... ve farkediyorum ki ben gey bir erkeğim.

İşler daha da karmaşık hale geliyor.

Çalım sata sata ateşli bir şekilde caddeden aşağıya iniyorum çünkü kız arkadaşımı yerlerde perişan hale gelene kadar daha yeni

becermişim. Maço bir *femme* edasıyla çarka çıkmışım; yürüyen bir sikim ben, herkesi sikerim ben. Ve sokaktaki bir herifle göz göze geliyorum ve bana göz kırpıyor... sanki hepsi o'naymış gibi. Hay Allah, benim bir ibne olduğumu söyleyemez mi?

Sydney'den dönüşte 1.80 boyunda, 130 kilo civarında bir *drag queen** olan ve bana güçlü bir kadın olma konusunda çok şey öğretmiş olan Crystal'ı ziyarete gidiyorum..."Tatlım, sakın bir *drag queen* ile aşık atma."

Ve sonra birden bire oturma odasında Steven ile oturuyorum... Daha önce doğumdaki ismini kullandığını ya da bir erkek olarak kendini tanımladığını hiç duymamıştım... fakat birisiyle tanışmış ve bu adam onun kadın gibi giyinmesinden hoşlanmıyormuş... yani şimdi o 'Steven'. Sonradan jeton düştü, davranışlarıma yeniden ayar çektim... Tamam, şimdi benim arkadaşım bir erkek.

Belgrad'a varmamızın ikinci gecesinden sonra, burada homofobi anlamında neyle karşılaşacağımızı ve ne yapıp yapamayacağımızı bilmemekten dolayı Alex biraz endişeliydi... potansiyel olarak tehlikeli olabilecek bir durum karşısında ne hissedeceğini bilmemek. Ertesi sabah canı cehenneme ne olacaksa olsun deyip görünür olmak için giyindik. Ben leopar desenli elbisem, makyajım ve çoraplarımla hat safhada *femme* giyindim, Alex de gömlek ve kravat ile yakışıklıydı... ve günün içine cesurca daldık.

Alex noksansız geçiyor sınavdan... herkes onun bir oğlan olduğunu düşünüyor. Diğer yandan ben de sokaktaki yaşlı herifin bana gözlerini dikişini okuyabiliyorum... herif benim fahişe olduğumu düşünüyor. Kadınlık performansımda çizgiyi aşmış oldum. Yönünün önemi yok; sadece bir adım ötesi ve başarısızlığa uğrayan ben oluyorum.

Sydney'in "kırmızı sokağı" Cross'da herkes bana Kitty der.

* *Drag queen*: Genelde performans amaçlı dişil *drag* yapan (kadınsı giyinme, makyaj, jest v.b) erkek. *Drag* sanatçılar toplumsal cinsiyete dair farklı detaylar ve konular keşfederler ve icralarında bunları görünür kılarlar ve LGBT kültüründe köklü bir geçmişleri vardır. (ç.n.)

Arkadaşlarım içinde seks işçiliği yapmayan tek kişi benim. Tammy Jo: bazen gene jigolo olarak çalışır, müşterilerinin ondan ne istediğine bağlı olarak. Ama çoğunlukla, gerçek yaşamında ve işinde kız Tammy Jo bir süredir. Bana bir önceki gece işte yaşadığı bir şeyi anlattı: "Kızım, bil bakalım n'oldu? Am yaladım!" "Ögh, gerçekten mi?" diye cevap vermeden önce kimliğinin ve daha önce hiç bir kadınla yatmamış olduğu fikrinin içinde öylesine kaybolmuştum ki. Aklım almıyordu; hakikaten tiksinmiştim.

## G8 Cinsiyet Polisleri

*Queer* tayfa, M9 motor yolunu bloke etmek için çıktığımız uzun yürüyüşün ilk polis arama noktasına ulaştı. Polis üst baş araması yapmak için bizi kızlar ve oğlanlar diye ikiye ayırmak istedi. Çok fazla karmaşa vardı. Aramadan sorumlu polis memuru sürekli sorup duruyordu, "Hepinizin kadın olduğuna emin misiniz?" Mili bizimle kaldı ve polis onu fark etmedi bile... Alex ve Sue'ya gözlerini dikip sorup duruyorlardı: "Bu gruptaki herkesin kadın olduğuna emin misiniz?"

Devlet bir formdur, insanlar arasında belirlenmiş bir ilişki biçimidir, bir davranış kipidir. Biz başka ilşkilenme biçimleriyle sözleşme yaparak ve farklı davranarak onu yok ediyoruz.

***A.W.:***

Umumi Tuvaletler: Cinsiyet polisi krallığı.

Açıkçası tuvaletlerde her zaman cinsiyetimin sorgulanmasına maruz kalırım, çoğunlukla da sözel olmaz bu. Bu genellikle görsel anlamda bir tür jeton düşmemesi, bir merak ya da muhalefet ifadesiyle ayıp olacak kadar gözünü dikme ya da kapının üstündeki tabelayı kavrayamama – bana bakma, ardından kapıdaki levhayı kontrol etme ve tekrar dönüp bana kinayeli ve hatamın farkına varmamı umut ederek bakma biçiminde oluyor.

İşyerinde her ne kadar sadece kadınlara açık bir sınıfta öğretmenlik yapıyorsam da (ki bu aynı zamanda benim de kadın olmam gerek demektir) hâlâ bazı öğrenciler bana bir kavrayamamazlık ve tiksinme ile bakar. Bu durumu savuşturabilmek için sadece engelli tuvaletini kullanmaya çalışırım. Eğer beni oğlan olduğum için tuvaletten dışarı atarlarsa bu herkes için can sıkıcı bir durum olur, nihayetinde ben onların öğretmeniyim. İktidar dinamiğinin yer değiştirmesi çok muazzam. Pek takmıyorum (alışığım buna), fakat onlar için bu küçük düşürücü bir şey oluyor.

Bir barın tuvaletinde ellerimi yıkıyorum ve bir kız gelip bana yanlış yerde olduğumu söylüyor. Ona kibarca yanlış yerde olmadığımı anlatıyorum ve (her zamanki gibi) sesimi duyduktan sonra fark ediyor ki nihayetinde ben bir kızım. O hepimizin algısındaki şu ortalama hetero kız ama bana bir kız için "fazla yakışıklı" olduğumu söylüyor... çünkü ben bir oğlan gibi görünüyorum ve o da oğlanlardan hoşlanıyor; dişi olduğum ve onun bunu bildiği gerçeği heteroseksüelliğini hiç de rahatsız etmiş falan gibi görünmüyor.

Trafalgar Meydanı'nda tuvaletlere doğru gidiyorum. Bir ana giriş var ve sola girdiğinizde erkekler, sağa girdiğinizde kadınlar tuvaleti. Kapıda duran şu koca Afrikalı adamı geçtim ve sağa döndüm ve ardımdan seslendi... "Hey!" Geri döndüm ve bana dedi ki, "Tatlı birşeyler mi aranıyorsun?" Anlamıyorum, belki bana asılmaya ya da uyuşturucu satmaya çalışıyor. Tekrar soruyorum ve aynısını tekrar ediyor... ve ne demek istediğini anlıyorum. Genç bir adama kadınlar tuvaletini kullanmak üzere olduğunu söylemenin oldukça arkadaşça bir yolu bu, çok entrikacı, herifler-arasında kafası. Ondan hoşlanıyorum. Erkekler tuvaletini göstererek diyorum ki, "Ah, oraya mı girmemi söylüyorsun bana!" İnsanlar genelde ben konuştuğum esnada dişi olduğumu sesimden anlarlar fakat bu herif anlamıyor. Ona bir kız olduğumu anlatıyorum, inanmayan gözlerle bakıp "Emin misin?" diyor. Kahkaha atıyorum ve "Evet" diyorum. "Tamam..." diyor şüpheyle ve ben zaten bomboş olan kadınlar tuvaletine gidiyorum. Dışarı çıktığımda onunla biraz daha oynamak için sesleniyorum ve diyorum ki, "Biliyor musun, ben gerçekten bir kız değ-

lim." Bana inanıyor, baştan beri haklı olduğu için rahatlıyor ve deli gibi gülüyor. Bütün herifler bir aradayız, erkek kardeşler.

*J. M.:*

Belgrad'daki son akşamım. Yarım saattir sağımdaki anaakım ibnelerden biriyle ortak bir muhabbetin ucundan tutturabilir miyiz diye uğraşıyorum. Sonra bana dönüyor ve diyor ki... "Şey SM* hakkında pek bir şey bilmiyorum ama bana cinsel gelebilecek son şey. İkili düşünce sisteminden hareket alan Batılı bir entellektüel inşa gerçekten de. Ya sadistsin ya da bir mazoşist ve herşey bu şekilde bölünmüş..."

Ben de şöyle düşünüyorum, "Vay, sen gerçekten SM hakkında pek bir şey bilmiyormuşsun... İktidarın inceliklerine, dinamiğin sık sık yer değiştirmesine, bu türden bir oyunun içine girmenin doğasında olan kargaşaya dair pek bir fikrin yok. Siyah ya da beyaz olarak tanımlanmak SM'in olmayacağı yegane şey."

Kendi SM pratiğimi doğrulamak gibi bir derdim yok. Elbette üzerine düşündüm ve benimsemeyi seçtim. Eğer cinsel pratiklerimi sorgulayacaksam o zaman cinsel yönelimimi de sorgulamalıyım... *Queer* olarak haletimi... anormal, klinikleştirilmiş, tıbbileştirilmiş, psikolojikleştirilmiş, patolojikleştirilmiş: Neyle ilişkisine göre sorgulayacağım?

Heteronormativite ve ona ait tüm davranışlar bir inşadır, zorunlu bir davranış kipidir. Eğer üremek için sikişmiyorsam neden cinsel davranışların normal modellerini izlemek zorundayım ki? Kendi özel hayatımda iktidarla ilişkimi dikkatle gözden geçiriyorum ve ordan, iktidarla yüz yüze geldiğim diğer tüm alanlarda onunla olan ilişkimi yapı bozumuna uğratıyorum. Benim siyasetim, yatak odasından dışarı adımını atıyor ve tekrar dünyayla ilişkiye giriyor.

* Sadomazoşizmin kısaltması. (BD)SM, ortak rızaya dayalı sınırlama, yoğun duyusal uyarım ve fantezi iktidar rolleri oyununu içeren erotik uygulama ve ifade sürecidir. SM konu üzerine edebiyatta yazan iki yazarın adlarından gelir; Marquis de Sade and Leopold von Sacher-Masoch. (ç.n.)

***A.W.:***

Belgrad'dayken giyinip kuşanıp dışarı çıkıyoruz: ben, gömlek–kravat, botlar, pantalon askıları ve bağlama kelepçelerimleyim; o ise bir hanımefendi gibi giyinmiş, iç gösteren ucuz siyah ve leopar desenli bir elbiseyle... tepeden tırnağa *drag*. Ben iyi giyimli bir oğlanım, genç bir damızlık – toplumdan tam onay alıyorum... insanlar ona sübyancı ucuz bir fahişe gibi bakıyorlar... gördüklerinin gerçek olduğunu hayal ediyorlar. Bir bakıma öyle de... bugün ben onun oğlanıyım ve o da kendi cinsel iktidarını sergileyen bir kadın... fakat kendi sapkınlığımızın, çakma heteroseksüelliğimizin içinde kendimi güvende hissediyorum...

## Varsayımlar

"Mevzunun erkeği hanginiz?"

Ben. Buradaki erkek benim. O benim kızım, fakat ben de onun oğlanıyım.

Etrafta dominant olanın ben olduğumu düşünen varsa bu çok komik. Pantalonları ben giyiyorum ve bu şekilde gittiği yere kadar gidiyor... Genellikle üstümde fazla uzun kalmıyorlar...

## Roller ve Pratik

Ben onun oğlanıyım, orospusu
Çizme yalayıcısı
Kırbaç oğlanı
Sürtük
Pasif *Butch*
Sikiş domuzu

Kötü orospu tanrıça
Fahişe / usta dominatriks / pezevenk
Mistres / köle

Bebekbakıcısı / okul çocuğu
Tecavüzcü / kurban
Seri Katil

***J.M.:***

Sikişkenliğimi abarttığımda gözlerindeki dehşeti görebiliyorum, onları duvara mıhlıyorum, ki bu, dayanacak kadar öfkelenmelerine neden olan bir çeşit acı ortaya çıkarıyor.

Ve farkediyoroum ki hayatta karşılaştığım kötücül sikicilerin her biri benim. Kendi seri katil korkum ve fantezim benim... suç işleyenin ben olduğum bu sefer hariç. Bu beni ürkütüyor ve kendimi kuvvetli hissediyorum.

Sen çüklü bir herif olduğunda, ben bir orospu olduğumda, senin kötü mistresin olduğumda, sen benim kölem olduğunda, sen tam bir beyefendi olduğunda, ben yaramaz bir kız olduğumda, bunlar olduğumuzu hayal ettiğimiz karakterlerin parçaları. İktidar oyunlarının aşikar olduğu ve hiçbir şeyin artık gizli olmadığı yerde; bu oyunlar gerçek.

SM'den hoşlanmayanlar sıklıkla onun dünyadaki baskıcı iktidar ilişkilerini sağlamlaştırdığını söylerler. Ne söyleyebilirim ki...bana göre bildiğimiz heteroseksüel cinsellik mevcut olanlar içinde en iktidar yüklü oyunlardan biridir. Sade cinsellik [vanilla sex]* beni gergin yapar. Donakalırım, gücüm elimden alınmış hissederim ya da toptan hiçbir şey hissetmem... Sıkılırım.

... Öte taraftan SM, insanların oynamadan önce oturup müzakere ettikleri, dokunmadan önce bile birbirlerine sınırlarını ve arzularını anlattıkları, güvenlik kelimesi seçtikleri, ne kadar ileri gitmek ve nasıl bir sonuç elde etmek istediklerini konuştukları benim şu zamana kadar deneyimlediğim tek tür cinselliktir...

---

* Vanilla sex, herhangi bir "edepsizlik" içermeyen, alışıla gelmiş, standart cinsel ilişki için kullanılan bir tabirdir (ç.n.)

***A.W.:***

"SM, iktidarın erotize edilmesi, stratejik ilişkilerin erotize edilmesidir denebilir [...] SM oyunu oldukça ilginçtir çünkü stratejik bir ilişkidir, çünkü her zaman akışkandır. Elbette roller vardır ancak herkes bilir ki bu roller tersine döndürülebilir. Bazen olay efendi ve köle ile başlar ve bakarsınız sonunda köle efendi olmuştur. Ya da rollerin sabitlendiği zamanlarda bile bunun her zaman bir oyun olduğunu çok iyi bilirsiniz; kurallar ihlal edilse de, açıkça söylenen ya da söylenmeyen, bazı sınırlara dair tetikte olmayı sağlayan bir anlaşma olsa da. Bedensel hazzın bir kaynağı olarak bu stratejik oyun oldukça ilginçtir."

Michel Foucault, *Advocate*'te yayınlanmış bir röportajdan

Noel sabahıydı ve soğuktu. Hatun beni dün gece eve atıp sikmişti ve işimiz daha bitmemişti. Bana vurmak istiyor ve bu beni ıslatıyor. Her zaman bunun fantezisini kurmuşumdur, istemişimdir. Ne kadar ileri gideceğimizi görmek istiyor, ben de – daha önce limitlerimi hiç keşfedememiştim ve nereye kadar olduklarını görmek istiyordum. Bana yeni binici kırbacını gösteriyor ve denemek isteyip istemediğimi soruyor... İstiyorum. Böylece başlıyoruz. Beşinci dakikanın sonunda tırnaklarıyla hâlâ göğsümü çiziyor ve ben titriyorum... Çoktan korkmuş bir haldeyim ve bunu da söylüyorum... Gülümsüyor... kırbaçla bana tekrar tekrar vurmaya başlıyor. Acıyor, acıyor... olacağını düşündüğüm şey bu değildi. Daha fazla kaldıramayacağımı düşündüğümde acı içinde bağırıyorum, ağlamaya başlıyorum. Durmuyor. İşler böyle yürümüyor diyor. Sırtıma, kıçıma, kollarıma, kalçalarıma tekrar tekrar vuruyor... o kadar fazla acıyor ki, durmak istiyorum, dayanamayacağım... ama dayanıyorum. Kendim için değil onun için dayanmak istiyorum. Aklımdaki tek şey acı ve güvenlik kelimesi. Bir saniye içinde güvenlik kelimesini söylemeye hazırım, dayanamıyorum ve bunu durdurmam gerekiyor, ama durdurmuyorum... neredeyse bir saat kadar sonra duruyor. Yarım saattir ağlıyorum, salya sümük yüzümden akıyor, darmadağınım... ve duramıyorum. Yere kapaklanıyorum ve o bana sarılırken ağlamaya devam ediyorum.

Tarumar hissediyorum, bütün savunmalarım çöktü.

Öyle güzel öyle samimiydi ki... Kendimi benimle ilgilenilmiş hissettim. Beni döverek kalbime giden bir yol bulmuştu. Günlerce huzur içindeydim. İki hafta boyunca bedenim siyah ve maviydi, çürükler ve kırbaç izleriyle dolu. Onları bir kahramanın yaralarıymışcasına onurla taşıdım, bir aşığın yadigarı...

Ortak rızaya dayalı olmayan sadomazoşizmi hergün uygulayan bir toplumda yaşıyoruz. Bizim kültürel mirasımız erkek egemenliği, tacizkar ilişkiler, otoriter iş yaşamları, okullar, kiliseler ve yoldan çıkanı cezalandırma tehditi ile baskılayan bir hukuk sistemi. Bununla beraber, SM bize kültürel koşullanmadan bilinçli bir özgürleşme yolu sunabilir. Bu şekilde SM, kültürümüzde hayata ilişkin bir parodi ve yorum haline gelir.

***J.M.:***

Ben *sub**'lara saygı duyarım, benim yapamayacağım şeyleri yaparlar, kendilerini açarlar, kendilerini yara alabilir hale getirirler, o tamamen kendini koyverme ve bir başkasının fiziksel ve duygusal alanına girmesine izin verme yeteneği. Bir başkasının kontrolü eline almasına ve sınırlarını zorlamasına izin vermek. Ne zaman bir *bottom*'ı** acıyı duyarken, bir başkası için gerçekten kendini kaybedebildiğini görsem huşuya kapılırım. Yapabildikleri şeye inanamıyorum, büyüleniyorum.

Bu dinamik beni azdırıyor... vermek istediğim her ne ise almaları... denge, akış, iktidarın karmaşıklığı... dinamik her zaman aramızda yer değiştirir, bazen bakıcı olurum, bazen sadistimdir, Bazen ilgilenilmeye, tapınılmaya, sevilmeye, kırılganlığımın kabul edilmesine ve saygı duyulmasına ihtiyacım olur. İktidar dinamiği her zaman yer değiştirir, hiç basit değildir.

---

* *Sub*: *Submissive*'in kısaltması. Kelime anlamı itaatkardır. SM ilişkide uygulamaların üzerine uygulandığı alıcı rol. (ç.n.)

** *Bottom*: Kelime anlamı alttakidir. *Sub* ile eşanlamlı kullanılır. SM ilişkide baskılanandır. (ç.n.)

Kendi cinsel pratiğimde sıkça ve açıkça iktidarın farkındayım. Rollerin inşası ve *dominant** ve *submissive*'in işlerliği her zaman düzenlenmiştir ve rollerin içine girebilmemiz ve onları icra edebilmemiz için kendi yeteneklerimize dair karmaşık bir kavrayıştır. Bunun vesilesiyle etrafımda olup bitene ilişkin daha uyanık hale geldim. İktidarın manipülasyonu ve gerçek diye adlandırdığımız bu bilinçli halüsinasyonun, ortak rızaya dayalı olmayan bir dünya bağlamında nasıl hâlâ iflas etmeden devam edebildiğine dair şimdi daha net bir analizim var. Bu karşılıklı alıp vermenin inşa edilmiş doğasını görüyorum. SM'in iktidar dinamiğini sorgulayın tabii. Ama ayrıca hemen herşeyin de iktidar dinamiğini sorgulamalısınız. Heteroseksüelliğin, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin, cinsiyetler arasındakinin, devlet ve yurttaşlar arasındakinin, polis ve ordunun işlevlerini. Bir zamanlar bana "normallik", "dünyanın düzeni" olarak gözüken ne varsa şimdi bir iktidar oyunları ve rolleri sahnesidir. İktidarın yapmacıklığı ve tahakküm apaçık görünüyor.

***A.W.:***

> "Anlam kullanıldığı bağlamın içinden türetilir. Üstünde her svastika olan bir Nazi değildir; kemerinde bir çift kelepçesi olan herkes polis değildir; üstünde her rahibe giysisi olan bir Katolik değildir. SM, faşizme tapınma ya da boyun eğişten çok onun gizli cinsel doğasına ilişkin bir parodidir."
>
> Pat Califia, *Sadomasochism and Feminism*, 1980, Public Sex, Cleis Press.

Belgrad'dayız şimdi ve ben korkuyorum. Dili konuşamıyorum ve anlamıyorum. Bir de bana böyle göründüğümden, yani *queer* bir ucube olduğumdan dolayı, faşistler tarafından sürekli bir tehdit altında olduğumu anlattılar. Öldürülmeden bir kilo domates almaya gidebilir miyim? Bilmiyorum.

Markete gidiyorum, hayatım için kaçmaya hazırım. Biraz doma-

* *Dominant*: Kelime anlamı hükmedendir. SM ilişkide baskın rol. (ç.n.)

tes satın alıyorum. Apartman dairesine zafer içinde geri dönüyorum.

> "Tekrarlama dürtüsü sadomazoşizm için her iki partnerin de fantezinin tehlikesiz muafiyet alanında faaliyet göstererek, sadece kendi kişisel dertlerini değil ayrıca toplumumuzun iktidara ve zora dair kabusvari kaygılarını yeniden sahneleği mükemmel bir model teşkil ediyor gibi görünüyor. Hiçbir zeki insan devasa ekonomik sömürüye, hin baskıya, modern hayatın yabancılaştırıcılığına ve gerçekliğine karşılık vermekten geri duramaz."
>
> Edmund White, *Sado Machismo*, 1979, The Burning Library

***J.M.:***

Baxter Alıkoyma Merkezi* içinden aldığımız bir beyan.

"Kameralar hareket ediyor ve sürekli size bakıyor. Had safhada bir güvenlik, sistematik kontrol var, aynı kamplardan öğrendikleri gibi. Çok daha fazla deneyimleri var ve gerçekten bizi alt edebilirler. İnsanların pes etmelerini istiyorlar. Şimdi bizi gerçekten delirtebilirler. Herşeyi gözlerinizle görmeniz gerek, hayal bile edemezsiniz; tarifi gerçekten zor. Söylediklerine göre telin bir tanesinde güçlü bir elektrik akımı varmış. Gökyüzünden başka hiçbir şeyi göremiyoruz. Curtin Alıkoyma Merkezi'ndeyken, dışarıyı görebiliyorduk. Özgürlüğe uzanan birkaç ağacı ve yolu görebiliyorduk."

İnsanlar Woomera [Alıkoyma Merkezi]'yı bir cehennem deliği olarak anmaya başladıktan sonra Baxter'ı tanımlayacak kelime kalmadı.

Bu sefer Sydney'in banliyölerinden birinde başka bir alıkoyma merkezinin dışında dikiliyoruz. Eylemdeki insanlar zorunlu alıkoymadan öncesini, kampların kapalı olmadığı, insanların özgürce girip çıkabildiği zamanları hatırlıyorlar. M. çocukken ailesi Şili'den buraya ilk geldiğinde bu kampta yaşamış... dikenli tellerin orada olmadığı zamanlarda kampın içindeki insanlar tutsak değilmiş.

---

* Alıkoyma Merkezi [*Detention Centre*]: Alıkoymak için kullanılan alan, çoğu zaman hapishane biçiminde bir kamp. Mültecilerin alıkonulduğu yapı. (ç.n.)

Harriet'i aradım yine. Ugandalı kadınların nasıl olduğunu duymak için birkaç günde bir aramaktayım... Otuz günü aşkın süredir Yarlswood Alıkoyma Merkezi'nde açlık grevindeler. Telefonda Harriet'in sesi bitkin geliyor. Ona nasıl olduğunu soruyorum, "Bugün çok iyi değilim, çok halsiz hissediyorum, gece boyunca birçok kez nefesim kesildi. Doktorların söylediğine göre kalbimde bir haltlar varmış. Buraya gelmeden önce işkence gördüğüm zamandan kalma problemlerim var" diye cevap veriyor.

Ağlamak istiyorum, buz kesiyorum... telefonun diğer ucunda oturup ülkem başka birine bunu yaparken dinlemek, tüm yapabileceğim bu mu yani? Bu nasıl olabiliyor?

> "Fetiş, çekilmez bir gerçeğe dayanabilmemize imkân veren bir yalanın vücut bulmuş halidir."
>
> Slavoj Zizek, 2000

> "Kapital, iktidarını ve karını, toprağın hırsızlığından ve yağmalanmasından ve emeğin sömürüsünden elde eder. Bu durum, bir zamanlar Avrupa'nın sömürgeci güçleri tarafından organize ediliyorduysa da şimdi bu güçlere, kendi yapısal düzenleme programları ve serbest ticaret anlaşmalarıyla Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Washington katıldı. Bu, milyonlarca insanın evlerinden edilmesi ve milyarlarca insanın da hayatta kalmalarının günden güne güçleştirilmesiyle Küresel Güney'in topyekün fakirleşmesi anlamına gelir. Kimi ülkeler ekonomik olarak enkaz halinde, kimilerinde ise savaş ve soykırım var. Dünya homojenleştirildikçe içinde yaşadığımız kanunlar gitgide piyasanın değerlerine dönüşüyor. Ayrıca ticaret ve paranın dolaşımı için az sayıda sınır varken insanların hareket edebilmesinin önündeki kısıtlamalar giderek sıkılaşmaktadır."
>
> Melbourne Kimse İllegal Değildir Manifestosu

*Queer*, kimlik politikalarının ötesine geçer... cinselliğe tek meseleymiş gibi yaklaşmaz. Cinselliğime dayalı eşit hakları savunmuyo-

rum ben. Cinsel farklılığım gerçeğini, ötekiliğin bir eleştirisini yapmak için, aynı farklılık olmasa da "farklılık"ı paylaşan diğerleriyle kendimi ilişki içerisinde görebilmek için kullanıyorum. Yürürlülükte olan devasa iktidar dinamiğini yoksayıp sadece kendi üzerimdeki baskıyı kötülediğim bir kimlik politikasıyla kendimi gettolaştırma niyetinde hiç değilim. *Queer* kendi içinden bizzat yapısökümcüdür... her zaman sabitlenmiş, katılaşmış, normalleştirilmiş olanı tersine çevirmeyi arzular; var oluşun bir gerek şartı olarak tutarsızlığını kabul etmeye muktedir olan istikrar bozucu bir gücü kendi içinde ihtiva eder.

***A.W.:***

> "SM'in derin bir şiddet duygusuyla ilişkilendirildiği ve SM pratiklerinin bu şiddeti, bu saldırganlığı bir serbest bırakma yolu olduğu fikri çok saçmadır.
>
> Tüm bu insanların yapıyor oldukları şeyin saldırganlık olmadığını çok iyi biliyoruz; bedenlerinin tuhaf parçalarını erotikleştirme yoluyla hazzın yeni olasılıklarını keşfediyorlar. Bence bu bir tür yaratıcılık, sahip olduğu temel özelliklerinden birini hazzın cinsiyetsizleştirilmesi olarak ifade ettiğim yaratıcı bir girişimdir [...] Bedenlerimizi, sayısız hazların olası bir kaynağı olarak kullanabilme imkânı önemli bir şeydir. Örneğin, hazzın geleneksel inşalarına bakarsanız, bedensel hazzın ya da etin hazlarının her zaman içmek, yemek ve sikişmek olduğunu görürsünüz. Ve bedenimizi, hazlarımızı kavrayışımızın sınırı bu gibi görünüyor ."
>
> Michel Foucault, *Advocate*

Bir yoğunluk seviyesinde güç bela kabul edebilirim ki tüm bu hisler bana ait. Çığlık atıyorum, gözyaşları yüzümden akıyor. Am suyu bacaklarımdan damlıyor ve ben onu saklamaya çalışıyorum. Arzuladığım bu olduğu için kendimi mahçup hissediyorum... "Senin orospunum" diyorum çünkü o kadın bana öyle yapmamı söylüyor.

> "*Top* ve *bottom* arasındaki dinamik, kadın ile erkek, siyahlarla beyazlar ya da üst sınıfla işçi sınıfı arasındaki dinamikten ol-

dukça farklıdır. Bu sistem adaletsizdir çünkü ırka, (toplumsal) cinsiyete ve sosyal sınıfa dayalı ayrıcalıklar tanımlar. Bir SM karşılaşması boyunca roller çok farklı şekillerde ele geçirilir ve kullanılır. Bir *top* ya da *bottom* olmaktan hoşlanmazsanız, nota anahtarlarınızı değiştirirsiniz. Bunu biyolojik cinsiyetinize, ırkınıza ya da sosyoekonomik statünüze yapmayı deneyin hele."

Pat Califia, *Sadomasochism and Feminism*, 1980, Public Sex

*Dominant* ve *submissive* rol icrasına yöneltilmiş bilinçli bir ilginin ta kendisi, gündelikteki bilinçsiz, sosyal kabul görmüş otoriter davranışların bir tersine çevrilmesidir. Bu nedenle de içimizde taşıdığımız sosyal tedrisatı anlamanın bir yoludur. İktidar ilişkilerini keşfetmenin bir yoludur, kendi saldırgan eğilimlerimizin ve öfke, korku, acı ve sevgiyi nasıl ele aldığımızın farkına varmamızı sağlar.

*Dominant/submissive* rolleri oynayarak kendimizi tanımayı başarırız ve yüksek bir farkındalıkla gerçek dominasyon ve itaatin kültürümüzde nasıl işlediğini algılarız.

***J.M.:***

Ukrayna'da bir mülteci kampında oturuyoruz. Mekânın amiri, bizim sınır rejiminin ne derece etkili uygulandığını teftişe gelen memurlar değil de sınırlara karşı aktivistler olduğumuzu yavaş yavaş anlamaya başlayınca hikâyesini birkaç kez değiştirdi. Şöyle diyor, "Demir perdenin arkasında yaşamanın ne demek olduğunu biliyorum. Sırf öğrenme arzum nedeniyle, sınırı geçip yasak kitapların olduğu kütüphanelere girebilmek için sahte evraklar yaparak yıllarca suç işledim. Şimdi Avrupa yeni bir demir perde örmeye çalışıyor, bu sefer bizi içinde değil dışında tutmak için... Demir perdenin arkasında yaşamanın ne demek olduğunu biliyorum."

"2002'nin Haziran'ında Avrupa Birliği Konseyi, Vize Enformasyon Sistemi'nin – her vize başvurusunda (vizenin çıktığına ya da başvurunun reddedildiğine bakılmaksızın) kişisel

bilgileri (biyometrikleri de) içeren bir veritabanıdır bu – olası gelişimine dair yönergeler benimsedi. SIS II (Schengen Enformasyon Sistemi) ve VIS (Vize Enformasyon Sistemi) daha geniş bir bağlamda ele alınmalıdır. Birincisi, Amerika ve İngiltere'nin çeşitli hükümetlerarası toplantılarda biyometriğin tüm seyehat evraklarında (ve vizeyi düzenleyen makamların veritabanlarında) bulunmasını desteklediği küresel planlar var. İkincisi, Amerika tarafından geliştirilen PNR (Yolcu İsim Kaydı) düzeni, Amerika'ya havadan seyahat eden tüm yolcuların önceden görüntülenebilmesine imkân vermesi nedeniyle, tüm giriş yapanların (CAPPS II içinde) detaylı ve kalıcı kayıtlarının yaratılması sonucunu verecektir. Hepsi birarada, SIS II, VIS, PNR, Avrupa Birliği'ndeki herkesin – yurttaşların, üçüncü dünya ülkelerinden yasal oturma izni olanların, vizeli giriş yapanların ve kural dışı mültecilerin – hareketlerinin izlenmesini ve kişisel bilgilerin eşi benzeri görülmemiş bir ölçekte depolanmasını sağlayacaktır. Bu sistemler, spekülatif gözetlemeler, genel istihbarat toplaması ve "bulanık suda avlanmak" için kullanılacak. Fakat daha da önemlisi, kişisel kayıtlar, seyahat izninin reddi, vize ya da iltica başvurularının reddi, dış sınırlardan bir ülkeye girebilmenin reddi, iade edilmek üzere alıkonma hatta sınırdışı edilmek gibi cebri kararların artmasına sebep olacaktır. Üstelik AB, ABD ve diğer varlıklı ülkelerin arasındaki muazzam veri paylaşımı, bu yaptırımlara dair bir tür gayriresmi "karşılıklı tanıma" sağlayabilir. Ki bu durumda bir ülke tarafından alınmış, (olasılıkla keyfi) bir karar sonraları diğerleri tarafından tatbik edilir. Uzun vadede, AB ve ABD işbirliği küresel bir kimlik tespiti sisteminin, küresel çapta insan hareketliliğini gözetlemenin ve küresel bir polis enformasyon sisteminin habercisi olacak. Bu senaryoda "hareket özgürlüğü"nün ve mahremiyetin yeri ne olacak?"

Ben Hayes, Statewatch Analizi – Schengen Enformasyon Sistemi'nden SIS II'ye ve Vize Enformasyon Sistemi'ne (VIS): açıklanan tasarılar, 2004

***A.W.:***

Ben bir *submissive* ve *bottom*'ım ancak SM bağlamının dışında itilip kakılmaktan hiç hoşlanmam! İnsanların bana yapmamı söylediklerini yapmayı, bana gülünmesini, yok sayılmayı, utandırılmayı ya da herhangi bir vesile ile küçük düşürülmeyi istemem. Koruyacak özsaygısı olan biriyim; bir nesne ya da daha aşağı bir şey değilim. Bunu yapamam ve gerçek hayatta bunu neden yapmak isteyeyim ki? Eğer hiç iktidarınız yoksa iktidar değiş tokuşu ne ola ki? Ben bir *submissive*'im, kaybeden değil.

Eğer kontrolümü kaybedebilirsem ve acının ve küçük düşürülmenin üstesinden gelebilirsem, ve egomun üstesinden gelebilirsem, özgürüm. Hayatımda saygı, itibar, rahatlık, otonomi ve iktidar istiyorum. Cinsellikte ise iş değişir. Fakat cinsel kişiliğim, fantezilerim ben değilim ki. Onlar gerçekte kim olduğumu ya da olmak istediğimi yansıtmaz. Bu özellikler sizi bir *bottom* olarak çekici kılabilir, ancak gerçekte sizi seksi, güçlü, güzel bir insan yapmaz.

Hayal edin... "Ben en esaslı *submissive*'im ve çok mağrur hissediyorum – zayıf, acınası, küçük düşürülmüş ve kıymetsizim..."

Trenin tuvaletindeyim ve bilmem neden tren sınırda durdu...birisi gelip kapıyı vurdu ve anlamadığım bir dilde bağırmaya başladı... sinirliydi.., beni bagajımın olduğu yere götürdü ve "Burada bekle!" dedi. Artık Batı'da olmadığımızı anladığım zamandır o.

"Buna alışmak durumundasın," dedi arkadaşım.

Biraz sarsıldım, ama biliyorum ki bu hiçbir şey; ben bir Batılıyım ve bana dokunmayacaklar. Diğer taraftan gelmenin nasıl bir şey olacağını hayal bile edemiyorum.

"SM, her zaman baskıcı bir iktidar yapısının düşmeye başladığı zamanlarda yüzeye çıkmıştır – Roma İmparatorluğunun sonlarında, Fransız Devrimi patlak verdiğinde ve şimdi."

Edmund White, *Sado Machismo*, 1979, The Burning Library

***J.M.:***

Avrupa Birliği Temel Haklar Tüzüğü, 18.Madde – Sığınma Hakkı:

"Sığınma hakkı, 1948'deki İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin 14. Maddesinde, memleketinde işkence görme riski olanlara sığınma hakkı evrenseldir denilerek temel bir hak olarak uluslararası bir seviyede tanınır. İnsan haklarının korunması üstüne olan diğer uluslararası metinler de, ölüm cezasının, işkencenin, diğer insanlık dışı ya da küçük düşürücü uygulamaların ya da cezaların yasaklanmasını garanti ederek, böyle uygulamaları ya da cezalandırmaları ortadan kaldırmak adına, dolaylı olarak sığınma hakkının varlığını tanır. Bu metinler aslında açıkça, benzer uygulamaların ya da cezaların uygulanma riskinin çok yüksek olduğu devletlere sürgün edilmeme ya da iade edilmeme hakkını belirtiyor (geri-dönmeme ilkesi)."

"Pornografiye karşı mücadelede feminizm, ahlaki olarak değilse bile kadınların savunusu adına muhafazakar sağın yanında yer aldı. Bugünlerde Londra'daki SM cemaati hayatlarımızı denetlemek için kullanılabilecek "vahşi pornografi" adlı yasaklama yasasına karşı mücadele ediyor. Şimdiye kadar, şimdi ve şimdiden sonra ulus-devlet sorunsalının sınırları ne olacak? Demokrasi mefhumunun ulus-devletin ötesinde bir anlam taşıması, dahası bir mahkeme emri olması mümkün mü? Klasik politika modelinin ve ulus-devlet ve sınırlarının hudutları ötesinde bir demokrasi düşünebilir miyiz?"

Slavoj Zizek

***A.W.***

Old Sokağı'nda, alıkoyma merkezi ile ilgili gösterimizin yanıbaşında mopediyle park etmiş bir herif var. Almış olduğu vizenin süresini geçirdiği için tutuklanan ablasının oğluna bakmıyor. Günlerdir kendisini görmemişler ve ailesi çok endişeliymiş. Ancak göçmen bürosu onlara hiçbir bilgi vermeyeceği için merkez bürolara ve alıkoyma merkezlerine bakıp, orada olup olmadığını bizzat sorarak Londra bölgesinde turluyor. Bu şe-

kilde onu bulamayacak – hiç kimse ona hiçbir şey anlatmayacak ve kapıdaki hiçbir şey bilmeyen güvenlikçilerden daha ileriye asla gidemeyecek. Ona avukatı aramasını ve aramaya devam etmesini söylüyoruz.

Adi, bir göçmen raporlama merkezi olan Communications House'ta güvenlik görevlisi olarak çalışıyor. İşi, kendilerini beyan etmek zorunda olan göçmenlerin üstlerini arayarak içeri girmelerine izin vermek ve geri kalan herkesi dışarda bırakmak. Bizim broşürümüzü okuyor ve bize karşı arkadaşça... tedbiri biraz elden bırakmış olması, şimdiye kadar içeri girmeyi denemediğimizden. Üstündeki giysiler dışında yanında hiçbir şeyi olmadan sınırdışı edilmiş Kongolu bir mülteciye göndermek için para istiyorum ondan. Adi içeri giriyor, birkaç dakika sonra gizlice dışarı çıkıyor ve bana 80p veriyor. Adi de Afrikalı, İngiliz değil – insanları dışarıda tutuyor ve kendi içerde kalabiliyor.

Hem yapısökümünde hem de *queer* teoride sahte ikiliklerle kurulan "gerçekliği" kesintiye uğratma fikri yatar. Örneğin, Derrida'nın yapısökümcü teorisi, ikili ve hiyerarşik ilişkilerin Batı düşüncesinin ayırıcı özellikleri olduğunu öne sürer. Dolayısıyla böyle ilişkiler içinde bir düşünceyi serimleyen herhangi bir metin, bu kapsamda yanlış bir dünya düşüncesi üzerine kuruludur ve tehlikeli bir şekilde yanıltıcı ve manüplatif olduğu teşhir edilmelidir.

İkili ilişkilerin örnekleri her zaman ötekinin herhangi bir veçhesini içermeyen karşıtlıklardır; biri hiyerarşik olarak ötekine göre üstündür. Cinsiyet kapsamında eril/dişil, SM'de *top/bottom* ve ulusal sınırlar içinde içerisi/dışarısı.

*Queer*, "normalin rejimlerine direniş" olarak tanımlanmaktadır (Michael Warner, 93). *Queer*'i LGBT politikalarından farklı kılan, şiddetin mekânını heteroseksizm ve homofobiden çok genel olarak normativitede gören bu aktif direniştir.

***J.M.:***

"Öyleyse neden bu post-(politik, idelojik v.b) evreni tamamen kabul edip sadece içinde rahat bir mevki edinmek için uğraş-

mayalım ki? Bu kestirme yolla ilgili sorun, şimdiye kadar görmüş olduğumuz üzere, yeniden açığa çıkan popülist aşırı tutuculuktur. Bu, ilkel bir ideolojik geçmişin kalıntısı olmaktan çok, küreselleşmenin özsel bir ürünü, siyasetin post-modern lağvedilmesinin çuvalladığının canlı bir kanıtıdır. -ki burda temel ekonomik mantık depolitize edilmiş Gerçek olarak kabul edilir (Bu, nüfusun ve politik öznelerin farklı katmanlarının bir uzlaşmaya varmasının ve kendi ortak hedeflerini hazırlamasının beklendiği parametreleri tanımlayan tarafsız bir uzman görüşü)."

Slavoj Zizek

"*Queer* olarak bizim sınırlardan ne anladığımız açıktır: biz cinsler arasındaki, cinsiyetler arasındaki, hayatlarımızı dilediğimiz gibi yaşama kudretimiz ile kendi yaşama biçimlerimizi tayin etmemizin önüne geçmek için devletin empoze ettiği kısıtlamalar arasındaki sınırları reddediyoruz. Her zaman için birini "öteki"leştirmek suretiyle (bu ırk, cins, cinsiyet ya da herhangi bir başka yolla olsun) kurumsallaşmış iktidarın pozisyonunu güçlendirmeye kalkışan bir toplumda, biz, bu uluslar ve sınırlar durumunu, sadece iktidarı elinde bulunduranlara hizmet etmeye yarayan sahte sınırlarla insanları alıkoyma durumunu kabul etmeyi reddediyoruz."

Sınır Tanımayan *Queer*'ler Manifestosu

***A.W.***

"Göçmenlik kontrolleri sadece ırkçı değildir. İçerdikleri ulusalcılık fiilen tüm reaksiyoner ideolojiyi kapsar. Yakın zamana kadar gey bir partnerin gelmesi ya da kalmasına dair bir hüküm yoktu. Ne olursa olsun göçmenlik kontrollerinde heteroseksüel ilişkilerle gey ilişkiler arasındaki "eşitlik" kampanyasına eleştirel bakıyoruz. Lanetlenmişin eşitliği lehine olmadığı sürece göçmen kontrollerinde eşit fırsatlar olamaz. Heteroseksüel çiftlerle eşitlik talep etmek, kontrollerin doğasında olan ırkçılığın ve bu nedenle ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobi arasındaki ilişkinin açıkça yok sayılmasıdır. Gey

çiftlerin hak talepleri, aşk hikâyesini politik bir hedefe terfi ettirerek ilave bir sorunsal yaratmaz mı? Peki bekar gey insana, evlenmeyen, yalnız olan, hiçbir cinsel yönelimden olmayan ya da herhangi bir cinsel yönelim arasında ayrım gözetmeyene ne olacak?

Göçmenlik yasasına gey çiftleri dahil etmek ve bu sahte "haklar" şu anlama gelir: tüm bu diğer insanlar tanım itibariyla dışarıda bırakılmıştır. Yasadışı olan statüleri pekiştirilmiş olur."

Kimse İllegal Değildir Manifestosu

***J.M.:***

"Devletin, piyasa güçlerinin ve çokkültürcülüğe toleranslı insaniyetperverliğin (konsensüs yoluyla kurulmuş) ihtiyaçlarına hizmet eden saf bir güvenlik şirketine indirgenmesi sürecinde, "postmodern ırkçılığın" siyasetin post-politik askıya alınmasının nihai sonucu olarak nasıl ortaya çıktığını idrak etmek elzemdir: Statüsü asla doğru dürüst düzenlenmeyen "yabancı", demokratik siyasi mücadelenin, post-politik müzakere yöntemine ve çokkültürcülük jandarmalığına dönüşümünün bölünemeyen kalanıdır. Siyasi özne olarak evrensel haklarını talep eden "işçi sınıfı" yerine artık elimizde, bir yanda her biri kendi derdine düşmüş (el işçilerine olan ihtiyacın giderek azalması v.b. gibi) belirli sosyal tabaka ya da grupların çokluğu, diğer yanda da dışlanma çıkmazını politikleştirmekten giderek daha fazla alıkonan göçmen var..."

Slavoj Zizek

***A.W.:***

Bu normal fikri, kimliğin ve sosyal etkileşimin (kadın/erkek, iki kişi arasındaki heteronormatifliği üreten monogami – anne/baba gibi) kontrol altında tutulmasından, hiyerarşik iktidar yapısının

"doğal" olduğu inancına doğru genişletilebilir – aile, kilise, devlet, birinci/üçüncü dünyalar gibi... Şu genellikle ele aldığımız haliyle kadın ve erkek mefhumu sahte şu genellikle üzerine anlaştığımız ve kuvvetlendirdiğimiz sınırlar aslında akışkan, kurallar ise istisnalarla ve hatta sıklıkla kabullenebilmesi çok güç çelişkilerle dolu. Ulusal sınırlar ve kontroller aynı zamanda hem insanların geçişi açısından tahkim edilip esneklikten daha uzak hale getirilirken (Avrupa Kalesi) hem de kendiliğinden çözülüyor; "serbest ticaret", küresel Pazar, kapitalin ulus aşırı doğal tabiiyeti.

Ulusal siyasi bir sınırın belli bir yerde var olabilmesi çoğunlukla uzlaşımsal bir sözleşmeye bakar – üniformalı ve silahlı ve mühürlü bir adam size buranın sınır olduğunu söyler, böylelikle sınır olur...

***J.M.:***

> "İstememiz, buyur etmemiz gereken insanların bu vatandaş-olmayan durumu, bizi ulus-devlet sınırlarının ötesinde demokratik bir ilişkilenme düşünmeye sevk ve mecbur ediyor. Bu, yeni uygulamaların, yeni uluslarası hukukun, devletin egemenliğinin dönüşümünün icadıdır. Bugün hepimiz hükümetdışı müdahale dediğimiz bu durumun örneklerine sahibiz. Devlet egemenliğine dayanmaması gereken müdahale, politik inisiyatif gerektiren her şey, işte bu, nihayetinde vatandaşlıktır."
>
> Jacques Derrida

Yarlswood'un içerisindeyim... güvenlik kontrolleri arasından geçip bir cezaevine girmek, tuhaf geliyor. Eylemlerde tutuklandıktan sonra diğer tarafta olmaya daha alışkınım. Sınır dışı edilme teşebbüsündeyken fena halde dövülmüş bir kadını ziyarete gidiyorum. Bir GSL güvenlik görevlisi onu uçağa koymaya çalışırken defalarca tekmelemiş. Ona söylenen şu: "İngiltere siyah insanlar için değildir." Çığlıkları yüzünden pilot gelmiş ve kadını uçaktan indirmelerini sağlamış. Bir avukatı yok, bağımsız bir tıbbi muayenesi yok... ona tüm sunabildiğim; notlar almak, bir avukat listesi yollamak, onu görmesi için bir doktor bulmaya çabalamak... desteğin seviyesi bu... bu aptal sistemi anlamak için bir insan diğeri-

ne yardım etmeye çabalıyor. Görüşme odalarının dışında bir aile bana yaklaşıyor. Notlar aldığımı gördükleri için benim avukat olup olmadığımı soruyorlar. "Çok üzgünüm ama değilim" diyorum... Çaresizler; kızkardeşleri İngiltere'de 5 yıl yaşadıktan sonra sınır dışı edilme emri alıyor. Ne yapacaklarını ya da nereden başlayacaklarını bilmiyorlar. Onlara da tüm sunabildiğim aynı tavsiye; bir avukat bulmaya çalışmak ve sınır dışı edilmeyi durdurmak... ve gerçeği açıklamaya çalışmak... evet, gerçekten yardım edecek büyük bir örgütlü hareket yok... bizler sadece BİR ŞEY yapmaya çalışan bireyleriz.

***A.W.:***

> "Kendi içimizdeki bu kişiye, bu içimizdeki öteki kişiyi dışarda bırakabilecek ya da ona uyuz olabilecek bu imgeye. Biliyoruz ki kendi içindeki misafirperverliğe bir şekilde yol vermeyen kişi Öteki'ne kesin bir şekilde misafirperver olamaz. Bu, sorunu kendi içinizde çözmeniz gerek demektir. Ve bu, gerçekten Öteki'ne gülümsemek, halihazırda bir topluluktur, heterojen tekilliklerin bir çokluğudur. Eğer kendinizle savaştaysanız Öteki'ne uyuz olabilirsiniz, meseleyi karmaşıklaştıran da budur."
>
> Jacques Derrida

***J.M.:***

Geceyarısı Baxter Alıkoyma Merkezi'nin dışında, polisleri hapishanenin geri kalanından ayıran uzun beton bir boru var. Onların arkasında bir jilet keskinliğinde çift katlı yüksek dikenli teller var. Çitlerden birine elektrik verilmiş, dokunursanız size bilincinizi kaybettirecek kadar çarpar. Kampta dış dünyayı görecek pencere yok, alıkonanlar bizi göremezler, iletişebilmek için yapabildiğimiz tek şey gürültü yapmak. İnsanlar çölde taşlar buldu ve hep beraber beton boruya çarptırmaya başladık. Ses yığılıyor ve yankılanıyordu gecenin içinde. Bir noktada durduk ve içeride alıkonanları duyduk

ve onlar da bizle terennüm ediyorlardı.. "Azadi, Azadi!" Farsçada özgürlük demektir bu.

*A.W.:*

Yine sınırdayız ve polisten izin belgelerimiz yok yanımızda. Onları hiç almadık, dert olmadı. Kırmızı pasaportu bir salla; içine dahi bakmazlar.

**Biyografik Not:**

Jet Moon ve Alex Woodland Londra'da yaşayan aktivist ve sanatçılar. Zagreb'deki sunumları sınır rejimleri hakkında kısa bir SM performansıyla başladı. Akademisyen değiller – bu metin sınırlara hayır politikasına *queer* aktivistler olarak dahil olmalarının günlük deneyimi üzerine kuruldu. Hem Jet hem de Alex, Sınırlara Hayır Londra Kolektifi [No Borders London Collective] ve *Queer* İsyan Londra [Queer Mutiny London] üyesiler. Jet aynı zamanda *Queer* Belgrad Kolektifi üyesidir.

[Ç.N]: Sınırlara Hayır Londra Kolektifi [No Borders London Collective] 1999'dan beri birçok kişi Sınırlara Hayır Londra Kolektifi adı altında mültecilerin idaresini elinde bulunduran yapı ve organizasyonları doğrudan hedef alarak eyliyor. Birlikte öğrenmek, eylemek ve sınır kontrolleri gerçeğine dikkat çekmek için, dünyanın birçok yerinde Sınırlara Hayır Kampı örgütlemekte. Sınırlara Hayır Ağı, İngiltere'de, farklı antikapitalist mücadeleler içindeki grup ve bireylerin bilgi ve deneyim paylaşımı için bir platform. Ayrıca mültecilerin öz örgütlenmeleriyle birlikte çalışıyor ve tutuklularla, işçi mücadeleleriyle ve sınır dışı edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalanlarla dayanışıyor. [http://london.noborders.org.uk/whoweare]

*Queer* İsyan Londra: *Queer* İsyan anarşist bir *queer* örgütlenmedir. İngiltere'de Edinburgh, Londra, Brighton, Bristol, Cardiff ve

Leeds'de şubeleri/kolları vardır. *Queer* İsyan, diğer kampanyalarla da birleşerek önyargıya karşı mücadele eden, alternatifler yaratan, öğrenen ve *queer* olmak ne ise onu kutlayan bir kendin-yap tarzı [DIY] kolektiftir. Kendini güçlendirmek ve mavra için atölyeler örgütler. Hiyerarşilere, kapitalizme ve asimilasyona karşıdır. [http://en.wikipedia.org/wiki/Queer_Mutiny]

Queer Belgrad: Queer Belgrad, şiddete karşı durmaya karar vermiş sekiz kişiden oluşan bir örgütlenmedir: Çünkü 2001'de Belgrad'da ilk defa bir Onur Yürüyüşü örgütlenme girişimi büyük bir homofobik holligan kitlesi tarafından engellendi. Çünkü bu şiddet, Sırbistan'da son 15 yıldır süren anaakım siyaset olarak savaş politikalarının, klise baskısının, milliyetçiliğin, militarizm ve maşizmin sonucudur. Çünkü 2004'deki LGBT cemaatinin ve politikalarının sokaklardaki görünürlüğü için olan ikinci girişim de örgütleyicilerin katılımcıların güvenliğini garanti edemeyeceklerinden dolayı iptal edilmek zorunda kalındı. Çünkü devlet ve yurttaşlar hâlâ LGBT nüfusun ve "farklı" olan tüm ötekilerin sorunları karşısında bilgisiz. Çünkü İnsan Hakları gündelik temelde ihlal ediliyor.[http://www.queeruption.org/queerbeograd/intro.html]

Çeviri: noir- gülkan (a.)

# *Fem(me)*inist Bir Manifesto*

**Lisa Duggan ve Kathleen McHugh**

[...] *'fem(me)'*** bir kimlik değildir, bir tarih değildir, arzu haritasında bir yer değildir. *Fem(me)* bedeni (kimlik)muhalif(i) bir bedendir, *fem(me)*inen *drag* içinde *queer* bir bedendir. Kaydettiğimiz sesler birbirine uymaz.

Bu yüzden şüphesiz ki kendimizle çelişiriz ve arz ederiz...

## I. *Fem(me)* (Kimlik) Mevcudiyeti***

Herşeyden önce: *Fem(me)* kimliği aslında nedir?

Bir öneri ya da önerme çabası: *fem(me)*, cinsel tercih [sexual preference] ya da cinsiyet kimliğinin [*gender identity*] herhangi bir belirleyiciliğine öncel farklılık arzusunun *la je ne sais quoi*'sıdır.

---

* Bu metin, 'A Fem(me)inist Manifesto'dan çevrilmiş ve derlenmiş bir bölümdür. (ç.n.) Bu metnin orjinali için bkz. Lisa Duggan & Kathleen McHugh. (2002). 'A Fem(me) inist Manifesto', *Brazen Femme: Queering Femininity* içinde, C. B. Rose & A. Camilleri (der.), Vancouver: Arsenal Pulp Press, 165-170.

** *Fem(me)* tüm metinde (aksi belirtilmediği takdirde) çeviren tarafından italik olarak kullanılmıştır (ç.n).

*** (Kimlik) Mevcudiyeti olarak çevirdiğim kelime (Id)entity. (Id)entity, identity [kimlik] anlamına gelirken, id'in entity'den ayrılması, hem id-ego-superego üçlüsüne, hem de kim-liğin bir "entity" [sınırları belli, münferit şey] olarak genel kabulüne atıf yapmaktadır. (ç.n.)

*Fem(me)* her zaman eğlenceli ama kendi etkisinden muhtemelen sıkılmış bir performans anlayışını (ki meydan okuduğu nokta burasıdır) elinde tutarken, nesne haline gelen, fetiş haline gelen, öznenin ellerinde fetiş üretimi kuşanan bir tavırdır. *Fem(me)*, önsevişmenin – iddia, cürret, (ona) zevk verecek talibin dikkatini çekme– performitivitesi, yapmacıklığı, alayı ve küçümsemesidir. *Fem(me)*: Karşılık olarak performans isteyen performansçı, oyuna zevk getiren oyuncu.

Öyleyse *fem(me)* bir dişi o [she] mu?

*Fem(me)*ın çoğu kez sahip olduğu zamirin bu olduğunu söyleyelim.

Bir *fem(me)*ın, tüm *fem(me)*ların, kendi içinde bir '*fem(me)*' kimliğinden bahsetmesinin önemini azaltır. Bu nasıl olabilir? *Fem(me)* ne bir idealdir ne de bir kategori. *Fem(me)* olay yaratır, sahneye çıkar, kendini gösterir – farklılık gösterisinde rol çalar (bizzat gösterinin kendisi olur) ama 'kendinde' belirli bir etki olarak sabitlenemez. *Fem(me)* her zaman eyleyişler-arasıdır [inter-actionable]*, hiçbir zaman onanistik ya da narsistik değildir. Aynalar, içinde boğulduğu su değil, asli ironisinin aracı ya da metaforudur. *Fem(me)*ın bakış açısı herzaman kısmen duyu ötesidir [*extrasensory*] – trajedi olmaksızın, Berger'in 'kadınlar izlenen kendilerini izlerler', Mulvey'nin 'bakıl-mış-lık [to-be-looked-at-ness]'ıdır. Bu çift yerden izleyen 'ben [I]', (kimlik)mevcudiyet(i) nedir? *Fem(me)* size bakarken arkadaşlar, diğer yandan da mizanseni hesaplar. Onun çift taraflı bakışında erkeklik kendini bütünüyle tehlikeye atar (Nietzsche bu tehlikeyi iyi anlamıştı) – aşık, talip, izleyen izlenir, düzenlenir, alaya alınır, hesaplanır. Sadece en sürükleyici performans bir *fem(me)*ı yakan bitiren bir esrime içinde tamamen kendine, diğer bakışına döndürebilir ve böylelikle kendinden geçmesine neden olabilir. Oyunlarını bilir; ortaya çıkardığı etkiler, zaferi yok edişin, kaybı kazanımın içine, hepsini de *jouissance*'ının, zevkinin hesabına yatırır. Ancak

* Inter-actionable, inter-action [eylemler-arası], interaction [karşılıklı etkileşim] ve actionable [eyleme geçme imkânını veren] anlamlarını beraber içerir. (ç.n.)

sonrasını kim bilebilir? Çünkü babalık gibi, *fem(me)*ın zevki, zevkinin gerçekliği, onun sözüne bağlıdır. Ve hiçbir zaman bir *fem(me)*a güvenemezsiniz. Çift-görünüşlü, ama iyi niyetli olarak, bir gerçeği ancak bir diğeri pahasına konuşacaktır.

*Fem(me)*ın yazılışında egonun ('ben' [*me*]) etrafının kuşatılmasını, feminen kategorisine, mevkine, idealine kökten bir meydan okuma olarak görürüz. Tarihsel olarak görünen o ki, feminen, ego-suz, etkin güdülerden, aktörlükten, hareketlilikten, düşünceden yoksun olarak baş gösterir. *Fem(me)* bu tarihsel hataya içeriden ve dışarıdan dadanmıştır. Feminenin bastırdığı, içeriden ve dışarıdan arzunun geleceği olarak geri döner. Doğuştan-Kadın'ın kaderini reddederek, *fem(me)* Tercihen-Kadın'dır. Androjenide (bütün kadınsılığı reddetme), fazlasıyla kayıp, azıyla zevk ve çirkin ayakkabılar gören *fem(me)*, kadınsı olandan bir gardırop, bir yürüyüş tarzı, bir göz kırpma alır ve sonra, ahlaki endişelerden çarptırılmış ve ona maruz bırakılmış dışkılanmış [*abject*] bir cinselliğin ölüm fermanını yazma yolunda devam eder.

## II. *Fem(me)* Tarihisterikselleştirmek [*Hystoricizing*]

Olası *fem(me)* tarihçeleri çokçadır ve hemen hemen hepsini reddetmemiz gerekir. Bunlardan biri *butch-femme* eşliğinin ondokuzuncu yüzyıldan bugüne uzanan bir yola ortak olduklarını iddia edecektir. Bu iddiada, *butch*, yanlı bir şekilde merkezileştirilmiştir, *fem(me)*ın paralel hikâyesi ise anlatılmadan kalır. Peki ya *fem(me)*, *butch* için, koli [*trade*] ibne [*fag*] için ne anlama geliyorsa o idiyse – bir eş değil de ayartmaya açık bir-başkası ? [...] Lezbiyen hikâyeleri çokludur, ama hiçbiri *fem(me)* için bir yer sabitlemez. Romantik arkadaşlar, androjen aşıklar, bohem sürgünler lezbiyenlik tarihinden geçer ve bu tarihin dört bir yanını dolaşır. Ama *fem(me)*lar sınırda dururlar, hiçbir zaman ne tamamen 'içeride'dirler, ne de tamamen 'dışarıda'. [...] Ve şimdi, *Queer*in postmodern saltanatında, *fem(me)* yeniden, bir başka tür cinsiyet belasının imleyeni olarak ortaya çıkıyor. *Butch* ya da onun kız kardeşi *drag queen* gibi okunabilir bir

cinsiyet ihlalinin icracısı olarak değil, ama okunabilirliğin kendisine ihanet eden olarak. *Fem(me)*, 'normal' görünerek, 'normal' beklentilere olmadık bir anda bir yumrukla cevap verir – normalliği normal olmamayla işgal eder. [...]

## III. *Fem(me)*inizm: Yeni Bilim

Yeni milenyumda, *fem(me)*inizm en çetrefilli meselelerle boğuşuyor – arzu ve mizah. Sorabilirsiniz, her tarafa yayılmış sosyal adaletsizlik, eşitsizlik, ırkçılık, yoksulluk karşısında bütün bunlar nasıl ciddi olabilir? Ama bu ciddiyet meselesi tam da kadınların, feministlerin, ırksal 'ötekiler'in, sosyal adaletin, eşitliğin düşmanlarının etkili karşı saldırılarını başlattıkları noktayı işaret ediyor. Feministlerin 'mizah anlayışları yoktur', 'zevk karşıtı'dırlar. Irkçılık karşıtları 'mağdurluk' taraftarıdır. Solcular 'sıkıcı'dır, politikaları 'yatıştırıcı'dır. Bunun gibi lekeler, üyeleri umutsuz bir şekilde kayıp ve kendi kemikleşmiş mevcudiyet anlayışlarıyla körleşmiş saldırgan bir statükoya karşı kendilerini 'öteki' olarak tanımlayan herkese atılır.

Böylesine bir aptallığı ne tesis eder ve *fem(me)*inizm bu aptallığın gücünü zayıflatmayı nasıl umabilir? Statükonun ve muhafazakarların acımasız rasyonelleştirmelerini Freud'un 'ikincil düzeltme'sine eşdeğer görebiliriz. 'İkincil düzeltme', rüya görenin saldırganlığını, arzularını, egoist ve tamamen kendine hizmet eden isteklerini anlaşılır, birleşik ve nesnel olarak rasyonel kılmasına yarayan araçlardır. Güçlü ve aptal rüya görenler ego-suz diğerlerinin bu çarpıtılmış rasyonelleştirmeleri kabul etmesine ve bunlarla yaşamalarına bel bağlar. Böyle (sıkça 'nesnel' olarak ifade edilen) sakat bir düşünceye karşı çıkmak, politik tavırla ilgili sorulara cevap vermek için *fem(me)*inizm *fem(me)* bilmini önerir.

*Fem(me)* bilimi nedir? Yerel, taktiksel, özgül olarak *fem(me)* bilimi geleceğe seslenir, bildiğimiz şekliyle kadınsılığın ('normal', ego-suz, aldatmaya göz yuman ve böylelikle suça ortak olan) tamamen yerinden edileceği bir geleceğe. *Fem(me)* bilimi kendini arzuya

dair bilimin yararlarında temellendirir. Tezat ve paradoksal olanın kışkırtması ve gücüyle, *fem(me)* bilimi cinsel farklılık alanının varsayılan tahakkümüne göz diker. Bu tahakküm kadınsı olanın – tarihsel olarak modası geçmiş ve tamamen itici bir cinsiyet tarzı olarak– topyekün lağvedilmesini talep eder. [...] Cinsiyetin hakim mitinde, beyaz erkekler, kırılgan, ahlakı kuvvetli kadınsı beyaz kadınlarının geçimini sağlamak için çalışır. Kadınsı beyaz kadına 'saygı', ancak kutsal ev ve onun 'himaye'sinden dışlananlar ile –köle, anne, kaltak, fahişe, ücretli köle, hizmetçi, şıllık, lezbiyen– bağlantılı olarak sunulur. Kadınsılık burada kıymetsiz ve alçaltıcı bir güç için ödenen bedeldir. Böyle bir kadınsılık, sınıf ve ırk inkarına dayanan bir mitin – ayrıcalığının, hiyerarşilerinin, ötekinin iş ve teriyle olan asalak ilişkisinin sorumluluğunu hiç almayan bir mit– sembolik vergilerini öder ve cisimleştirir. [...]

## IV. *Fem(me)* Bilimi neden bu kadar harikadır:

Bir yanlış olmasın, *fem(me)* bilimi bir şakadır, kadınsı olana dair, kendini ciddiye alan herhangi bir düşünceyi alaya alacak ve yok edecek bir kahkahadır. *Fem(me)* bilimi, tüm kadınsı değerleri yeniden-değerlendirmeye çağırır; açıklamayı ya da bilgilendirmeyi değil, kontrol edilmiş, nesnel ve didaktik nesirin altında sıklıkla kaynayan tutkuları harekete geçirmeyi ve kışkırtmayı amaçlar. [...]

Çeviri: Özlem Güçlü

# Bird La Bird

## Bir Kapak-Yavrukuşuyla Cıvıldama*

**Del LaGrace Volcano & Ulrika Dahl**

### Kuşların kuşu, bu kuş da nesi? *Femme*'ın nesi var ki?

Kendime Kuş [*Bird*] dememin en önemli nedeni piçlik, ve gerçekten sadece gülmek. *Kuş*, *queer* çağrışımlarla dolu ve özgünlüğünü seviyorum. Savaş sonrası Birleşik Krallık'ta doğumla-dişilik-atfedilmiş kadın için kullanılan bir terimdi ve *Dolly Bird*'deki gibi kadınsı dış görünüşe sahip olanlar için kullanılıyordu. Kelimenin, pek çok İngiliz kadının *Kuş* olarak adlandırılmaktan hoşlanmayacağı cinsiyetçi çağrışımları da var. Ama benim için, aynı zamanda beyaz işçi sınıfı İngiliz bir ifade ve bir sevgi sözü. Ben bir kuşum! Ben kendimi aslında *femme* olarak tanımlamıyorum çünkü *femme*, *butch*a ve çift hegemonyasına fena halde bağlı. *Kuş* daha müphem ve belki bu ikiliği de kırabilir? Ayrıca, kendi ifadelerimiz varken neden Amerikan tabirlerine ihtiyaç duyalım ki? *Femme* ve *butch* tabirleri dolaşıma gireli cinsel ve sosyal manzara değişti, manzarayla birlikte isimlerimiz ve şakımalarımız da elbette ki değişebilir? Bana göre Kuş İngilizdir ve kamptır, *Carry On* filmleri dönemini anımsatır. Kimlik siyaseti etrafındaki tartışmalar bazen fazlasıyla ciddileşiyor. Kendimizi bu kadar ciddiye almamalıyız! *Kuş*un feminist ifadeler

---

* Bu metin, Del LaGrace Volcano'nun *Femmes of Power: Exploding Queer Femininities* adlı kitabında yayınlanan Bird La Bird röportajından alınmış bir bölümdür. (ç.n.) Metnin orjinali için bkz. Del LaGrace Volcano & Ulrika Dahl. (2008). *Femmes of Power: Exploding Queer Femininities*. Londra: Serpent's Tail. [Kapakyavrukuşu, 'coverchick' kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır (ç.n.)]

içinde nasıl kullanabileceğini deniyorum. Haklı olmayabilirim ama eğer bir tabir oldukça güçlüyse, o güç tekrar-tahsis edilebilir.

**_Queer_ kadınsılığın metaforu olarak 'kuş tüyü' fikrine ve pek çoğumuzun hayretler içinde kaldığı abartılı giyinme ve tüylerin uçuşmasına gerçekten bayılıyorum. Ancak *Kuş* tabirinin heteroseksist tarihini düşünürsek, kafanızda bu tabirin kullanımıyla ilgili sınırlar var mı?**

'Kuş Kulübü'nün [*Bird Club*] beşinci kuralı Herhangi Bir Kimse bir Kuş olabilir!' Kuşlar doğmaz. Güzellik salonlarında kuluçkalanırız ve kuaför salonlarında büyürüz! Ayrıca Kuş, benim kahramanlarımdan biri olan Angela Carter'a ve *Nights at the Circus*'taki Fevvers'a bir hürmettir. 'Bir kadın mı, hilkat garibesi mi?' 'Gerçek mi kurgu mu?' Kuş Kulübü fikri aklıma geldiğinde, bir kuş olmakla ilgili tecrübemin ve rast geldiğim 'erken kalkan kuş solucanı kapar' ve 'kuş gibi yemek' gibi düzinelerce deyimin ötesinde, tabirle ilgili hiç bir araştırma yapmadım. Üniversitedeyken az biraz Kadın Çalışmaları'yla ilgili bir şeyler yapmıştım ve ben müebbet bir feministim. Donna Haraway'den esinlenen, insan olmayan [*non-human*] bir tabir kullanmayı seviyorum. Tüylü ve tüysüz kuşlar arasındaki meyil [*affinity*] ile ruj süren ve sürmeyen, tüy takan ve takmayanlar arasında gevşek bağlar yaratmakla ilgili bir tabir bu.

**Bayıldım! Peki Kuş Kulübü nedir?**

Kuş Kulübü, size canlı olarak 'Bird on Bird action' ve gece dışarı çıkmak için hazırlanmamızın ne kadar sürdüğü gibi temel sosyal meseleler üzerine bir kuş bakışı sunar. Kuş Kulübü çeşitliliğe inanır, sayımız inanılmazdır. Eşsiz tabiat, tüy ve göğüslere sahip pek çok türümüz vardır. Gökyüzünde şekiller çizerek sürü halinde hareket etmeyi severiz. Buna sanat deriz. Dil içinde gezinmeyi severim. Ayrıca, Kuş Kulübü kafa ve seksi eğlenceye dairdir. Amaç bir kahkaha atmaktı. Şakımak. Tüylerimizle hava atmak. Erkek kuşlarla ve birbirimizle kur ritüelleri yapmak. 2006'da Maria Mojo (*Dyke*

*Marilyn*) ve bendeniz tarafından başlatıldı. Beraber pek çok gösteri yaptık ve ben birkaç Kuş Kulübü gecesi düzenledim. Bir sürü gibi, Kuş Kulübü biçim değiştirecek ve değişecek. Gelecekte, cinsiyetçi olmadan seksi olmaya kendini adamış performansçılar ve sanatçılardan oluşan serbest bir kollektivite formunu alabilir.

2007'de Kuş Kulübü bürlesk komediden bir yürüyüş düzenlemeye doğru kaydı. Bu, Londra Lezbiyen ve Gey Film Festivali'nde *femme*ların marjinalleştirilme ve görünmezlik düzeyi nedeniyle oldu. Anna Dunwoodie'nin festivalde gösterilen *Femme*'ı, *queer* kadınsılıkları ve *femme*ı tartışmak için Birleşik Krallık'taki ilk online olmayan tartışma ve forumdu. Erica Roberts, *Diva* dergisi için yürüyüşe ilham veren pek çok makale yazdı. Kuş Kulübü Lesbian Avengers ve *Cookie*'deki Pam Gringer'a doğrudan bir hürmet olan görseller kullandı. Çünkü mitolojik bir Afrika kuşuyla beraber Pam Gringer onların afiş kızıydı. Grafiklerimin çok katmanlı anlam ve lezzet içermesini seviyorum. Kuş Kulübü, *queer* ve feminist bağlamlara oldukça düzgün bir şekilde uyuyor, ama kendimizi tek bir ağaca bağlayamayız. Tüneyecek pek çok yerimiz var ve ne zaman istersek uçup gidebiliriz.

**Sloganınız 'Femme görünmezliği – geçen yılın modası!' idi. Bana göre bu, son yıllarda *queer* bağlamlar içinde *femme*ların tavrını çekincesiz ortaya koyuyor. Bu slogan nasıl çıktı?**

Bu, kışkırtıcı propaganda olarak moda dilini kullanmakla ilgili (çünkü kadınlaştırılmış ve kadın seyirciye hitap ediyor). Medya teknikleri kullanarak grafikler ve sloganlarla oynamaya da ilgi duyuyorum ben, mesela *The Socialist Worker*'dekilerle [*Sosyalist İşçi*]. Birleşik Krallık'ta bu gazete çok önemli fakat biraz sıkıcı ve kibirli bulunur. Onların grafik stilinin aynısını kullandım ama adını *Specialist Warbler*'a [*Uzman Bülbül*] çevirdim. Bunun ardından Flickr'da *Socialist Worker*'ın *Femme* Onur Yürüyüşü'ne dahil edilmesine dair yorumlar bulmak çok gülünçtü. Kim demiş tüyler politik değildir diye? Şaşırtıcı bir şekilde yetenekli illustratör Cyan'la

birlikte çalışarak şöyle sloganları olan posterler tasarladım: 'Kuşlar yaş ayrımcılığının omzuna sıçar'. Yürüyüşün şenlikli olmasını istedim, ne kadar marjinalleştirildiğimizle ilgili bir inleme olmasını değil. Büyük bir ses makinası, devasa bir dekor ve şatafatlı kamp kostümleri. Onur Yürüyüşü'nün trans kısmıyla birlikte yürüdük çünkü her şeyin ötesinde bizim için transkadınlarla dayanışma içinde olmak gerçekten önemli. Ve tabii ki erkek kuş hayranlarımızla... Ben Arthur'um için bir Martha'yım.

Çeviri: Özlem Güçlü

# *Queer* Çokluklar: "Anormal"lerin Politikası İçin Notlar*

**Beatriz Preciado**

*Monique Wittig'in anısına*

> Azınlıkların onlara tahakküm kuran iktidarlara ve tüm ortodoksilere karşı örgütlenmeye başladığı zamanlara giriyoruz.
>
> Felix Guattari
>
> *Recherches* (*Trois millards de pervers*), Mart 1973

Seksopolitika [*la sexopolitique***], çağdaş kapitalizmde biyopolitikanın en belirleyici formlarından biridir. Bu politikayla (ki konusu "cinsel" kabul edilen organlar, cinsel pratikler ve aynı zamanda erkeklik ve kadınlık kodları, normal ve anormal cinsel kimliklerdir) cinsiyet, iktidar hesaplarına dahil olur ve [böylece] cinsiyeti konu edinen söylemler ile cinsiyet kimliklerini normalleştirme teknolojileri yaşamı kontrol etmenin araçları haline gelir.

---

* Metnin orjinali için bkz. Preciado, Beatriz. (2003). "Multitudes Queer: Notes pour une Politique des 'Anormaux'", *Multitudes*, Sayı: 12, http://multitudes. samizdat.net/Multitudes-queer, 1465.

** "Sex" kelimesinden türetildiği düşünüldüğünde, terimin hem cinsiyet hem de cinsellik politikası anlamını içerdiği akılda tutulmalıdır. (ç.n.)

Foucault "hükümranlık toplumları" ile "disiplin toplumları" arasındaki ayrımı ortaya koyarak, ölüme karar veren ve onu ritüelleştiren bir iktidar biçiminden, modern dönemde, yaşamı nüfus, sağlık veya ulusal çıkar terimleriyle teknik olarak ölçen bir iktidar biçimine geçişe dikkatlerimizi çekmişti. Heteroseksüel ve homosesüel arasında yeni bir ayrımın ortaya çıkması da, tam olarak bu döneme denk gelmektedir. Wittig, öncesinde Audre Lorde[1] ve Ti-Grace Atkinson[2] tarafından ve Radicalesbians grubunca «The-Woman-Identified-Woman» manifestosunda[3] dile getirilen bakış açısıyla çalışırken, heteroseksüelliği bir cinsel pratik olarak değil de, bir politik rejim olarak[4] tasvir etme noktasına gelmişti. Bu, biyopolitikayla ilişkilidir ve bedenin yönetimine ve yaşamın hesaplı idaresine bağlıdır.[5] Witting ve Foucault'yu çaprazlayan bir okuma [daha] 80'li yılların başından itibaren, heteroseksüelliğin *straight* bedenler üretmeye tahsis edilen biyopolitik bir teknoloji olarak tanımlanmasını mümkün kılacaktır.

## Cinsel İmparatorluk

Seksopolitika kavramı, Foucault'dan yola çıkar ancak onun biyoiktidarın sadece normalleştirici disiplinler ürettiği ve öznelleşme biçimlerini belirlediği yönündeki politik görüşüne itiraz eder. Biyoiktidarı yaşamın gücünden [*puissance de la vie*] ayıran Maurizio Lazzarato'nun[6] analizlerinden esinlenerek, anormallerin bedenlerini ve kimliklerini sadece cinsellik ve cinsiyet üzerine kurulan söylemin etkileri olarak değil, politik kudretler olarak anlayabiliriz. Bu demek oluyor ki, Foucault tarafından yazılmış olan cinselliğin tarihine birçok bölüm eklemek gerekir. Modern cinselliğin evrimi, yeni (ve Hardt ve Negri'nin İmparatorluk'unu yeniden-cinsiyetlendirmek/cinselleştirmek adına) "Cinsel İmparatorluk" olarak adlandırabileceğimiz şeyin ortaya çıkışıyla dolaysız bir ilişki içindedir. Cinsiyet ve cinsellik (cinsel organlar, üreme kapasitesi, modern disiplinler için cinsel roller...) sermayeyle bağlantılıdır. Seksopolitika, ne yaşamın yeniden-üretim [üreme, ç.n.] koşullarının düzenlenmesine, ne de "nüfusu ilgilendiren" biyolojik süreçlere indirgenemez. *Stra-*

*ight* beden her organın fonksiyonlarıyla tanımlandığı bedensel bir işbölümünün ürünüdür. Herhangi bir cinsellik her zaman ağzın, vajinanın, anüsün yerli-yurtlulaştırılmasını içerir. Bu şekilde *straight* düşünce, cinsiyet kimliklerinin üretimi ve kimi organların cinsel ve üremeye yönelik organlar olarak kodlanışı arasındaki yapısal bağı sağlamlaştırır. Cinsel kapitalizm ve kapitalizmin cinsiyeti. Canlının cinsiyeti/cinselliği yönetimselliğin ve politikanın temel çıkarlarına hizmet eder.

Gerçekte, cinselliğin Foucaultcu analizi 19. yüzyılda ortaya çıktığı haliyle disipline dair belirli bir fikre fazlasıyla bağlıdır. Foucault'nun ne Amerikalı feminist hareketlerle, ne sadomazoşist altkültürle ne de Fransa'da FHAR'la olan tanışıklığı, onu cinsel beden teknolojilerinin 20. yüzyıldaki çeşitlenmesini dikkate almaya götürmemiştir: interseks çocukların klinikleştirilmesi [*médicalisation*] ve tedavisi, transseksüelitenin cerrahi olarak yönetilmesi, normatif dişil ve erilliğin yeniden inşası [*reconstruction**] ve "artışı", seks işçiliğinin devlet tarafından düzenlenmesi, pornografi endüstrisinin patlayışı... Daha ziyade, kimliği ve homoseksüel militanlığı reddedişi onu Antik Yunan'ın gölgesinde bir geçmiş kurgusuna [*retrofiction*] götürür. Oysa ki, cinsiyetlendirme ve cinselliğin disiplin rejiminde 50'li yıllarda bir kırılmaya tanık oluruz. Önceden ve 19. yüzyılla süreklilik içinde, biyopolitik disiplinler cinsiyeti doğallaştıran bir makina gibi işlerdi. Ama bu makina kendisine "bilinçlenme" izni vermezdi. [Sonrasında] bunu, "toplumsal cinsiyet" [*genre*, İngilizce *gender*] kavramını transseksüel kişilerin ve interseks çocukların cinsel morfolojisinde hormonal ve cerrahi değişiklik yapma olanağını ortaya koyduğu için kullanan John Money gibi doktorlar aracılığıyla yapacaktır. Money cinsiyetin tarihinin Hegel'idir. Bu "toplumsal cinsiyet" kavramı [bu tarihin] ilk refleksif anını (ve 19. yüzyıla kıyasla tersine çevrilemez bir değişimi) meydana getirir. Money'nin yeni medikal ve hukuki teknolojileriyle do-

* Burada yeniden inşa olarak çevirdiğimiz "reconstruction" kelimesi, rekonstrüktif cerrahi müdahalelere atıf yapmaktadır. (ç.n.)

ğum sonrası ameliyat edilen veya ergenlikte tedavi gören "interseks" çocuklar, *straight* çoğunluğun bedeninin normatif düzenlenmesi yararına "anormal" olarak inşa edilmiş azınlıklar haline gelirler. İşte anormallerin bu çokluluğu Cinsel İmparatorluk'un düzenlemek, denetlemek ve normalleştirmek için kendisini zorladığı kudrettir [*puissance*, yukarıda geçen yaşamın gücüne atfen, ç.n.]. Sermaye açısından post-fordizm neyse, cinsiyet açısından "post-moneizm" de odur. 50'li yıllardan itibaren normallerin İmparatorluğu, silikon akışlarının, hormon akışlarının, metin akışlarının, temsil akışlarının, cerrahi tekniklerin akışının, kısacası cinsiyet kimliklerinin akışının üretim ve dolaşımına bağlıdır. Şüphesiz tüm bunlar aynı istikrarla deveran etmiyor ve özellikle bedenler bu sirkülasyondan aynı şekilde yararlan(a)mıyor: bedenin normalleştirilmesi, günümüzde, cinselleştiren akışların bu farklılaşmış dolaşımında yatıyor.

İşte "toplumsal cinsiyetin", Amerikan feminizmince teorik bir araç olarak kullanılmadan önce, seksopolitikanın bir kavramı olduğunu bize hatırlatan bunlar. Nitekim 80'li yıllarda, "konstrüktivist" ve "özcü" feministler arasında çıkan tartışmalarda –"kadınlığın" doğal bir öz, ontolojik bir gerçeklik olarak kurulmasına karşı– "toplumsal cinsiyet" [*genre*] kavramının, cinsel farklılığın toplumsal inşasını ve kültürel ve tarihsel üretimini kavramsallaştırmak için başvurulan temel teorik araç haline gelmesi tesadüf değildir.

## *Queer* Çoklukların Politikaları

Cinsiyetlendirilmiş yaşamın yeniden üretim politikasının hizmetine girmekten çıkan "toplumsal cinsiyet" kavramı, çokluğun bir göstergesi haline geldi. Cinsiyet sadece kapalı bir iktidar sisteminin etkisi değildir, ne de sadece edilgen madde üzerine yürütülen tartışmalı bir fikirdir ama cinsel azınlıkların kendilerine yeniden mal edecekleri seksopolitika dispozitifleri (tıptan, aile kurumlarına, oradan pornografik temsile) kümesinin adıdır. Fransa'da, 1970 yılının 1 Mayıs eylemi, *Tout* dergisinin on ikinci sayısı ve *Recherches*'in ilgili sayısı (*Trois milliards de pervers*) dergilerinin on ikinci sayıları,

MLF'den önceki Hareket, FHAR ve Gouines Rouges'un teröristleri "anormallerin" ilk saldırısını oluşturuyorlardı.*

Beden üzerinde biyoiktidarın işlediği edilgen bir veri değil, toplumsal cinsiyetlerin prostetik olarak birbirine bağlanmasını olanaklı kılan kudretin kendisidir. Seksopolitika sadece bir iktidar alanı değil, ama özellikle feminist, homoseksüel, transseksüel, interseksüel, *transgender*, *chicana*** ve post-kolonyal hareketlerin birbirini izlediği ve yan yana geldiği bir yaratım alanıdır. Cinsel azınlıklar çokluklara dönüşür. Çokluk adındaki cinsel ucube *queer*'e dönüşür.

*Queer* çokluğun bedeni benim, Deleuze'ün bir ifadesini yeniden ele alarak adlandıracağım şeyin merkezinde görünüyor: heteroseksüelliğin "yersiz yurtsuzlaşması". Kent alanını kendine tahsis ettiği kadar (demek ki gettonun değil, çoğunluğun [majör] alanının yersiz yurtsuzlaştığından bahsetmek gerekir), bedensel alanı da kendine tahsil eden bir yersiz yurtsuzlaştırma. Bu bedeni "yersizyurtsuzlaştırma" süreci "normal" oluş sürecine direnmeyi zorunlu kılar. "Normal" bedenler üretmeye veya cinsiyetlerin normalleştirilmesine yönelik belirgin teknolojiler olması, ne determinizme götürür bizi, ne de politik eylemin imkânsızlığına. Tam aksine. Çünkü *queer* çokluk, bedeni normalleştirme teknolojileri tarihini, bir yenilgi ya da bir tortu gibi, kendinde taşır ve bunu taşıdığı oranda da cinsel öznelliğin üretimine hizmet eden biyoteknolojik dispozitiflere çomak sokma olasılığına sahiptir. (Olası ama üzücü) iki Foucault okumasından, iki kavramsal ve politik tuzaktan kaçınma şartıyla bunu düşünebiliriz. Politik alanın, *queer* çoklukları bir çeşit ihlal deposu ya da marj haline getirecek ayrışmasından kaçınmalıyız. *Queer* çoklukları kimlikçi stratejilere karşıt olarak konumlandıran; çokluğu, yasa önünde egemen ve eşit, cinsiyetleri/cinsellikleri indirgenemez, bedenlerine sahip, yabancılaşmamış hazlar üzerindeki haklarını talep eden bireyler birikimi olarak ele alan, liberal veya neo-konservatist Foucault okumalarının tuzağına düşmemek gerekir. Liberal okuma

* Daha fazla bilgi için bu sayıdaki "Dünyanın Tüm İşçileri Oynaşınız!" başlıklı yazıya bakılabilir. (e.n.)

** Meksika kökenli Amerikalılar. (ç.n.)

anormallerin politik kudretlerini ilerlemeci bir bakış açısıyla kendine mal etmeyi hedefler, neo-konservatist okumaysa çoğunluğun ve baskın bir kimlik olduğunu kabul etmeyen (hetero-)cinsel normalliğin ayrıcalıklarına dokunmadan geçer. Bu baskınlık teslim edildikten sonra, bedenler artık uysal değildir. "Kimliksizleşme" (De Lauretis'in formülasyonunu yeniden ele almak gerekirse), stratejik özdeşleşme, beden teknolojilerinin saptırılması [*détournement*], seksopolitikanın öznesinin ontoloji-siz-leştirilmesi [*dés-ontologisation*] *queer* çoklukların politik stratejilerinden bazılarıdır.

## 1- Kimliksizleşme

Kadın olmayan *dyke*lar, erkek olmayan ibneler, ne erkek, ne kadın olmayan translar ortaya çıkıyor. Bu bakışla, eğer *queer* çokluklar Wittig'in teorilerini kullanıyorlarsa, bu tamamıyla Wittig'in "lezbiyenlerin kadınlar olmadıkları" yönündeki ifadesi sürekliliği olan bir kaynak sağladığı içindir; modern feminizm politik bir özne olma olasılığını lezbiyen kimliğin dışlanmasına dayandırır, Wittig'in ifadesiyse, bu ihraca kimliksizleştirerek karşı koyma olanağını vermiştir.

## 2- Stratejik özdeşleşme

"Top" ya da "ibne" gibi olumsuz tanımlamalar, "evrenselleşmeye" yönelik davetlerin totalleştirici gücüne karşı temkinli, normalleşmeye direnen kimliklerin potansiyel üretim alanlarına dönüştüler. Post-kolonyal eleştirinin etkisiyle, 90'lı yılların *queer* teorileri, tam da "getto" kimliğinin ve yeni bir politik değer kazanacak özdeşleşmelerin muazzam politik kaynaklarıyla öne çıktı. Zira ilk defa olarak, sözcelem öznesi, *dyke*, ibne, siyah ve transgender kişilerin kendileri oldu. *Queer* hareketler ve teoriler, gettolaşma tehdidinin kışkırtmalarına, hem hiper-kimlikçi hem de post-kimlikçi stratejilerle karşılık veriyor. Sapkın kimliklerin performatif üretiminin politik kaynaklarını azami ölçüde kullanıyorlar. Act Up, Lesbian Avengers ya da Radical Fairies gibi hareket-

lerin politik gücü "aşağılık" özne konumlarına (bu "kötü özne"ler, HIV-pozitifler, *dyke*lar, götverenler oluyor) yatırım yapma kapasitelerinden kaynaklanıyor – bu özne konumlarından "evrensel" bakış açısına, "insanın" beyaz, kolonyal ve *straight* tarihine karşı bir direniş mekânı oluşturmak adına.

İyi ki, Foucault, Wittig ve Deleuze'ün iktidar ve baskıyı farklı farklı tahlil etmelerine rağmen politik eylem alanı olarak kimliğe duydukları kuşkuyu –ki bunda ısrar etmek gerekir-paylaşmıyorlar. 70'li yılların başında, "Fransız Foucault" "gettolaşma eğilimi" olarak nitelediği şey nedeniyle FHAR'dan uzaklaşırken, "Amerikalı Foucault" San Francisco'nun "gettosu" Castro mahallesinde gey, lezbiyen ve BDSM kimlik politikalarının mümkün kıldığı "bedenin ve hazzın yeni biçimlerine" hayli değer verir görünüyordu.* Öte yandan Deleuze, "moleküler homoseksüelliği" idealleştirmek adına, gey gettosuna prim yaptırdığını düşündüğü ve "moler homoseksüel" kimlik adını verdiği şeyi eleştirdi.** Moleküler homoseksüellik onun -Proust'tan "kadınsı travesti"ye- homoseksüelliğin "iyi" figürlerinden, politik gündeminin kalbini oluşturan "kadın oluş" sürecinin paradigmatik örneklerini yaratmasına imkân tanıyordu. Ve böylelikle kendi heteroseksüel varsayımlarını sorgulamak yerine, homoseksüellik hakkında yazmasına.[7] Wittig'e gelince, sahip olduğu "evrensel yazar" konumunun, 1973'te *Lezbiyen Beden*'i yayınlamasından sonra Fransız edebiyatı "klasikleri" listesinden silinmesine engel olup olmadığını kendimize sorabiliriz. *Le Monde* gazetesinin "Monique Wittig. Lezbiyenliğin özür dilemesi" olarak yeniden başlıklandırma gayretine girdiği ölüm ilanını, "gözden yitenler" üst başlığıyla verdiğini gördüğümüzde, cevap şüphesiz ki hayır olacaktır.[8]

---

* Dil ve zihin felsefeleri üzerine çalışan Vincent Descombes iki ayrı Foucault olduğundan bahseder: Nietzscheci olan Fransız Foucault ve Dewey'in modern bir yorumunu yapan Amerikalı Foucault. (ç.n.)

** "Moler homoseksüellik"ten homoseksüelliğin kodlarını üreterek sabit bir homoseksüel kimliği yaratmayı ve "moleküler homoseksüellik"ten homoseksüel kimliğinde sürekli kaçış çizgileri yaratmayı anlıyorum. Moler/moleküler homoseksüellik üzerine Guattari'nin açıklamaları için; http://www.cip-idf.org/IMG/pdf/I-Micropolitiques-3.pdf. (ç.n.)

### 3- Beden teknolojilerinin saptırılması

*Queer* çokluğun bedenleri aynı zamanda, , modern *straight* ve sapkın bedeni –diğer şeylerle birlikte- inşa eden pornografik ve anatomi tıbbına ait söylemlerin bir yeniden-kendine-mal-edilmesi ve saptırılmasıdır [*détournement*]. *Queer* çokluk ne "üçüncü cinsi" önemser, ne de "cinsiyetler ötesi bir dünyayı". Kendini, cinsiyete yönelik bilgi/iktidar disiplinlerini yeniden-kendine-mal-etmekte, "normal" ve "sapkın" bedenler üreten seksopolitikanın belirgin teknolojilerini saptırmakta ve onlara yeniden ifade kazandırmakta kurar. "Feminist" ya da "homoseksüel" politikaların aksine, *queer* çokluğun politikası ne doğal kimliklere (erkek/kadın) dayanır, ne pratiklerin bir tanımına (heteroseksüel/homoseksüel); fakat onları "normal" ve "anormal" olarak inşa eden rejimlere karşı çıkan bir bedenler çokluğuna yaslanır: *drag king*ler, dönme *dyke*lar, sakallı kadınlar, çüksüz trans ibneler, sakat *cyborg*lar... Buradaki mesele, seksopolitikanın öznelleştirme biçimlerine nasıl direnileceği ya da bunların nasıl saptırılacağıdır.

Cinsiyet üzerine bilgi/iktidar üreten söylemlerin bu yeniden-kendine-mal-edilmesi epistemolojik bir alt üst oluştur. *Recherches* dergisinin kuşkusuz ki FHAR'dan ilham alan o ünlü sayısına yazdığı programatik girişte, Guattari politik eylem ve direniş biçimlerindeki bu değişimi betimler: "bu dosyanın konusuna –bugün Fransa'da homoseksüellik–, nesnellik gerekçesiyle, tüm dikkatlerini araştırmacı ve nesnesi arasına mümkün olan en büyük mesafeyi koymaya veren insan bilimleri araştırmalarının alışılmış metotlarını sorgulamadan yaklaşılamazdı. (...) Kurumsal analiz, aksine, bilimsel sözcelemin radikal biçimde merkezinden edilmesini içerir. Ama ilgili öznelere "söz vermekle" –ki bu bazen şekilci ve hatta iki yüzlü bir teşebbüstür– yetinilirse, bu başarılamaz, aynı zamanda bu sözcelemin, bütüncül, –başka bir deyişle paroksistik– taliminin koşullarını yaratmak gerekir. Mayıs 68 bize duvarları okumayı öğretti ve ondan beridir de cezaevlerindeki, akıl hastanelerindeki ve bugün pisuarlardaki grafitileri deşifre etmeye başladık. Baştan yaratılması gereken tüm bir "yeni bilimsel ruh."[9] Post-moneist politik-cinsel hareket-

lerin tarihi, sözcelemin bütüncül taliminin koşullarını yaratmanın, söylemin performatif gücünü tersine çevirmenin ve "anormallerin" bedenlerini üreten seksopolitik teknolojileri yeniden-kendine-maletmenin tarihidir. *Queer* azınlıkların sözü ele alışı, post-modern olduğundan çok daha fazla post-insan [*post-humain*] bir erklenmedir: söylemlerin (okuldan sanat ya da sinemaya, oradan aileye) modern kurumlardaki üretim ve dolaşımında bir dönüşüm ve bedenlerin bir mütasyonu.

## 4- Seksopolitika öznelerinin ontolojisizleştirilmesi

90'lı yıllarda, kimlikçi hareketlerin kendilerinden gelen yeni bir nesil "feminist" ve "homoseksüel" politik öznenin savaşını ve sınırlarını yeniden tanımlamaya girişti. Teorik planda bu kopuş, önce, lezbiyenlerin ve Foucault, Derrida ve Deleuze'e dayanan Amerikalı post-feministlerin feminizme kritik bir geri dönüşü biçimini aldı. Amerika'da Teresa de Lauretis,[10] Donna Haraway,[11] Judith Butler,[12] Judith Halberstam,[13] Fransa'da Marie-Hélène Bourcier,[14] yanı sıra, Gloria Andalzua[15] gibi *chicana* lezbiyenler ya da Barbara Smith[16] ve Audre Lorde gibi siyah feministler, post-feminist ya da *queer* hareketliliğe bağlılıklarını dile getirerek, başlangıçta feminizmin öznesinin kohezyonuna kaynaklık etmiş olan kadınlık kavramının tabileştirilmesine saldırdılar. Yapılan radikal eleştiriler feminizmin merkezi öznesinin kolonyal, beyaz, orta üst sınıf mensubu ve cinselliksizleştirilmiş olması üzerineydi. *Queer* çoklukların post-feminist olması, onların feminizmle işleri olmadığı ya da feminizm olmadan yapabilecekleri anlamına gelmez. Tam aksine. *Queer* çokluklar, feminizmin, hetero-merkezci [*heterocentrique*], hegemonik, politik bir "kadın" özne yararına silinen farklarla refleksif bir şekilde yüzleşmesinin sonucudur.

Gey ve lezbiyen özgürleşme hareketlerine gelirsek, amaçları haklar eşitliği olduğundan ve bu uğurda, cinsiyet kimliğine dair katılaşmış anlayışları temel aldıklarından beri, evlilik, evlat edinme ve miras hakkı talepleri gibi aileci politikaları destekleyerek, gey

ve lezbiyenlerin normalleştirilmesine ve egemen heteroseksüel kültüre entegrasyonuna katkıda bulundular. İşte homoseksüel kimliğinin bu özcülüğüne ve normalleştirilmesine karşı geyler, lezbiyenler, transseksüeller ve *transgender*lar tepki gösterdiler ve gösteriyorlar. Sesler, cinsiyet kimliği kavramının politik eylemin biricik temel dayanağı olmasının geçerliliğini sorgulamak ve bu kavrama farkların çeşitlenmesiyle (ırk, sınıf, yaş, norm-dışı cinsel pratikler, sakat olmak) karşı çıkmak için yükseliyor. 19 yüzyıldan kalan ve kimliği cinsel pratiklerle tanımlayan klinikleştirilmiş homoseksüellik kavrayışından, *queer* kimliklerin stratejik ve politik bir tanımı yararına vazgeçiliyor. 19. yüzyılın *scienta sexualis*'i tarafından üretilmiş olan ehlileştirilmiş homoseksüellik parçalandı: *queer* "kötü özneler" çokluğu tarafından işlevsiz kılınmış görünüyor.

Demek ki, *queer* çoklukların politikası kimliği oluşturan tüm normalize edici ve disipliner etkilere yönelik eleştirel bir konumdan ve kimlik politikaları öznelerinin ontolojisizleştirilmesi çabasından doğuyor: politik eylemi meşrulaştırabilecek doğal bir temel yok ("kadın", "gey" vb.). *Queer* çoklukların politikası klasik feminizmin arzuladığı üzere, kadınların "eril tahakküm"den kurtuluşunu konu edinmez zira "cinsiyet farklılığı"na dayanmamaktadır – [klasik feminizme göre] bu farklılık, doğal bir farktan zuhur etmesi ve politik hareketi yapılandırması gereği ile, (tarih ve kültür ötesi) baskıdaki başat yarılmanın diğer adıdır. *Queer* çokluk nosyonu, özcü feminizmlerde olduğu kadar (Kristeva'dan geçerek Irigaray'den Cixous'ya), psikanaliz söyleminin yapısalcı ve/ya Lacancı varyasyonlarında da işleyen (Roudinesco, Héritier, Théry...) "cinsiyet farklılığı"na azimle karşı çıkar. "Cinsel farklılık" ya da biyolojik "kadın" nosyonundan gelen tüm eşitlikçi politikalara karşı çıkar. "Farklar"ın "kabulü" ile yetinen ve onların cumhuriyetin bağrına "entegrasyonu" peşinde olan evrenselci cumhuriyetçi politikalara karşı çıkar. Bir cinsiyet farklılığı yoktur, ama farkların çokluğu, iktidar ilişkileri eğrileri, yaşam kudretlerinin çeşitliliği vardır. Bu farklar "temsil edilebilir" değillerdir çünkü "ucube"dirler ve bu halleriyle hem politik temsil rejimlerini hem de "normalliğin" bilimsel bilgisinin üretimini sorgularlar. Bu anlamda, *queer* çoklukların poli-

tikaları sadece egemenlik ve evrensel temsil iddiasındaki geleneksel siyasi kurumlara değil, aynı zamanda hâlâ bilimsel üretime hakim olan *straight* sekso-politik epistemolojilere de karşı çıkarlar.

Çeviri: Leman Sevda Darıcıoğlu

## Notlar

1- Audre Lorde, *Sister Outsider*, California, Crossing Press, 1984.

2- Ti-Grace Atkinson, "Radical Feminism", *Notes from the Second Year* içinde, New York, Radical Feminism, 1970, s. 32-37 ; Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey*, New York, Links, 1974.

3- Radicalesbians, "The Woman-Identified Woman", der. Anne Koedt, *Notes from the Third Year* içinde, New York, 1971.

4- Monique Wittig, *La pensée straight*, çev. Marie-Hélène Bourcier, Paris, Balland, 2001.

5- Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 177

6- Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

7- Homoseksüellikle ilgili söz oyunlarının bu kullanımının detaylı bir analizi için karş. *Manifeste Contrasexuel* içinde, "Deleuze ou l'amour qui n'ose pas dire son nom" bölümü, Paris, Balland, 2000.

8- *Le Monde*, 11 Ocak 2003.

9- Félix Guattari, *Recherches*, « Trois millards de pervers », Mart 1973, s. 2-3.

10- Teresa De Lauretis, *Technologies of Gender, Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

11- Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women, The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

12- Judith Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.

13- Judith Halberstam, *Female Masculinity*, Durham, Duke University Press, 1998.

14- Marie-Hélène Bourcier, *Queer Zones, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Balland, 2001.

15- Gloria Andalzua, *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco, Spinster/Aunt Lutte, 1987.

16- Gloria Hull, Bell Scott ve Barbara Smith, *All the Women Are White, All the Black Are Men, But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*, New York, Feminist Press, 1982.

# B. Dellsperger: Body Double

**Ali Akay**

Michel Foucault, ütopya beden üzerine yazdığı yazısında "yer olmayan (ütopik [*ou-topos*]) ülkelerden, kronolojisi olmayan tarihten", hiçbir haritada yeri, hiçbir mekânı olmayan, "gökyüzünde hiçbir izi bulunamayacak evrenlerden" söz etmekteydi.[1] Buraların özelliği hiçbir mekâna ait olmamalarıydı. Somut beden hiçbir cinselliğe ait olamayan bir mekân olarak ütopik değil, yer olan bir yerdir.

Ütopik beden ise, "eskimiş belirli bir tarihle akrabalık içinde bir yer olacağına" bedeni silen, onu yok etmek üzere var olan bir kavram olarak ortaya atılmıştır. Foucault'nun hayat arkadaşı ve eserine sadakatle bugüne kadar ihtimam göstermeye devam eden Daniel Defert şöyle bir önermede bulunmaktadır: "Bedenden, bir yer olmayan (atopos), arı, beden olmayan bir beden"; hep güzel ve diri kalacak bir tene sahip, şeffaf bir beden ortaya çıkar. İlk yer olarak saklanacak a-topik bir güce sahip, acımasız bir yer olarak verilmiş ebedi bir zamana bağlı, değişmeden duran, "zamana karşı bir *mekânsızlık* yaratan, insan kalbinin yok olduğu" bir ütopya. Ütopya bedeni silmeye çalışır. Kıvrılmış derileri, çökmüş gözaltı çizgilerini figürsüzleştiren, ütopikleştiren estetik yaşama karşı bir direnme olarak *cyborg*'laştırıldığı ileri sürülen bedene (Haraway onu "başka bir yer" diye adlandırmıştı) bu *anti-Proust* bakış, yaşanmışlığın verdi-

ğini reddetmeye çalışır. Sanki hayatı boyunca hiçbir şey yapmayan genç Proust'un "yaşamayan bedeninin" geçmiş zamanının şimdiki zamanda yaşarmışçasına kabul edilmişliği, büyük ütopyanın sadece bedene yansımasıdır. Bu, zamandan arta kalan bedenin *mumyalaştırılmış* gerçeği midir? Ölüme karşı verilen büyük mücadelede ütopya zamanı, yaşanmış bir yer olarak bedeni yok etmekte, ona başka bir cinsellik vermekte midir? Cinsellik hep, *socius*'ta verilmeye çalışılmakta. Halbuki Platon'dan beri biliyoruz ki, hepimiz birer trans-cinsiyetiz. Erkek veya kadın olmak ise toplumsalın alanına ait olarak durmakta. Ölüme karşı cinsel ve toplumsal bedeninin yaratılması uygarlıkların sorunu olarak toplumsallaştırılmakta, sonra bu beden tarih içinde özne leştirilmekte, en sonunda da bireyleştirilmekte ki, her şey denetim altına alınsın.

Defert'e göre insan bedeni ütopya fikrinin başladığı sınır içinde mevcuttur, ve ütopya bu sınıra yerleştiğinde bu bedeni yok etmeye başlar. Büyük, sınırı olmayan, devler diyarı Gulliver'in Liliputluları ve devleri, hep ütopik bedeni konu alan masallara tekabül etmez mi? Damgalar, dövmeler, makyaj, beden üzerine çizilen-ler, izler, Afrikalı çizgiler, inisiasyon çizgileri başka bir beden yaratmak için değil midir? Bedeni başka görünmez güçlerle iletişime sokmak, masklar, dövmeler, onu saklamak için yapılan görünmezlik çizgileri bedenden birer dil yaratmakta değil midir? Bedenden tuhaf bir dil ortaya çıkarılmaktadır. Bunlar sanki bedeni başka bir bedene mi sokmak istemektedir? Onu hayalgücüne ait başka bir alana mı koyarlar? Bu, bedeni başka bir mekâna koymak mı demektir? Sevişmek, aşk yapmak, bedenini hissetmek, kendine kapanırken ötekine açılmak, ütopyanın ötesinde diğerinin tenini kendi teninde hissetmek, duymak, bedenden başka bir beden çıkarmak demek değil midir? Bedenin her görünen kısmında görünmeyen hisleri bulmak demek değil midir? Daniel Defert'in söylediği gibi "Çünkü aşkta, beden buradadır [*C'est parce que dans l'amour le corps est ici*]". Ütopyada değil.

Ütopya bedeni silmek ister. Eski Mısır veya Aztek uygarlıklarından arda kalmışçasına mumyalaştırılmış bir estetik icat eden bizim

uygarlığımız, ona, *olmayan bir yer olarak,* olmayan bir anlam da vermeye çalışır, çabalar. Onun üstesinden gelmeye çalışırken, ona bir ifadesizlik verir. Bedenlerde, beden olmayan bir yer bulmaya çalışır. Ütopik beden ve *ölüler diyarından* kalma *olmayan-yer* [*a-topie*]. Miken uygarlığının ölü krallara giydirdiği altın masklar da benzer bir ütopik bedene sahip olmaktadır: Çizgisiz altın yüzler. Zafer dolu, askeri, güneşten gücünü alan (Güneş Kral), orduların korktuğu terör saçan beden budur. Ölülerin bedeni. Mezarlıklarda resmedilen kahramanlık hikâyeleri, heykellerin kıvrımsız bedenleri hep aynı türdendir. Ortaçağ'a ait ölüler diyarından gelen "yaşayan ölüler" [*morts-vivants*] gençliğe sabitlenmiş bedenin "yer(i) olmayan" ifadeleri değil midir?

***

Ortaçağ inançlarında ölüler ölü olmaktan çok hayaletler olarak dünyada kol gezmektedir. İşaretler onların var olduğunu göstermektedir. Mevcudiyetleri duyumsal olarak nerede olduklarını hep hissettirmiştir: İşaretlerle. Çoğu bu durumdan acı duymakta, azap çekmektedir. Ölüler korkutmaktadır. I. Richard'ın hikâyesini anlatan Henri Plantagenet, Normandiya dükünün hiçbir şeyden korkmadığını vurgulamaktadır.[2] Bütün şövalyeler gibi ava çıkmakta ve atıyla karanlık ormanlarda tekinsiz yerlerde gezip durmaktadır. Gece seyahatleri dükün en sevdiği geziler arasındadır. Kötü ruhların kol gezdiği ormanlarda geceleri atıyla ava çıkmaktadır.

Bir gece tek başına ava gittiğinde, yolu onu bir şapele doğru sürükler. Küçük bir dua ile içeri girer. Mihraba yaklaştığında açık olan bir mezarı dikkatsizce fark eder. Ve tam o sırada arkasında bir şeylerin kımıldadığını hissederek, aniden kılıcını çeker ve geri dönerek bağırır: "Sen bir şeytansın, yat yere!" Koskocaman bir kadavra yaşayan bir ölü karşısında dikilmektedir. Normandiya Dükü I. Richard, "Yat yere" emrini dinlemeyen ve ellerini kaldırarak üzerine yürüyen kadavraya dönerek kılıcını sallar ve onu iki parçaya ayırır: *Body Double*. Ve hemen arkasından yere düşen eldivenini yerden kaldırıp, şapelden dışarıya çıkar. O zamandan beri ölülerin mezarlarından

çıkamaması için mezarlarına kapak yapılarak gömmek adettendir. İkinci bir beden, ikinci bir yaşam, artakalmak ile yaşam arasındaki çizgi artık ayrılmıştır. Buna rağmen, Ortaçağ anlatılarında mezarları kapalı bile olsa, ölülerden korkulmaya devam edilmektedir. İkili beden *queer* beden olarak acayiptir, canavarımsıdır, baroktur daha sonra da. Bilim kurgu filmlerinin Ortaçağ inançlarından beslenmekte olduğuna kim karşı çıkabilir?

***

Felsefe en başından itibaren, Jacques Derrida'nın da vurguladığı gibi, kendi ötekisini arayan bir daldır.[3] Kendi sınırını aramak ve orada kendi ötekisini bulmaya çalışmak bir beyhudelik mi? Kendisinin ötekisini aramak, Hegel'ci bir aşma mıdır (*aufhaben*)? Sınır bir geçiş midir? Hep bir sınırı aşmak ve sınır ilişkilerini sorgulamak Hegel'ci Lojik'in temel sorunsalı olarak gözükmektedir. Ötekiyle ilişki, sınırın süngerimsi (delikli) yapısında, tam olarak nereden geçildiği belli olmayan deliklerin gizem içindeki ilişkisinde mi görünür hale gelecektir? Başkan Shreber –Freud'un hastası– kendisini yargıç ve erkek halinden sıyırıp, bir kadın fahişeye çevirdiğinde Tanrı'nın yolunu bulacağına ve insanlığı selamete taşıyacağına inanmıştı. Ağzından yemeğin ve arkasından da güneşin girdiği bedensel deliklerin birlikteliği, bu: Göksel anüs.[4] İkiz bedenler sanki: *Body Double*. Birbirlerine zincirlenen sözcelemlerin, art arda dizili önermelerin bir yazı makinası gibi işlediği ve bu ikili yazı kendisini açığa çıkarırken deliklerinin belirginleşmekte olacağına olan inanç, felsefeyi her zamankinden çok cinsellik meselesine bağlıyor sanki. Ötekisini aramak, diğerine doğru yönelmek kendi yazısının içinde ötekilerini aramak demektir. Bilinçli bir yönelim olarak felsefe sanki ötekisine doğru yönelmekteyken kendisini belirlemeye çalışmaktadır: "Ben Ötekidir". Bir geçiş sorunu, bir normatifliğin aşılması sorunu ile karşı karşıya kalan felsefe, bir yazı makinası gibi işlemektedir. Bir başkasını, başka birini kendinde bulmak ne demektir? Felsefe eğer kendini, ötekisini aramaya başladığında bulmaya çabalamaktaysa, o zaman daha çok kendindeki başkalaşmayı aramaktadır, tıpkı Başkan

Schreber'in kendisinin ötekisini ortaya çıkarmak istemesinde olduğu gibi. Ötekisinin kendisi, kendisinin ötekisi olacaktır. Felsefe hep ötekisini, felsefe olmayanı, ampirik olarak aramaktaysa, felsefe anti-felsefeye yaslanmakta demektir. Derrida, bu konuda aynı Deleuze gibi felsefenin "dışarısını" aramak olduğunu vurgulamaktadır. Ölü bir felsefe değil canlı ve eserleşen bir felsefe söz konusu olacaktır. *Energeia* değil, dinamizm. Ve Derrida'ya göre bu durum zaten felsefenin eskiden beri olan görünümüdür: Dogonların ve Mali yerlilerinin külahtan bir penis ve işitme organından da bir vajina yaptıkları gibi, söz de sperm olarak döllemenin olmazsa olmaz koşulu olarak durmaktadır. Kadının kulağından, işitme organından içeri girerek, ses veya sperm vajinaya kadar inen labirent-vari bir boru gibi algılanmaktadır.

***

Çağdaş sanatta film öğelerini kullanan ve bunlardan *remake*'ler yapan bazı sanatçılar gibi Fransız sanatçı Brice Dellsperger de, *Body Double* başlıklı numaralandırılmış filmlerinde sanat dilinin kendi içindeki yapıbozumunu oluşturuyor.[5] Her bir sinema planı bize, Batı dünyasının kült filmleri arasına girmiş, *thriller* (gerilim) türündeki veya B serisi, hatta kara filmlerin, popüler olarak adlandırılabilecek filmlerin yeniden oluşturulmuş halini sunuyor. Bedenler ve filmler ikizleşiyor. Aynı aktöre bir rolü aynı anda karşıtlığıyla birlikte oynatıyor. Antonioni'nin *Blow Up*'ının bir başka *remake*'i olan ve Brian de Palma'nın *Blow Out* adlı filminin son sahnesindeyiz ve burada sahnede Brice Dellsperger, John Travolta'nın veya Nancy Allen'in yerini başka karakterlere bırakıyor, karakterler çoğalıyor ve cinsiyet değiştiriyorlar; her bir karakter başka bir karakterin ikizi olurken aynı zamanda ikizlik veya kardeşlik kavramlarını da kendilerinden öteye taşıyorlar. Brice Dellsperger'nin arkadaşı ve sanatçı Jean-Luc Verna bu rolleri, çoğalarak ve kendisini çoğaltarak, yaşatıyor.[6] Yine *Dressed to Kill* filminin bir sahnesinde, Angie Dickinson yerine Jean-Luc Verna'nın ikiziyle oynadığı takip bizi hayal dünyasının içinden çıkarıp sanki gerçek dünyanın şiddetine doğru sürüklüyormuş gibi durmasına rağmen, hiç de öyle değil. Tam bir *simulacrum* için-

den geçiyoruz. Dellsperger, travestileşmenin de *simulacrum*'larını ekranlarımıza taşıyor ve grotesk imajları büyüsel bir şekilde kullanarak yeniden üretiyor.[7] Filmlerin dramatik etkisini alıyor ve balonunu patlatıyor. Kardeş ilişkiler yerine saptırılmış, kimliksizleştirilmiş ve hata bazen "kızkardeşleştirilmiş" ikizlikleri ön plana çıkarıyor Brice Dellsperger. Bu anlamda, kimlik politikalarının dışında kimliğin çözülmeye başladığı, düğümünü kaybettiği imajlar bunlar. Açılan ve çoğalan kimliksizleşmelerle çalışıyor Brice'in imajları. Gerçek imaj (film planının kendisi), imajın gerçeği (yani yeniden oluşturularan imaj) ve olay (filmdeki entrika) arasındaki ilişkileri birbiri içine sokarak, Dellsperger, bunlar arasındaki hiyerarşiyi, başka sanatsal örneklerde gördüğümüz gibi, sorguluyor.[8]



Michel Tournier'nin *Meteorlar* kitabında olağanüstü bir şekilde anlatılmış olan ikizler temasındaki beraberliği ters yüz ederek, filmlerdeki aynı hareketleri tamamen başka bir ikiz ama farklı hareketler dizisinde çözümlüyor, düğümleri çözüyor ve başka türlü yeniden kuruyor.[9] Bu gerilim (*suspens*) halinde ilerleyen planların içindeki

karakterler ikizlerin görüntüsünü veriyor; ama aynı zamanda ikizlerin de birbirleriyle olan hayali birlikteliklerini sınırsızlaştırarak, ikizliğin içindeki düşmanlığın hallerini de sunmadan geçmiyor. Tournier ikizlerin zaten herkes için doğal olarak geçerli olduğunu vurguluyordu; çünkü ona göre, tek çocuklar ana karnındayken işledikleri cinayet sayesinde ruhlarını tek bir bedene sığdırmaktadırlar. Aslında herkes ikizdir; tek çocuklar doğuştan cinayet işleyenlerdir. Tournier olağanüstü romancılığında bunun anlatısını yıllar önce vermişti. Romanda, Jean ve Paul'ün sakat çocuklara özel bir okuldaki eğitimlerinin hikâyesinden çöp kralı amca Alexandre'ın bohem yaşamına kadar, sosyolojik dille söylersek, ötekilerin hikâyesi anlatılmaktadır. Acayipliklerle dolu bir dünyanın içinde, ikizler doğuştan ayrılan bedenlerini bir kenara bırakarak "benliklerinin en gizli yanına yeniden kavuşup içlerindeki en derin, en değişmez şeye –ortak özlerine– yeniden dönüp ayırt edilmez oluyorlar. İkizine sarılmış aynı beden; göz kapakları aynı biçimde inik aynı yüz; yüz kendini hem önden hem de sağ profilden gösteriyor. "Tıpatıp benzerlikleri"nin içinden çıktıkları "döl yatağının imgesi" olduğunu yazıyor Tournier. İlk masumiyet anındaki gibi tıpatıp benziyorlar.

Brice Dellsperger ise, tam da bu ikizliği başka bir yere doğru taşıyor; ikizlikleri benzerler yaratmak için değil, tam tersine farklılıkları vurgulamak adına kullanıyor. Her bir imge, tam da benzerlikler oyunun içinde gezinirken, daha evvelki bir film sahnesinin ilkliğinden ayırıyor kendisini. Her bir dizi, dizisellikte bir başka farkın üzerinden kendisini geliştiriyor. Kimi zaman gerilim (*suspens*), kimi zaman ise humor dolu bir şekilde büyük sinemacıların filmlerinden küçük skeçlerle film planları meydana getiriyor. *Thriller* filmlerinin korkunç halini bir çeşit eğlenceli dünyaya dönüştürüyor ve onları groteskleştirerek, adım adım Rabelais'nin dünyasının içine çekiyor. Bu tümüyle karnavalesk bir dünya olmasa bile, karnaval sahnelerini seviyor, Brice Dellsperger. Kopya ve modeli ilişkisi Artur Danto tarafından tarif edildiğinde, modelin sadece işlevsel olduğunun ileri sürülmesi, bize "orijinalin kopyasının" değil, kopyadan bir model ortaya konulabileceğini gösteriyor. Hele hele modelin kendisi bir

rüya üzerine kurulu olduğu zaman kopya ve model ilişkisi tam manasıyla ters yüz edilmekte. "Bir filmin masalsılığı ve kurgusundan bir model ortaya koymak nasıl mümkün olacaktır?" sorusu burada kendisini açığa çıkarıyor. İsterlerse temsil edenler temsil ettiklerini oldukları gibi göstersinler. Brice Dellsperger'nin video filmleri bu ikincilliğin üzerine giderek taklitten bir orijinallik ortaya çıkarmakta. Dellsperger tarafından erkekler kadın, kadınlar erkek ve herkes trans– bireyselleşmeler içine sokuluyor. Bu anlamda da mimetik olan üretimin kendisi zaten bir imge olarak kalıyor. Marie Canet'nin Dellsperger üzerine kaleme aldığı kitabında *Mimesis* taklit edilen başka birisinin davranışının cisimselleşmesi haline geliyor.[10]

Dellsperger, gerçek üzerine kurulu olmayan fakat gerçeği bir yanılsama gibi gösteren filmlerin planlarını yeni baştan yaratıyor. Bu yanılsamayı bir hiper-yanılsama sayesinde açığa çıkartıyor. Kurguyu yeniden kurarken korku filmlerinin gerilimini bize yeniden veriyor, filmi yeniden kuruyor ve karakterleri yeniden oynatıyor. Bir ikizlikle orijinali *simulacrum*'a çeviriyor. Her *simulacrum* gibi, burada da, modeller modelliğini kaybediyor ve orijinal olmayan hatta taklit de olmayan, ama benzerlikten meydana çıkan bir farklar silsilesinin içinden geçerek, benzersizliğin üzerinde duruyor. Makyajlar benzetilmek üzere yapılmalarına rağmen, groteskleşen imaj kendisine yeni alanlar açarak, modelden öteye doğru kayıyor. İmajlar kendilerini bir benzerlikten geçen, ama bir o kadar da benzersizlikler üzerine yaslanan bir dilde açığa çıkartıyorlar. Bu imajlar bir şeyi saklamak üzere yapılan imajlar olmaktan çok, ardındaki işaretleri değil, yüzeydeki işaretlerin heyecanını yaşatıyor izleyicilere. Art arda dizili imajların estetik rejiminin, söylenilen ve görünen arasındaki heterojenliği aşarak hayali bir şekilde ses, imaj ve görüntüyü aynı düzleme çağıran *simulacrum*'larının içinde sanatçı, kendi çizgisinin, sanatsal yolunun şifresini bize sunuyor.

Bir videoloji dili yaratarak gerçekten ikiz bir gerçek, bedenden ikiz bir beden, eksikten bir namevcudiyet oluşturuyor. Bakan gözün bu yanılsamayı görmesini ve sinemanın yanılsama olduğunu



yeniden anlamasını, sesin diliyle istiyor. Sinemanın ışık ve hareketi sayesinde ötekinin arzusunu, ötekinin belleğinin izi olarak bize yeniden gösteriyor. İç içe geçmiş Rus bebekleri gibi, filmler birbirinin içinden geçerek ikizleri ikizleştiriyor.

Brice Dellsperger plastik sanatların güncel sanatın içinde sinemaya olan borçlarını ödeyen genç neslin en güzel örneklerinden birisini ortaya koyuyor. Dellsperger, Jacques Rancière'in Godard için yazdığı gibi,[11] imajın kendi özerkliğinin olduğu ve dilin işaretleri gibi işleyen görsel mevcudiyetin öğelerini sunan bir türün imajlarıyla meşgul oluyor; yani bir görsel mevcudiyet yaratmaya niyetlenen, sinema tarihinin, "ticari" olarak adlandırılabilen konvansiyonel imajlarından yola çıkarak sanatını kuruyor. Güncel mitolojiler yaratan, nostalji dolu diye bakılan imajları bir kere daha bize sunarak, bizi belleğimizin derinliklerine doğru tekrar yolluyor ve bu filmlerin orijinallerini bir kere daha düşünmemizi ve izlememizi, bir tür "sinemasevgilisi" olmamızı mümkün kılan koşulları hazırlıyor.

***

Evet, Dellsperger, bizi bir "sinamasevgilisi" yapacak bir çalışma gerçekleştirmekte ve sanatındaki kimliksizleşme meselesi onu *queer* kuramıyla birlikte ele almamızı sağlayan bir söylemde gelişmekte. Buna göre de, kimlikleri erkekten kadına, kadından erkeğe

giden ve her ikisinden de bir trans-cinsiyet ortaya çıkaran imajlarına bakarken, tam da norma ve normatif olanlara karşı getirdiği eleştiriyi neredeyse bir *simulacrum* olarak kullandığı filmlerin ikinci elden yapımına gelmekteyiz.[12] Yani, var olandan (gerçek/orijinal) taklitle bir kopya yapmak yerine, taklitlerden bir model oluşturmaya başlayan bir *simulacrum*'a yaslanarak ve bir anlamda Platon'un ters yüz edilmesi eylemine bir katkı daha sağlayarak bu işlemi gerçekleştirmektedir. Öte yandan karakterlerin kimliklerini ve oyuncuların cinsiyetlerindeki geçişliliği söz konusu ederek eşcinsel-heteroseksüel ayrımına düşmeden karakterlerini trans-bireyler olarak sunmakta. David Halperin'in, Foucault için yazdığı gibi, bir bakıma hiç bir özgün cinse gönderme yapmaksızın özü olmayan bir kimlik ortaya koymakta: Bu da kimliksizleşmenin kendisi olarak durmakta.

Bir olumlama eylemi olarak kurulan *gay* kimliğinin oluşturulmasının tersine, *queer*'de yerel ve kımıldamaz bir gerçek veya töz yoktur. Kelimenin kendisinden de anlaşılabileceği gibi, belirli bir nesneye veya doğal bir türe gönderme yapmamaktadır. Norm karşısında takındığı tavırla alakalı olarak onunla bir karşıtlık ilişkisinde, Halperin, *queer'in* anlam kazandığını ileri sürmekte. Her türlü normal, meşru veya hakim normun karşısında yer alan bir tavır olarak okunabilmekte, *queer*. 1968'deki *gay* özgürleşme hareketinde olduğu gibi çağdaş homofobiye karşı bir reaksiyon olmaktan çok daha fazla, Foucault'nun *pozitivite* diye adlandırdığı 'olumlama' ile ilişkili bir şekilde *queer*'i görmek lazım gibi duruyor. 1968'de "Black is beautiful" denildiğinde alınan tavır gibi, "Gay is good" marjinal bir pozisyonu kurmaya çalışmaktaydı. Burada yine cemaatleşme ve yanda kalma durumu hakimdi. Mücadele tabii ki vardı, ama bu karşı karşıya ve göğüs göğse olan bir karşıtlık üzerinden okunmaktaydı. Bu bakışta, David Halperin'e göre, imkânsız ve çelişkili bir kişilik talebi mevcuttu. Halbuki *queer*'in tavrı 2000'li yıllarda değişmeye başladı. Marjinallik değil, toplumu başka türlü tahayyül etme projesi önermeye doğru gitti.

*Queer* kavramının normatif olana karşı aldığı pozisyonda ortaya çıkan tavrıyla alakalı bir şekilde Brice Dellsperger'nin videolarını

okuyabiliriz. Bu pozisyonun olduğu yerde hiçbir şekilde *gay* veya *lezbiyen* kimliğine gönderme yoktur; tersine herkese açılabilen bir trans-imaj ortaya çıkarmaktadır. Bunlar sadece marjinalleşmiş kişileri değil, aynı zamanda evliler, bekarlar içinden norm dışı davranan herkesi içermektedir. Halperin şöyle yazmaktadır: "Çocuksuz evli çiftleri sayabiliriz, hatta (kim bilir?) çocuklu evli çiftleri de, hatta pek kötü çocukları olanları da buraya katabiliriz."[13] Bu anlamda *queer* kavramı bir anlamda "zaten nesnelleştirilmiş ve baskı altında olduğunu hisseden patolojilerin ve sapkınlıkların yeri olarak değil, önceden yelpazesi tam olarak belirlenemeyecek heterojen" bir pergelde, geleceğe potansiyel olarak açık bir şekilde tarif edilebilmektedir.

Foucault'ya göre 1980'lerin başında eşcinsellik bir "Şen Bilimdir" (Nietzsche)*, ama merkezi bir konuma sahip olmaktan daha çok marjinal bir pozisyonda durmaktadır. Ancak günümüzde, tabii, marjinal bir alandan, *queer* olarak kesişme merkezli bir politik ve pratik alana geçmek nasıl mümkün olacaktır? Zaten Foucault 1981 yılında yapılmış bir söyleşide, Halperin'in yerleşmiş olduğu pozisyona yakınlaşmakta ve *queer'in* sadece eşcinselliğe ait nitelikleri değil, aynı zamanda çizgileri çaprazlama bir şekilde çizecek olan sosyal dokudaki sanallıkları ortaya koyma ihtimalini, duyumsallıkları ve ilişkisellikleri yeniden ortaya koyabilecek tarihi bir fırsat olarak değerlendirmekte.[14]

Buradan da anlaşılacağı gibi, Foucault'nun direnme noktasındaki politik odağı, bir özgürleşme veya serbestleşme meselesi olmaktan çok bir dönüştürme meselesidir. Bu önermede, özgürleşmenin mümkün olmadığını vurgulamaktan ziyade, imkânlılık stratejileri-

* Burada bir söz oyunu var. Şen Bilim'in Halperin'in ve Foucault'nun yazdıkları dillerdeki (sırasıyla İngilizce ve Fransızca) karşılıkları (The Gay Science/Le gai savoir) buna olanak tanıyor. Türkçede mümkün olmayacak bir şekilde, "şen" anlamına gelen "gay" sözcüğü eşcinsel anlamına gelen gay'e atıf yapıyor. Burada aynı zamanda Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle, cinselliğin (ve paralelinde eşcinselliğin) moderniteyle birlikte bilimsel dikkatin konusu haline gelmesine de bir gönderme var. Foucault ile yapılan ve "The Gay Science" başlığı ile yayımlanan röportajdan bazı bölümlere bu sayıda yer veriyoruz (e.n.)

nin geliştirilmesi ön plana çıkmaktadır. Toplumsal somut bir durumdan söz ederek durum analizi yapmak ve bu tür stratejileri geliştirmek önemli durmaktadır. Foucault bakışında, cinselliğe bakışı ters yüz etmekte: Bir baskı unsuru olarak cinselliği ele almaktan çok, bunu bir dinamik olarak düşünmekte.

*Queer* anlam olarak heteroseksüel cinsellik dışı olarak düşünüldükçe marjlarda durmakta ve ancak norm dışı bir direnme odağı oluşturabilmekte. Oysa bugün bunun ötesine geçilebilmesi gerekiyor. Gilles Deleuze'ün felsefesinin düşünme imkânı sağlayan bakışında, Marx'ın ve Hegel'in yabancılaşma, Durkheim'ın anomi kavramlarının tersine "patolojik" olan, bir yandan normal olandan ayrılmayarak ele alınmakta; diğer yandan ise patolojik olanın getireceği avantajları görmekteyiz. Başka bir deyişle, Deleuze Sacher-Masoch üzerine yaptığı çalışmada psikanalizin sado-mazo birlikteliğinin yerine, ikisi arasındaki klinik farkın kritik bakışını ortaya çıkarmıştı. Buna göre de, bu ikili ilişki, bir beraberlik değil, bir fark üzerine kuruludur. Bir mazoşistin çifti ancak kontratlı bir şekilde anlaşmalı, teatral bir sadist olabilir, gerçek bir sadist değil. Bu durum, başka bir düşünce imkânı sağlayan ve 1950 ve 1960'lı yıllarda çok moda olan, Bataille, Barthes ve Blanchot'nun üzerine eğildiği Marquis de Sade'ın analizine bizi götürür. Masoch ve Sade'ın analizleri birleştirici değil, farklılaştırıcı olmak durumundadır.

Günümüz toplumlarında "borçlu insan" üzerine kurulu toplumsal bir ilişkinin bir güç ilişkisi olduğunu hemen hatırlamak lazım. Bu ilişkinin güç ilişkisi içindeki yeri ise şu şekilde gelişmektedir: "Suçlusun! Norm dışı olarak topluma borcun var". Nereye kadar bu borç ekonomisinin ağırlığı altında kalınabilecektir? Baskıcı rejimin yerine, burada serbestleşmeye paralel başka bir durum söz konusu olmaya başlamıştır. Sadece sermaye ve emek, burjuvazi ve işçi sınıfı, erkek ve kadın, heteroseksüel ve eşcinsel arasındaki toplumsal ilişkiler veya cinsiyet ilişkileri değil, ama hepsinin aynı suçluluk içindeki yeni vaziyetidir söz konusu olmaya başlayan. Herkesin bir kredi kartı ve numarası, kimlik kartı ve sosyal sigorta numarası,

işsizlik kartı olmaya başladıkça, devletten veya özel kurumlardan alınan kredi ile yaşayan ve borçlanarak geleceğini garanti altına almaya çalışan bir toplumsal kişilik kategorisi ortaya çıkmıştır. Borç ekonomisi bugünkü kapitalizmin güncel durumunu ortaya koymaktadır. Kişisel veya ulusal düzeyde borçlanma bugünkü kapitalizmin en büyük meselesidir. Avrupa Birliği ekonomisi Yunanlı insana "Suçlusun, çünkü borcunu ödeyemedin" demektedir.[15]

Kimlikçi bir politikanın çıkmazları burada kendisini açığa çıkartmakta; kesişmeler yerine karşıtlık ilişkileri yaratarak toplumsal alanı hakimiyet ve denetim altına alınmaktadır. Kimlikçi politikalar ister ekonomik ister cinsiyet, din veya etnik temelli olsunlar, her seferinde ayrımlar ve çatışmalar üzerinden işleyerek asıl ilişkiyi saklamaktadır: Borçlu ve alacaklı ilişkisi kendisini bu kimlikçiliğin ardında saklamakta ve asıl yüzünü göstermemektedir. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabı toplumlarımızdaki temel değişime değinmişti aslında: Nietzsche'nin ikinci tezde ele aldığı borç meselesidir. Hıristiyan ahlakının suçluluk duygusu üzerinden oluşturduğu kişisel borç vurgulanmaktadır. Bu aynı zamanda bir öznellik üretimine tekabül etmektedir. Burada klasik ekonomik modelde olduğu gibi üreten ve tüketen ilişkisine bağlı olmayan "borçlanmış kişi" ortaya çıkmakta, bu öznellik üzerinden neo-liberal ekonomiyi ele geçiren bir denetleme mekânizması oluşmaktadır. Kamusal alanı dolduran borçlanmış kişilerdir artık. Burada herkes aynı vaziyettedir ve değiştirilmesi bu ilişkilerin açığa çıkartılmasından geçmektedir.

Bu bakımdan *queer* marjinalleşmiş bir cinsiyet kuramı olarak değil, kimliksizliği ve kesişimleri öne sürerek işlevselleşmektedir. Konu tek başına cinsellik veya cinsiyet kimliği değil, toplumsal alanın kendisinin analiz edilebilmesidir. *Queer* bize bu imkânı vermektedir bugün: yeni bir kesişme alanı doğurmakta, etnik, dini veya cinsiyet temelli ayrımlar üzerinden yürütülen mücadele biçimlerinin sakladığı yüzü açık olarak göstermektedir. Devrimci pratiğin kendisi kesişme üzerine kurulu direnme biçimlerindedir. Direnme biçimlerinin her birinin diğerleriyle kesişmeye başladığı zamanlar-

da ancak çelişkiyi görmeye başlayabileceğiz. Bu anlamda *queer* kuramı bu birleşmelerin imkânlarını görmemiz için bir fırsat olarak karşımıza çıkmakta.

Brice Dellsperger'nin videolarındaki kimlik meselesinin tamamen "özsüzleştirilmesi" de bu bakımdan bu stratejinin parçası olarak durmaktadır. Bir ruh tarafından ele geçirilen ve kendisine musallat olan ruha karşı mücadelesini sürdüren erkek-kadın-hetero kimliklerin trans-laşmaya başladığı videolarda –her ne kadar tecavüz de dayanılmaz bir biçimde gösterilmekteyse de– bir direnme biçiminin gündeme getirildiğini yadsıyamıyoruz. İster erkek, kadın, ister *gay* veya lezbiyen, ister çocuk olsun (sokak çocukları veya zorla fuhşa sürüklenen insanlar) karakterlerin direnmelerinden daha doğal bir şey beklenebilir mi, bu açıdan baktığımızda? Quintilian'ın[16] Hıristiyan yazarlar üzerinde hafife alınamayacak kadar etkili bir metninde, hareket halindeki bir bedenin ritmi ve kendi içinde sonlanan, zaman içine yayılıp yok olan bir enerjinin söz konusu olduğu *in actu* sanatlar (dans bunun bir örneği olarak verilmekte) ile bir eser haline getirilen *in effectu* sanatlar (ki, örnek olarak resim (pentür) gösterilmektedir) arasında bir ayrım yapılmaktadır.[17] Bu Aristoteles'teki *praxis* ve *telos* ayırımdan farklı bir yaklaşım olarak okunmaktadır.[18] Dans eylemindeki enerjinin (*energeia)* karşısında resmin gerçekliği (*effectus)* öne sürülmektedir. Yani enerjinin oluşturduğu baskı ile ona direnen bir gerçeklik olarak baktığımızda, Quintilian'ın ayrımında var olan stratejiyi izleyebiliriz. Bir yandan direnme olarak gerçeklik, diğer yandan bir enerji olarak hakimiyet. İki davranış biçimi arasındaki ontolojik olarak adlandırılabilecek ayrım, bir işlemin gerçekleştirilmesidir. İşlem olarak direnmenin iktidar karşısındaki ön-selliği, Foucault'nun vurguladığı meselesidir[19] ve Brice Dellsperger'nin video eserinde de bu stratejiyi görmek mümkün görünmektedir. Eser direnme olarak sonuçlanan ve de enerjinin karşısında gerçekleşen bir tutumun parçasıdır.

## Notlar

1- Michel Foucault, *Le corps utopique, Les heterotopies*, Presentation de Daniel Defert, Lignes Yay., 2009.

2- George Duby, *Dames du 12ème siècle*, Gallimard, 2000.

3- Derrida, *Marges de la Philosophie* adlı kitabında felsefenin kendi ötekisini arayan bir çaba olduğunu vurgulamaktadır.

4- George Bataille, *L'anus solaire*, suivi de *Sacrifices*, Editions lignes, 2011.

5- Bkz. http://www.bricedellsperger.com/Body Double ismi de John Vogel'in hikâyesine Brian de Palma'nın 1984 yılında, B dizisi olarak yapılmış filme gönderme yapmaktadır

6- Jean-Luc Verna, Menebhi Abderrahman, Dominique, Orlando, Denis Darkangello ve diğerleri, her birisi profesyonel olmayan kimseler, birden çok role soyunarak planların *remake*'lerini bizim için izlenilir kılıyorlar.

7- Philippe Perreno da aynı şekilde, gerçek, imajı ve onun yorumu arasındaki hiyerarşinin kaybolması üzerine çalıştığını Nicolas Bouriaud'ya söylemekteydi, 1995 yılında Art Press dergisinde yapılan söyleşide.

8- 20. Yüzyılın başında Marcel Duchamp veya Fernand Leger'nin sinemayla ilişkileri en çok bilinenler arasındadır. Yüzyılın ikinci yarısında Warhol bu ilişkiyi hem sinema yıldızları üzerine yaptığı serigrafilerde hem de filmlerde pekiştirmişti. Fransız sanatçılar arasından Pierre Huyghe de, 20. yüzyılın sonunda Fransızcada *reprise* veya *remake* denilen, yeniden ele aldığı filmlerle yeni yaratı yolları açmaktaydı. Brice Dellsperger ise, orijinal sesi saklayarak bu sese yeniden yaptığı imajları ekleyerek bir heterojenlik birlikteliği yaratıyor. Onlardan saldırı, şiddet, ölüm, intihar, gerilimli takip gibi sahneleri seçmesiyle ayrılıyor, profesyonel artist olmayan travestileri oynatıyor.

9- Michel Tournier, *Les meteores*, Gallimard, 1975; *Meteorlar*, çev: Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, 2001.

10- Marie Canet, *Posture et talons hauts*, Presses du reel, 2011, s.119.

11- Jacques Rancière. *Le destin des images*, La fabrique éditions, 2003.

12- Yukarıda Derrida'nın felsefenin ötekisini aramakta olduğu konusunda söylediklerinde, felsefe ve felsefe-olmayan arasındaki sınır, model ve kopyası arasındaki ilişkinin sınırından çıkıp kopya ile onun kopyası olan *simulacrum* arasındaki sınır ilişkisine oturmaya başlar. Bu sınır da iki taraflıdır: Body Double.

13- David Halperin, *Saint Foucault*, Editions epel, 2000, s.76.

14- Halperin, s. 81.

15- Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, Editions Amsterdam, 2011.

16- M.S.1. yüzyılda yaşamış Hıristiyan retorik uzmanı: Marcus Fabius Quintilian Roma'nın *marjlarında* İspanya'da yaşamıştır.

17- Giorgio Agamben, *Opus Dei*, Edition seuil, 2012, s. 66

18- Aristoteles'de *techne*-sanatın hiç bir zaman bir *praxis* olarak tanımlanmadığını hatırlatmak iyi olacaktır.

19- Bkz. Ali Akay, *İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, 2000.

# Postanarşizm, *Queer* ve Trans Politikaları İçin Bir Araç Olabilir mi? veya Tam Tersi Olabilir mi?*

**Lena Eckert**

"İktidar yayıldığından direniş de yayılmalıdır."

(Phelan 1993: 767)

"Anarşizm kaostur"-insanların büyük çoğunluğunun "anarşizm"i duyduklarında düşündükleri budur– insanların büyük bir çoğunluğunun korktuğu bir politika biçimidir. Aslında ben anarşiyi bir politika yapma biçiminden çok bir oluş biçimi olarak adlandırmayı tercih ederim – bir düşünce biçimi, dahası bir hayat düzenleme biçimi. Anarşizm sıkça hatalı bir biçimde kaos ve şiddet ile bağdaştırılmıştır; bence ise tamamen tersidir: En barışçıl ve kölelik içermeyen birlikte varoluş formunun arzusudur. Anti-anarşist imgeler ve söylemlerin belirgin hiyerarşik iktidar yapılarını kaybetmenin ortak korkusunu ve bazı insanlar için sabitlenmiş toplumsal yapıların ve ayrıcalıkların kaybını temsil ettiğini öne sürmek istiyorum.

Her ne kadar *queer* teori, *transgender* aktivizm[1] ve feminizm bu iktidar yapılarını ikili, heteronormatif ve patriyarkal olarak çoktan ele

* Metnin orjinali için bkz. Eckert, Lena. (2009). "Postanarchism As a Tool For Queer and Transgender Politics and/or Vice Versa?", *Liminalis, Journal For Sex/Gender Emancipation and Resistence*, 100-109.

aldıysa da, farklı teorik yaklaşımlar olan *queer* ve *transgender* aktivizm ve teorisi ile anarşizm felsefesini toplumsal değişim için bir tür ittifak olarak önermemin birincil sebebidir bu. Bu denemede *queer* ve feminist politika için kullanışlı olabilecek yeni bir yaklaşımın post-anarşizmde bulunabileceğini tartışmak istiyorum. Bu, geleneksel anarşizmin politik gündeminin çok uzunca bir süre maskülinist ve heteronormatif bir hareket tarafından sürdürüldüğünü yeniden dile getirmeyi, ayrıca *queer ve transgender* poltikalarının ve feminizmin kimlik hareketleri olarak yeniden değerlendirilmesini içeriyor. Önce son yıllarda yeni bir kavramsallaştırma olarak ele alınan, post-yapısalcılıktan mülhem, post-anarşizmi ortaya koyacağım. Ardından bu nosyonlardan ortaya çıkabilecek yeni bir öznellik üzerine düşüneceğim. Son olarak da kimlik sorunsalının uzantılarını sorgulayacağım ve sonrasında tüm bu farklı konulardan hareket alan stratejileri ortaya koyacağım.

2001 yılında, *queer* bir teorisyen olan Cathy Cohen, yeni politikalarımızın sol analiz ve sol politikayla yapılandırılması gerektiğiniöne sürdü. Dahası *queer* insanların yeni bir politik yön aramaları gerektiğini ortaya attı. Ona göre bu yeni yön, egemen yapılara bir entegrasyona odaklanmak değil, aksine daimi baskı sistemlerinin etkili bir şekilde çalışmasını sağlayan temel inşa ve hiyerarşilerin dönüştürülmesine çabalar – sözüm ona demokratik ve eşitlikçi toplumların bel kemiğini dönüştürmeyi amaçlayan farklı türden bir müdahaleyi savunur. Ben bunu anarşist felsefelerle oldukça ilişkili olarak okuyorum. Ancak öncelikle geleneksel anarşizm ile post-anarşizm arasındaki farkı ortaya koymak istiyorum.

Felsefi bir sistem olarak orijinal, ortodoks ya da geleneksel anarşizm, özne, iktidar, tarih, özgürlük, etik ve toplum üzerine spesifik düşüncelere dayanır. Anarşizm, *devletçilik* kavramıyla teorize edilen devletin iktidarını reddeder, tıpkı Marksizmin ekonomi kavramını, politikasını kavramsallaştırmak için kullanması gibi. Buna karşın, geleneksel anarşizm, otoritenin her formunu reddetmez; geleneksel anarşizm, bir "doğal hukuka" [*natural law*] inanır ve riayet eder. Bu "doğal hukuk", "yapay hukukun" [*artificial law*] (Bakunin) karşıtı-

dır ve saldırganca rekabetçi, bencil ve benmerkezci yapıdan çok sözüm ona doğallığında işbirlikçi, arkadaş canlısı ve fedakar öznenin kaynağı olan doğal insan özüdür. "Yapay hukuk", "doğuştan özgür" özne üzerinde devlet, hükümetler, kilise ve insan yapımı yasalar gibi kurumlar tarafından uygulanan bir tür iktidardır. Bu nedenle geleneksel anarşizmde iktidar, tıpkı ilişkili aydınlanma ve hümanist tezlerde olduğu gibi öznenin dışında, ona maruz kalınan ve öznenin asıl doğasına karşıt olarak kavramsallaştırılmıştır. Özneyi özgürleştirebilmek için bu yapay yasaya karşı direniş gereklidir. Dahası, direniş öznenin içgüdüsel bir karakteri olarak görülür. Anarşist görüş, öznenin doğal "ahlak ve mantığı"nın devrimden yana olduğunu ve nihayetinde hükümetlerin "adem ve toplumla" yer değiştirmesine sebebiyet vereceğini düşünür. Anarşizmin üzerine dayandığı iktidar fikrinde, iktidar, oradan eleştirilebileceği bir iktidar dışına sahiptir ve bu nedenle, aynı şekilde yer değiştirebileceği bir alternatifi vardır. Bu yeni toplumdan sorumlu özneler, özcü bir iyimserlik çerçevesinde tahayyül edilmişlerdir, karşılıklı olarak birbirlerine yardım etmeye azmetmişlerdir ve kolektif varoluşlarını düzenlemek için bir devlete ihtiyaç duymazlar. Bu oldukça romantik bir dünya görüşüdür, sadece bundan ibaret de değildir; göstermeye çalışacağım gibi seçkindir ve aslında sorunludur.

Elbette *queer* teori perspektifinden, "doğal özne" ile iktidarın "yukarıdan aşağıya modeli" ve aralarındaki karşılıklı ilişkilerin kavramsallaştırılmalarına dair saptanabilecek birtakım sorunlar var. Bununla birlikte, post-anarşizm bu sorunlar üzerinde çalıştı ve bunları post-yapısalcı fikirlerle birleştirdi. Aşağıda, post-anarşist teorilerin bir yandan anarşizmin orijinal fikri her ne ise onunla bağlantıyı sürdürürken diğer yandan öznelliği, kimliği ve iktidarı yeniden formüle etmelerine yardımcı olan teorileri inceleyeceğim – itiraf etmem gerekir ki bilmiyorum ama yine de burada, dünyanın geri kalanına ithal edilmek zorunda olan toplumun örgütlenmesi için sözüm ona en iyi biçim – Batı'nın kutsal ineği– demokrasi için çok tehlikeli bir varsayılan olarak görülen bir dizi uygulamaya bir parça direnişle itiraz etmek istiyorum.

Post-anarşist Lewis Call, her ne kadar birbirlerinden son derece farklılaşsalar da Bakunin ve Kropotkin gibi daha ortodoks düşünürlerin bir devlet üzerinde ya da ekonomik seviyede işleyen iktidar yapılarına odaklanırken, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk ve diğer sosyal ilişkilerdeki iktidar yapılarına karşı gözlerinin kapalı olduğunu tartışır. Tersine, postmodern anarşizmin görüş ve yaklaşımı, kapitalizm ve devletçiliği (dünyanın spesifik bir parçasında yönetimler ve sınırlarla insanların örgütlenmesi) sebepler değil etkiler olarak, hastalıklar değil semptomlar olarak ortaya koyar. Dahası, evrensel olduğu farz edilen tüm bir psikolojiye, politik ekonominin hakim sistemini garanti altına alan (dil ve semboller yoluyla anlam atfı olan) tüm bir semiyotik yapıya itiraz eder.

Elbette, bu iddia iktidar ve öznenin farklı bir kavramsallaştırmasına ihtiyaç duyar ki bu, post-anarşistlerin politikalarını günümüz toplumuna uyarlamaları için Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Guattari gibi yazarlardan ilham almalarının nedenidir. Günümüz toplumu, benim düşünceme göre, Foucault'nun "biyo-iktidar" olarak adlandırdığı şey ve bu nedenle de bedeni ve cinsiyeti içeren düzenlemeler ve üretimler etrafında dönüyor, ki bu da bu gündemi feminizm, *queer* ve *transgender* aktivizmi için hat safhada dikkate değer kılıyor. Biyo-iktidar, bedenleri üzerinden tanımlanan cinsiyetlendirilmiş öznelerin üretiminden sorumludur. Bu bedenler, uysal, elverişli, verimli, üretken, erotik..vs. hale getirilmelidir. Bu süreç üretkendir ve normatif olana ve normalleştirme uygulamalarına bel bağlar. Foucault'nun teorisine göre, iktidar genel olarak sınırlanabilir ve sabit değildir, akışkandır ve her etkileşimde, her sosyal karşılaşmada meydana gelir; iktidar *içimize* yerleştirilmiştir, aslına bakarsanız onun tarafından üretilmişizdir. Post-anarşist bir bakış açısından bakıldığında, "Devlet'in iktidarı, gerçekte *bizim* iktidarımız üzerine kuruludur" (Newman 2001: 158) ve bundan dolayı Devlet karşıtı direniş, müşterek ve özcü kimliklerin reddini içermelidir. Zaten kimliğin bu türden bir eleştirisi, var olan politik kategorilerden uzaklaşmaya ve yenilerini yaratmaya doğru giden bir teşebbüstür. Bu, "direnilen iktidar ile direniş arasındaki bağlantıların

gerçek yüzünü açığa çıkararak" (Newman,2001:159,160) politika alanının "mevcut limitlerinin ötesinde" bir yeniden kavramsallaştırılması ışığında da görülebilir.

Bu güvenebileceğimiz bir direniş stratejisinin asla olmayacağı anlamına gelir. Stratejiler, sadece belli çerçeve ve durumlarda ve geçici olarak çalışacağından, uygulanır uygulanmaz sorgulanmalıdır. Bu bakımdan Lyotard, Deleuze ve Foucault gibi postyapısalcı düşünürler, "kesişen ve indirgenemeyen yerel mücadeleler, temsiliyete dair uyanıklık, sosyal ilişkilerin sarmalandığı tüm bir alan olarak politik olan, kapalı bir bütüncülük, ortak merkezli bir alan ya da bir hiyerarşidense bir ağ olarak sosyallik fikrini kaybetmeyen bir 'yeni anarşizm'e katkıda bulunmuş olarak okunabilirler" (May 1994: 85). Yani mevcut olanın, mevcut kimliklerin ötesinde yaratımla ilgili olduğundan dolayı ütopyacı devam etmeye ihtiyacımız var!

Kapalı ve hermetik, sabit ve tutarlı kimlik fikri bu türden bir politik mücadele fikri ile çelişir, onu imkânsızlaştırır. Deleuze ve Guattari, öznelliği, durağan, sabitlenmiş bir kimlikten çok bir içkinlik alanı ve farkların çokluğuna imkân veren bir oluş olarak görür. Postanarşizmi, kişinin gündelik hayatı ve kimlikleri yeniden icat edebileceği bir takım bilinçli uygulamalar ve eylemler olarak görebiliriz. Postyapısalcı politik teori, politikaya ve iktidara dair Ortodoks anarşist yaklaşımları, iktidarın yönettiği ve düzenlediği kadar aynı zamanda üretilen bir şey olduğu fikriyle değiş tokuş eder, iktidar bir "olumluluğa ya da yaratıcılığa" sahiptir (May 1994: 87). Foucault'nun ortaya koyduğu üzere, "iktidar ağ benzeri bir örgütlenme vesilesiyle çalışır yada kullanılır. Ve bireyler sadece sınırları içinde devir daim etmez, her zaman aynı anda bu iktidarı kullanma ya da ona maruz kalma pozisyonunda olurlar" (Foucault 1980, 98). İktidarın bu yaratıcılığını tanımak, kişinin gündemini ve hareket noktalarını sıkça yeniden biçimlendirmesi anlamına gelir. Aşağıda, *queer* politikaların toplumdaki genel bir değişimi teşvik etmeye muktedir olmasına engel teşkil ettiğini düşündüğüm *queer* politikanın kimlik kategorilerinin ve iktidar yapılarının yeniden kurulduğuna ilişkin tu-

zaklarını tarif etmek istiyorum. Bu tuzaklardan birini heteroseksüel ve eşcinsel kimlik pozisyonlarının ve müteakip aidiyet ve koalisyon kurma nosyonlarının arasında fark gözetilmesinde görüyorum.

Birçoğumuz için "*queer*" etiketi, varoluşumuzdan ve gündelik idamelerimizden hareket alarak, cinsiyetimizi normalleştirmeye, emeğimizi sömürmeye, görünürlüğümüzü sınırlamaya çalışan sistemlere karşı sürdürülebilen ve çokyönlülük taşıyan direnişi cisimleştirmemizi sembolize eder ve kabul eder. Baskı ve direnişin kesiştiği yerde, tüm şu marjinal varsayılanlara ve tüm şu özgürlükçü politikalara kendini adamışlara meydan okuyan ve onları bir araya getiren *queer*liğin radikal potansiyeli yatar (Cohen 2001. 203).

Bu alıntıya şunu da eklemek isterim; *queer, özgürleştirici politikalarından dolayı* marjinal addedilen tüm bu insanları bir araya getirmelidir. *Queer* Politika en başından beri, "insanların cinsiyeti anlama ve ona cevap verme şeklinin ta kendisine meydan okumaya kendilerini adamış antiasimilasyoncu aktivistler" için bir alan sağlama sözünü vermiştir (Cohen 2001: 200). Ancak, Cohen, *queer* politikanın verdiği bu sözün hakkını teslim edememiş olduğunu ve bundan ziyade "heteroseksüel ile '*Queer*' olan herşey arasında basit ikilikleri pekiştirmeye yaradığını" savunur (Cohen 2001: 200, 201). *Queer* politika, her ne kadar anlamının tam da temeline kimliği sorgulamayı koymuşsa da kendisinin de bir kimlik kategorisi haline gelmesine karşı koyamamıştır. Bunu *queer*liğin monolitik bir algılanışı (lezbiyen, gey ya da *transgender* olarak derdim buna), bir de heteroseksüelliğin monolotik algılanışı takip eder. Birinin sosyal varlığının sadece tek bir yönüne odaklanarak, bu minvalde cinsiyet ve toplumsal cinsiyettir bu, birinin kimliğinin diğer özellikleri ihmal edilmiş hale gelir ki bu da iktidarın dağılımını sürekli yanlış resmeden tekil bir baskı çerçevesine sebep olur. "Hayat şanslarımızı büyük ölçüde belirleyen iktidarın çoklu ve kesişen sistemlerini" görmezden gelir (Cohen 2001: 203). İktidara ters düşen ilişkiler sadece *queer* insanlar arasında değil heteroseksüel denilen insanlar arasında da bulunuyor. Cinsel kategorilerin istikrarsızlaştırılması ve hatta yapısökümü, ancak herhangi bir çeşit cinselliği

monolitik farz etmezsek işleyebilir. İkilik üstüne kurulu heteronormativiteye başarılı bir meydan okuma konusunda *queer* politikanın yetersizliği, *queer*ler olarak addedilenler ile heteroseksüeller olarak addedilenler arasındaki basit dikotomiyi *queer* politikanın da eleştirmeden ziyadesiyle kucaklamış olması gerçeği üstüne kuruludur.

Bu "addedilen", cinsellik temelinde politikaya dair bana göre en tehlikeli fikirdir. "Addedilen" ya da "bir şey olma" fikriyle el ele giden sabit fikir, benim bakış açıma göre, özgürlükçü politik gündem açısından en tehlikeli hale sahiptir. Bu biri "olma" fikri tutarlılık, birlik ve bağımsızlık anlatılarına dayanır: Bedenlerin birbirinden bağımsızca işleyen tekil, tutarlı özler olduğunu varsayar. Kimliklerimiz sözüm ona sosyal ilişkilerimizin çeşitli yönleri hakkında bu kapalı ve birleştirici söylemlerden oluşur. Bununla birlikte kimlik ve beden üzerine olan postyapısalcı teoriler bu (Kartezyen) kavramsallaştırmaya dair geniş bir eleştiri geliştirmişlerdir. Toplumun post-anarşist kavramsallaştırmaları, "olma" mefhumunun insan öznelerle sosyal ilişkiler arasındaki ilişkisizliğe bir referans yoksunluğu temelinde bir direniş önerir. Ancak, cinsiyet, kimlik ve beden postyapısalcı bir anlamda anarşist yeniden kavramsallaştırmanın daha güçlü bir hedefi olmalıdır ve bu, *queer* teorinin içeri girebileceği yerdir. Lezbiyen teorisyen Shane Phelan, Foucault üstünden giderken bunu şöyle ortaya koymuştur:

> Kuzenleri "ben olmak" ve "o olmak" gibi, olmak kelimesi lezbiyen kimliğine bir değişmezlik ve sabitlik anlamı verir ki bu lezbiyenlerin işine yaramaz. Lezbiyen "olduğumuz" noktada, on dokuzuncu yüzyılda sosyal anlamda yasaklanmış eylemler içindeki karakter "tipleri" --eşcinsel, sapkın, kabahatli..vs.– çevresinde gelişen medikal/psikolojik yapılarda merkezileşmiş iktidar ağları içine bulaşmışız demektir. Büküp çevirebilsek bile, "olma"nın ithamı bizi kaçınılmaz şekilde toplumun disiplinli yapılarının içine sokar (Phelan 1993: 777).

Phelan'ın düşüncelerini, post-anarşist *queer* bir düşünceye ve *transgender* politikalarına tercüme etmek şu anlama gelecektir: Kişi

bir kamusal söylem içinde yer aldığında, bunu "*queer*"ler olarak sabitlenmiş, ebedi bir kimlikle değil, fakat heteronormativiteye direnme anlamında *queer*ler olmaya devam eden ve heteronormatif bir toplumda geçici (ve vurgu buradadır) özne pozisyonları yaşayan insanlar olarak yapmalıdır. Cohen'in öne sürdüğü gibi, "*queer* politikada cinsel ifade her zaman – seneden seneye, partnerden partnere, günden güne hatta eyleyişten eyleyişe– değişimin, hareketlerin, yeniden tanımlamanın ve yıkıcı performansın ihtimaline yol açan bir şeydir" (Cohen 2001: 202). Böylece politik gündemde Phelan'ın lezbiyenler için savunduğu ve benim de *queer*ler ve *trans*lar için önerdiğim, kesin olmayan geçici bir hal vardır. Bu, Phelan'ın başvurduğu ve Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin felsefesiyle benzeşen "oluş" mefhumudur. Deleuze ve Guattari "olma" mefhumuyla, iktidarı akışkan, her yerde ve herkesin içinde olarak gören postyapısalcı fikirle uyum içindeki "oluş" mefhumunu karşılaştırır. İnsanların nasıl çocukluktan, yetişkinliğe oradan da yaşlılığa geçtiğini, nasıl çikolatayı arzulamaktan peyniri arzulamaya geçtiğini ya da yeni ve meydan okuyan bir şey okuduklarında nasıl düşüncelerini değiştirdikleri tarif etmek için, oluş bana her zaman daha doğru geliyor.

Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi, dünyanın otonom varoluşunun özcü veya rasyonalist bakış açıları üzerine kurulu olmak zorunda olmadığı inancıyla yürür. Post-anarşist düşünür Saul Newman, Deleuze'ün teorisini "öznenin bütünlüğü ve özcülüğünü [reddeden], onu, arzuyu baskılayan bir yapı olarak gören" (Newman 2001: 159) diye tanımlar:

> O da, *oluş*u – erkekten başka bir şey oluşu, insandan başka bir şey oluşu– bir direniş gücü olarak görür. Çeşitliliği, çokluğu ve farkı bütünlüğe üstün, akışı sabitliğe ve kimliğin özcülüğüne üstün gören bir öznellik fikrini ileri sürer (Newman 2001: 159).

Toplum, yürürlükteki çeşitli baskı sistemleri olarak idrak edilmelidir ve bu sistemler düzenlemeler yapmak ve sosyalleştirmek için kurumsallaşmış kategorileri ve kimlikleri kullanır. Cohen şunu öne sürer, "kimliklerimizin çeşitliliği ve birbirleriyle bağlantılılığı aynı kategorilerin istikrarsızlaştırılması ve radikal politizasyonunu

için en vaatkar kavşağı sağlayan şeydir" (Cohen 2001: 221). "Birinin iktidarla ilişkisinin ve bir tür homojenize olmayan kimliğinin kişinin politik yoldaşlarını tanımlama hakkı yaratabileceği bir politika" tasavvur eder (Cohen 2001: 201).

"*Normatif olmayan* ve *marjinal* pozisyondaki punkların, delikanlı *butch*ların [*bulldagger*] ve varlıklı *queen*lerin mesela yenilikçi dönüşebilir koalisyon çalışmasının zemini olduğu" (Cohen 2001: 201) bir politikadan bahseder. Cohen'in bakış açısına gerçekten katılıyorum, ancak ortak "baskılanma deneyimi"nin ya da iktidara karşı ortak ilişkinin temeli hâlâ çok sınırlayıcı. Bunun yerine yeni koalisyonların ve yeni pratiklerin üzerinde temel alan bir politikadan yana olacağım. Bu yeni koalisyonların ayrıca "ortakları" ve bu iktidar ilişkilerini kendilerinden çok başkalarını baskılayan olarak gören ve bu durumu, dayanışma ve baskılanma ve dışarda tutmaya karşı genel bir muhalefet perspektifiyle sonlandırma ihtiyacı hisseden insanları içerdiğini tasavvur ediyorum. Bu koalisyonlar kimlik ya da ortak deneyim üzerine değil, "meyil" [*affinity*]* kavramı üstüne kurulu olacaktır. Donna Haraway tarafından formüle edilen bu mefhumu *queer–transgender*-anarşist proje için kuvvetle ihtimal en önemli şey olarak görüyorum. Politik süreçleri, meyil süreçleri olarak iddia eden bir kimliksizlik politikası [*non-identity politics*] mefhumudur. Meyil, kimlikten kaynaklanmayan bir seçim üstüne kurulu bir ilişkilenmedir. Meyil bir akrabalığa dair değildir, arzuya dairdir. 'Kimliğin yerine meyil', *queer–transgender*–anarşist'in süreç bazlı, geçici ve uzam spesifik koalisyonlar oluşturma stratejisi olabilir.

*Queer–anarşistler* bütünlüğün doğal bir matrisine ihtiyaç duymayacaklar ve bir yapının bütünü ayakta tutmasının mümkün olmadığını kabul edeceklerdir. Bu daha önce tartıştığım direniş

* Affinity group kavramı Türkçede farklı çevirilerde ve pratik sosyal hareket deneyimlerinde "ilgi grubu", "çekim grubu" olarak çeşitli şekillerde kullanılmışsa da "meyil grubu" kavramını tarif edilen içeriğe daha yakın bulduğumuz için tercih ettik. (ç.n.)

mefhumuna bağlandığı kadar, uygulamaların her zaman ve hatta iktidar ilişkilerinin hegemonik yapısını hedeflediklerinde de iktidarı tecrübe ettiğini varsayan, karşı üretkenlik mefhumuna da bağlanır. Herhangi bir tür eylem önceden beri var olan iktidar çerçevesinden türer ve sadece bunun sınırları içinde çalışır. Teorik ve politik eylemler, doğdukları söylemlere atıfta bulunmak zorundadır, ancak onların altını oymak ve onlara karşı çıkma olasılığı vardır.

İktidarın merkezi olmadığı ve psikolojik ve semiyotik düzlemlerde işlediği düşünüldüğünde, sanırım, heteronormativiteye, ayrımcı, düzenleyici ve sömürücü yapılara karşı mücadele de eşit derecede merkezsizleştirilmiş, yerel, kendiliğinden ve hatta mizahi olmalıdır. Aynı şekilde, Joshua Gamson, sokak afişlemesini, parodisel olan ve konformist olmayan öz-sunumu ve alternatif yeraltı fanzinlerini kullanan örgütsel olmayan kültürel aktivizmi tarif eder. Cohen de bu fikirle aynı çizgide birleşir ve der ki: "Egemen kurumlara ve normatif sosyal ilişkilere eklemlenme olasılıklarını arayan bir politikadan ziyade, değerlerin, tanımların ve bu kurumlar ve ilişkileri baskıcı hale getiren yasaların değişimini amaçlayan bir politik gündemin peşinde koşan bir politikadan bahsediyorum" (Cohen 2001: 207). Joshua Gamson şunu öne sürer: *Queer*lik durumu, kolektif kimlik formasyonu ve onun hem kurumlarla hem anlamlarla ilişkisine dair daha gelişkin bir teoriyi, "*o kimliği içeriden parçalayacak itkiyi içeren*" (Gamson 1995: 391) bir kavrayışı gerektiriyor. Onun ifadesiyle gey ve lezbiyen sosyal hareketler, bir tür etnisite benzeri diye adlandırdığı, kendi politik ve kültürel kurumları, eğlence biçimi, mahalleleri hatta kendi bayrağı olan kolektif bir kimlik inşa etti (Gamson 1995: 391). Steven Seidman daha 1993'lerde bu etnik/özcü politikayı eleştirmişti. Ancak şimdi deneyimlediğimiz *queer* teori, heteronormativiteye saldırmak isteyen orjinal politik *queer* gündeme pek bir hayrı olmayan bir ters tepki ile karşılaştı. Gamson, *queer*in hareketsel meylinin, bir grup kategorisi olarak heteroseksüelliğinki de dahil olmak üzere "grup kategorilerini bulanıklaştırmak ve sonsuza kadar istikrarsız kılmak" olması gerektiğini savunur (Gamson J. 1995: 393). Cohen'in görüşünde koalisyon sorunu "neyi paylaşı-

yoruz?" değil "kimliklerimizi koalisyon sürecine doğru geliştirirken neyi paylaşmamız olası? Kimler haline gelmemiz olası?" (Cohen 2001: 779).

Bundan edindiğim çıkarın, en az öznellikler kadar koalisyonlar ve müttefikler de *oluş* haline girmelidir. Müttefikler haline gelmemiz gerekiyor ve soru da şu: Farklı perspektiflerden gelerek bizim için kullanışlı hale gelebilecek müttefikleri nasıl yaratırız? Oluş haline girmemiz gereken bu koalisyonlar kesin stratejiler kullanmalıdır ve inanıyorum ki bu stratejiler hem gündemi şekillendirmemize yardımcı olabilir, hem de grubu toparlayan şey olur. Belli "radikal" grupların stratejileri ve eylemleri birbirinden farklılık gösterebilir ve direnişin bu farklı formlarının, farklı öznelliklerden ya da farklı deneyimlerden gelen, hatta farklı kısa ya da uzun dönemli politik gündemlere sahip insanları bir araya getirebileceğine inanıyorum.

Çeviri: noir– gülkan (a.)

## Notlar

1- Buraya, transgender aktivizmine, ikili cinsiyetlendirmiş toplumun dönüşümünü amaçlayan spesifik interseks aktivizmlerini de ekliyorum.

## Kaynakça

Call, L. 2002. *Postmodern Anarchism*, Oxford, New York: Lexington.

Cohen, Cathy J. 2001. "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?" Mark Blasius (der.), *Sexual Identities, Queer Politics* içinde. Princeton: Princeton University Press.

Deleuze, G, F. Guatarri. 1988. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia.* Londra: Athlone.

Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (der.). New York: Pantheon.

Gamson, Josh. 1995. "Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma". *Social Problems* 42(3): 390-406.

Haraway, D. 1992. *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, Londra: Routledge, (Verso).

May, T. 1994. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylavania: Pennsylvania State University Press.

Newman, S. 2001. "War on the State: Stirner's and Deleuze's Anarchism". *Anarchist Studies* 9/2: 147-164.

O'Rourke, M. 2005. "On the Eve of a Queer-Straight Future: Notes toward and Antinormative Heteroerotics". *Feminism and Psychology* 15 (1): 111-116.

Phelan, S. 1993. "(Be)Coming Out: Lesbian Identity and Politics". *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4: 765-790.

# Transfeminist Manifesto*

**Emi Koyama**

## Giriş

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı, Amerikan feminist hareketinin, farklı kadın gruplarının katılımıyla, benzeri görülmemiş bir şekilde genişlemesine tanık oldu. Ana-akım feminist hareket tarafından marjinalize edilen bir grup kadın, sesizliklerine son verdiler, hareket içinde hakları olan yeri talep ettiler. Önceleri, böyle küçük meselelerle hareketi bölmekle suçlandılarsa da nihayetinde feminist düşüncenin değerli bir parçası olarak kabul edildiler. Çeşitliliğimizin zayıflığımız değil, en güçlü yanımız olduğunun gün geçtikçe daha fazla farkına vardık. Hiçbir geçici bölünme veya kutuplaşma, kapsayıcı koalisyon politikalarının nihai faydalarını ortadan kaldıracak kadar ciddi olamaz.

Önceden susturulmuş bir grup kadın her konuşmaya başladığında, diğer feministler ne adına orada olduklarını ve kimi temsil ettiklerini tekrar düşünmeye davet edilmiş olurlar. Bu süreç bazen bizim feministler olarak, kendi önyargılarımızla ve içselleştirdiğimiz baskıyla acı verici bir şekilde karşılaşmamıza neden olurken, bakış açılarımızı ve etki alanımızı genişleterek hareketin bütününe yarar

---

* Bu metin, 'The Transfeminist Manifesto'dan çevrilmiş ve derlenmiş bir bölümdür ( ç.n.). Metnin orjinali için bkz. Koyama, Emi. (2003). "The Transfeminist Manifesto", *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century*, der. Rory Dicket & Alison Pepmeier, Boston: Northeastern University Press, 244-259. http://eminism.org/

sağlar. Bu anlayışla, artık trans kadınların feminist devrimde açıkça yer almalarının, ve böylece hareketin alanını daha da genişletmelerinin zamanının geldiğini ilan ediyoruz.

*"Trans"* kelimesi, doğum sırasında atanmış cinsiyetle toplumsal cinsiyet kimliği ve/veya ifadeleri arasında bir çeşit süreksizliği içeren, geniş bir yelpazedeki toplumsal cinsiyet kurallarına uymayan herkesi kapsayan şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. Fakat bu manifestonun amacı doğrultusunda "trans kadın/lar" ifadesi, doğumda kendilerine atanan cinsiyetin tersine, kendini kadın olarak tanımlayan, sunan veya kadın olarak yaşayan kişiler için kullanılmıştır. Benzer şekilde "trans erkek/ler" doğumda tersi şekilde algılandıkları halde, kendini erkek olarak tanımlayan, sunan veya erkek olarak yaşayan kişiler için kullanılmıştır. Bu işlevsel tanım, kadın/erkek ikiliğine uymayan veya farklı şekillerde cinsiyet geçişi yaşamış birçok trans bireyi dışarıda bıraksa da, bu bireylerin hepimizin karşılaştığı sorunlar arasında yeteri kadar benzerlikler yakalayacaklarını ve analizlerimizi, bir şekilde kendi mücadeleleri açısından da faydalı bulacaklarını umut ediyoruz.

*Transfeminizm* öncelikle özgürlüklerini içsel olarak tüm kadınların (onlarla sınırlı olmamak üzere) özgürlüğüne bağlı gören trans kadınlar için ve onlar tarafından oluşturulan bir harekettir. Bu hareket ayrıca trans kadınların ihtiyaçlarıyla duygudaşlık kurabilen, kendi özgürlük mücadeleleri için trans kadınlarla birlikte mücadele etmeyi önemseyen diğer *queer*'lere, interseks bireylere, trans erkeklere, trans olmayan [*non– trans*] kadınlara, trans olmayan erkeklere ve diğer herkese açıktır. Tarihsel olarak trans erkekler feminist harekete trans kadınlardan daha büyük katkıda bulunmuştur. Özgürlüğümüz için (diğer birçokları gibi) daha fazla trans kadının da feminist harekette yer almasının zorunlu olduğuna inanıyoruz.

Transfeminizm var olan feminist kurumları ele geçirmek demek değildir. Onun yerine, kendi özgürlüğümüz ve diğerleriyle ortak çalışmalarımız vasıtasıyla bir bütün olarak feminizmi genişletir ve ilerletir. Hem trans kadını hem de trans olmayan kadını savunur ve karşılığında trans olmayan kadından trans kadını savunmasını talep eder.

## Ana İlkeleri Nedir?

Transfeminizmin ana ilkeleri basittir. İlk olarak, herkesin kendi kimliklerini istediği gibi tanımlamaya ve toplumdan buna saygı göstermesini beklemeye hakkı vardır. Ayrıca buna, kimliğimizi şiddet ve ayrımcılık korkusu duymadan ifade etme hakkı da dahildir. İkincisi kendi bedenlerimiz üzerinde karar verme hakkı sadece bize aittir, hiçbir tıbbi, dini veya siyasi otoritenin bizim kararımız haricinde beden bütünlüğümüzü ihlal etmeye veya bedenimizle ne yapacağımızla ilgili kararlarımıza engel olmaya hakkı yoktur.

Ne var ki hiç kimse kurumsallaşmış cinsiyet sisteminin sosyal ve kültürel dinamiklerinden azade değildir. Cinsiyet kimliklerimiz veya ifadelerimiz hakkında kararlarımızı ataerkil ikili cinsiyet sistemi bağlamı içinde verdiğimiz gerçeğinden kaçamayız. Özellikle trans kadınlar kendinde kimin doğal kadın olduğuna, kimin olmadığına karar verme yetkisini gören tıp cemaati tarafından tanınmak ve meşrulaştırılmak için geleneksel "kadınlık" [*femininity*] tanımını kabul etmeye teşvik edilmekte, kimi zaman buna mecbur bırakılmaktadırlar. Çoğu zaman trans kadınlar kadın olarak onaylanmak ve hormonlara, tıbbi müdahalelere ulaşabilmek için kadınlıklarını toplumsal cinsiyete dair kalıpyargıları içselleştirerek "kanıtlamak" zorunda kalıyorlar. Bu uygulama, her kadının biricikliğini göz ardı ettiği için trans olan ve olmayan kadınlar üzerinde aynı derecede baskıcıdır.

[...]

Transfeminizm dünyadaki kadın sayısı kadar çok kadın olma hali olduğu fikrine, ve bu yüzden suçluluk duymadan kararlarımızı verebilmemiz gerektiğine inanır. Bu amaçla, transfeminizm tek tek kadınların kişisel seçimlerinden dolayı suçlanmasına karşı çıkarken, seçimlerimizi engelleyen veya daraltan sosyal ve politik kurumlara karşı çıkar. Gerçek feminist addedilmek için bir kadının kişisel seçimler yapma özgürlüğünden vazgeçmesini istemek gereksizdir, dahası baskıcıdır. Çünkü bu sadece, katı ataerkil yapının ideal ka-

dınlığını, aynı derecede katı olan kısmen değiştirilmiş feminist versiyonuyla değiştirir. Transfeminizm kadınların seçimlerini sınırlayan kurumları didik didik eder, onlara meydan okurken, kadınların kişisel seçimlerinin saygı gördüğü ortamları teşvik etmeye inanır.

## Erkek Ayrıcalığı Sorunu

Bazı feministler, özellikle de bazı radikal lezbiyen feministler trans kadın ve erkekleri "erkek ayrıcalıklarından" yararlanmakla suçladılar. Erkekten kadına transseksüellerin oğlan çocukları olarak sosyalleştiklerini ve onlara erkek ayrıcalığı verildiğini öne sürdüler, öte yandan kadından erkeğe transseksüelleri erkek ayrıcalığına kavuşmak için kızkardeşlerini ortada bırakan hainler olarak nitelendirdiler. Transfeminizm bu eleştirilere cevap vermek zorundadır çünkü bazı feminist ortamlarda trans kadın ve erkeklere yönelik ayrımcılığı haklı çıkarmak için kullanılmaktadır.

Böyle bir tartışmayla karşılaşınca trans kadınların verdikleri ilk doğal tepki, hayatlarında hiçbir zaman herhangi bir erkek ayrıcalığına sahip olmadıklarını söylemek oluyor. Onların erkek olarak doğmanın ayrıcalıktan çok külfet olduğuna inanma noktasına nasıl geldiklerini anlamak çok kolay: çoğu, erkek vücutlarından ve büyürken oğlan çocuğu olarak yetiştirilmekten nefret ettiler. Sert ve erkekçe davranma baskısı altında ne kadar rahatsız hissettiklerini anımsıyorlar. Birçoğu oğlan çocuğu gibi davranmadığı için başka oğlan çocukları tarafından alaya alındılar, zulme uğradılar. Utandırıldılar ve sıklıkla bunalıma girdiler. Yetişkinliklerinde bile, işlerini, aile ve arkadaşlık ilişkilerini ve güvenliklerini tehlikeye atabilecek açığa çıkarılma korkusuyla yaşıyorlar.

Bununla birlikte transfeministler olarak, böyle basit bir tepki vermemeliyiz. Erkek ayrıcalıklarının bazı erkeklere diğerlerinden daha fazla etkisi olduğu bir gerçek olsa da, erkek olarak doğan trans kadınların bundan hiç yararlanmadığını farz etmek imkânsız. Çoğu trans kadın hayatlarının bir bölümünde ("kırık" da olsa) erkek

olarak "kabul edilmiştir" ve erkek olarak algılanmaktan hoşlanıp hoşlanmamalarından bağımsız olarak, örneğin, eğitimde veya iş hayatında daha iyi muamele görmüştür. Kendilerine güvenli ve iddialı olmaları öğretilmiştir ve bazı trans kadınlar cinsiyet geçişinden sonra da bu "erkeklik" özelliklerini kendi avantajlarına kullanmaya devam etmiştir.

[...]

Trans kadınlar ataerkiden arınmış cennet parçaları olarak tasarlanan "sadece kadınlara açık" alanlara girmek istediğinde sıklıkla gerilimler çıkmaktadır. "Sadece kadınlara açık" alanların geçmişinin izi, çoğunluğunu, sosyal eşitsizliğin temeli olarak cinsiyetçiliğe öncelik verirken sınıf ve ırkçılık gibi diğer baskı biçimlerinin sürdürülmesinde oynadıkları rolü göz ardı eden, beyaz orta sınıf kadınların oluşturduğu 1970'lerin lezbiyen feminizmine kadar sürülebilir. Cinsiyetçiliğin kadınların hayatlarını diğer sosyal elementlerden daha fazla etkilediğini varsayarak, kendi yaşadıkları cinsiyetçiliğin etnik köken, ırk vs.'ye bakılmaksızın tüm kadınları – yani tüm trans olmayan kadınları – kapsadığını zannediyorlardı. 1970'lerin radikal feministlerine yönelik son eleştiriler, sınıfçılığı ve ırkçılığı görmezden gelmelerinin, gerçekte, beyaz orta sınıf kadınlar olarak onları nasıl ayrıcalıklı hale getirdiğine işaret etmektedir.

Bu anlayışa dayanarak, transfeministlerin erkek ayrıcalığı suçlamalarına verdikleri cevap inkar olmamalıdır. Beyaz olanlarımızın beyaz ayrıcalığından bahsetmesi gerektiği gibi biz trans kadınların da erkek ayrıcalığından – başkalarından daha fazla – yararlandığımızı açık yüreklilikle kabul etme cesaretimiz olmalıdır. Transfeminizm benzerliklere olduğu kadar farklılıklara da saygı duymanın önemli olduğunu düşünür çünkü kadınlar çok farklı sosyal çevrelerden gelmektedirler. Transfeministler kendi ayrıcalıklarıyla yüzleştikleri gibi, trans olmayan kadınların da trans olmamaktan kaynaklanan ayrıcalıklarıyla yüzleşmelerini bekler.

[...]

## Tersinden Özcülüğün Yapısökümü

İkinci dalga feminizm, kişinin toplumsal cinsiyetinin biyolojik cinsiyetinden farklılığını ve toplumsal cinsiyetin sosyal ve kültürel bir kurgu olduğu fikrini popülerleştirirken, geriye sorgulanmamış "gerçek fiziksel cinsiyet vardır" inancını bıraktı. Cinsiyetin toplumsal cinsiyetten farklı olduğu, zorunlu toplumsal cinsiyet rollerini bozmak için kullanılan güçlü bir retorik araçtı fakat feministlerin problemin sadece yarısını sorgulamasına, ana dişi ve eril cinsiyetlerinin doğallığı meselesini bu zamana dek dışarda bırakmasına izin verdi.

Transfeminizm hem cinsiyetin hem de toplumsal cinsiyetin sosyal olarak kurgulandığını, üstelik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın kolaylık olsun diye suni olarak çizildiğini kabul eder. Toplumsal bir kurgu olarak toplumsal cinsiyet kavramının, kadının kapasitesine yönelik geleneksel tutumları parçalamanın güçlü bir aracı olduğu kanıtlanmasına rağmen, kavram, belli ayrımcılık politikalarının veya yapılarının biyolojik temele dayandırılarak meşrulaştırılmasına alan açmış oldu. Ayrıca, fiziksel cinsiyetin, kim olunduğuna dair içsel algıdan daha yapay ve değiştirilebilir hissedildiği trans deneyimlerinin hakikatlerine hitap etmede başarısız oldu.

Biyolojik cinsiyetin toplumsal bir kurgu olması soyut bir gözlem değildir: birçok interseks bireyin içinden geçtiği bir fiziksel gerçekliktir. Anatomik özellikleri eril ve dişil kategorilerine uymayan bireylerin varlığına toplum yer vermediğinden, bu bireyler tıp uzmanları tarafından sakatlanıyor ve doğumda atanan cinsiyetlerine göre yetiştirilmeleri için yönlendiriliyorlar. İnterseks bireylere nasıl yaşamak istedikleri ve cerrahi müdahale veya hormonal "düzeltme" isteyip istemedikleri konusunda karar verme olanağı verilmiyor. Birçok interseks birey, cinsiyet kimlikleri doğumda atanan cinsiyetlerine uysa da uymasa da, bu kadar büyük bir kararda hiçbir söz haklarının olmamasını dehşet verici buluyor. İnterseks çocukların cinsiyet organlarının sakatlanmasını* ortada gerçek bir rıza olmadığı

* Klitoris sünneti ve benzeri uygulamalar. (ç.n.)

için vücut bütünlüğüne yönelik bir ihlal olarak görüyoruz. Bu konu, kişilerin cinsiyet kimliklerinin doğumda atanan cinsiyetlerine uyup uymamasıyla alakalı değildir, interseks kişilere vücutlarına ne yapacaklarına dair bir seçim verilip verilmemesiyle ilgilidir.

[...]

Trans bireyler olarak politik olarak örgütlenmeye başlarken, cinsiyet kimliğinin özcü tasarımını kabul etmek cezbedicidir. Anaakım medya tarafından popülerleştirilen klişe, trans bireylerin "erkek bedenine hapsolmuş kadın" veya tersi şeklinde olduğudur. Bu stratejinin neden bu kadar çekici olduğu belirgindir, değiştiremeyeceğimiz biyolojik bir hatayla doğduğumuza toplumu ikna edersek daha kolay kabul edileceğizdir. Bu genellikle, bizim için çok derinde ve temel olan, kim olduğumuza dair içsel algımızla da uyumludur. Oysa transfeministler olarak, yansımalarından dolayı bu tür baştançıkarıcılara karşı koyuyoruz.

[...]

**Kadına Yönelik Şiddet**

1970'lerden beri feministler kadına yönelik şiddeti yalnızca münferit olaylar olarak değil, ataerkinin, tüm kadınları hükmü altına almaya yönelik sistematik bir işlevi olarak tanımlamışlardır. Transfeminizm, çoklu baskılardan muzdarip diğer kadınlar gibi trans kadınların da, trans olmayan kadın ayrıcalığına sahip kişilere oranla şiddete karşı daha korunmasız olduğu gerçeğine dikkat çeker.

Öncelikle trans kadınlar kadın olarak yaşadıkları için hedef seçilirler. Kadın düşmanı bu toplumda kadın olmak çok tehlikelidir ama ev içi ve cinsel şiddetin hedefi olduğumuzda bazı etmenler bizi daha da savunmasız yapar. Örneğin, bir adam bir trans kadına saldırdığında, özellikle de tecavüz etmeye çalıştığında kurbanının bir zamanlar ya da hâlâ "erkek" anatomisine sahip olduğunu keşfedebilir. Bu keşif onu homofobi ve transfobi etkisiyle ateşlenmiş daha şiddetli bir saldırıya yöneltebilir. Sıklıkla, trans kadınlar trans oldukları anla-

şıldığında erkekler tarafından saldırıya uğruyorlar. Medya ve otoriteler, seks işçilerinin olduğu gibi trans kadınların öldürülmesini de, nadiren ciddiyetle veya mağdurların tarafından ele alıyor – özellikle de mağdur seks işçiliği yapan bir trans kadınsa.

Ayrıca trans kadınlar düşük özgüvenleri ve negatif vücut algıları dolayısıyla sevgililerininin sözlü ve duygusal saldırılarına karşı daha savunmasızdırlar. Bir saldırgan için, bir trans kadını çirkin, utanmış, değersiz ve deli hissettirmesi çok kolaydır çünkü bu mesajların aynısını toplum uzun yıllar boyunca ona söylemiştir.

[...]

Dahası trans kadınlar *queer* oldukları için hedefteler. Homofobik kişiler nefret suçları işlerken gey mi trans mı ayırmıyorlar fakat trans kişiler geylerden daha görünür oldukları için saldırıya daha açık oluyorlar.

[...]

Bu bakımdan geleneksel eviçi şiddet sığınakları, tecavüz kriz merkezleri ve nefret suçu önleme programlarıyla ortak çalışmak gerekir. Halihazırda bazı sığınaklar diğer kadınları kabul ettikleri gibi trans kadınları kabul ederken, bazıları çeşitli nedenlerle geri çevirmekte. Örgütlenmeli ve varolan bu kurumları neden trans kadınları kabul etmeleri ve hizmetlerinden yararlandırmaları gerektiği konusunda eğitmeliyiz. Trans kadınların şiddete daha açık olması dışında, trans kadınlarla trans olmayan kadınlara yönelik şiddetin dinamikleri arasında bir fark olmadığını vurgulamalıyız. Ayrıca trans erkeklere hizmet verilmesini de savunmalıyız.

[...]

## Sağlık ve Üreme Seçimi

Çocuk sahibi olamayacak olan trans kadınların üreme hakları hareketiyle ilgilenmesi ironik görünebilir fakat transfeminizm kadınların seçme hakkıyla trans kadınların özgürleşmesi arasında sıkı bağlar görür.

[...]

1980'lerde lezbiyenler üreme hakkı için çalışan kurumlardan, amaçlarıyla alakaları olmadıkları düşünülerek uzaklaştırıldılar. Seçme hakkı ne sadece heteroseksüellere ne de trans olmayanlara özgü bir konudur, çünkü esasen kadınların kendi bedenleriyle ne yapacaklarına karar verme hakkına sahip olmalarıyla ilgilidir. Transfeministler üreme hakkı için çalışan kurumlara katılmalı ve seçme hakkı için gösteri yapmalılar. Bir kadının hamileliği hakkında verdiği karara saygı göstermeyen toplum, cinsiyet kimliğimizle bedenimizi uyumlu hale getirmek için yaptırmak istediğimiz cerrahi müdahaleler hakkındaki kararımıza da saygı göstermeyecektir. El altından satılan hormon kullanmaktan veya cinsiyet geçişi ameliyatları için denizaşırı ülkelere gitmekten korkuyorsak, yasal olmayan kliniklerde kürtaj olmaktan korkan kadınlarla kendimizi özdeşleştirebiliriz.

[...]

## Eyleme çağrı

Feminist topluluklar içinde veya dışında, payımıza düşenden çok daha fazla dışlandıysak da, en yakınımızdakiler yine feministler, lezbiyenler ve diğer *queer*'ler oldu. Transfeminizm, kimin "kadın" kategorisine girip girmediği üzerine entelektüel tartışmalar yapmanın gereksiz olduğunu söyler: Şimdi harekete geçmeli ve bağlar oluşturmalıyız.

[...]

Transfeminizm cinsiyet geçişi halindeki kimlikleri onurlandıran bir toplumun, ancak her cinsiyetten bireye eşit davranan bir toplum olacağına inanır, çünkü varlığımızın problem haline getirilmesi katı cinsiyet hiyerarşisi nedeniyledir. Bu yüzden hayatta kalmamız ve onurlu olmamız için feminizm içindeki yerimizi tehditkar veya işgal eder tarzda değil, arkadaşça ve işbirliği içinde almalıyız. Bazı feminist kurumların şüphe ve reddetmeleri birçok kere kendilerine

"pro-feminist" diyen erkekler tarafından ihanete uğratıldıkları için doğaldır. Bizim ısrarımız ve eyleme bağlılığımızla, transfeminizm feminizmi, dünyanın daha kapsayıcı bir tahayyülüne doğru yöneltecektir.

Çeviri: Aligül Arıkan

# Amargi'deki Erkek

**Aligül Arıkan**

Son zamanlarda feminist hareket içindeki yeni tartışmalardan Amargi içindeki iki senelik karşılıklı sürecimizin çok değerli olduğuna dair inancım bir kat daha arttı. Bunu zaten bir ortamda anlatacaktım ama 8 Mart öncesi ve sonrasıdaki tartışmalar çabuklaştırdı. Tabii bugünden geçmiş daha bir farklı gözüküyor, birçok kavram oturmuş ve yeni sorular zihnimde ortaya çıkmış oluyor. Unutmuş olduğum birçok detay da vardır. Umarım bir başkası veya birileri de bu deneyimi kendi bulundukları yerden anlatırlar. Ordan nasıl yaşandığını da merak ediyorum.

2007'nın sonuna doğru, sonbaharda Amargi'de gönüllü olarak çalışmaya başladım. Bu ilk gelişim değildi, 2001'de de bir süre için Amargi'de yer almıştım ama bir lezbiyen olarak. Dolayısıyla o dönemden beri Amargi'de olanlar beni lezbiyen kimliğiyle tanıyordu. Ben ise birkaç senedir kendimi bir iç değerlendirmeden geçiriyordum. Lezbiyen kimliğinin, dolayısıyla kadın kimliğinin içinde pek rahat hissetmiyordum. Hayatım boyunca böyle hissettim ama bu sese kulak verebilme cesaretini yeni göstermiştim. Zaten biraz da bu arayışın sonucunda gelmiştim buraya.

2008'de önce birkaç kişiye sonra da bir genel toplantıda herkese trans erkek olarak açıldım. Ortaklaştığımız nokta "kadınlık deneyiminden" geçtiğim için tabii ki burada olacaktım. Açıkçası

ilk başlarda bu "kadınlık deneyiminin" neye işaret ettiğini anlamamıştım, bana "sen kadınsın" dendiğini düşünüp paniklemiş ret etme noktasına gelmiştim. Bence hâlâ da zor anlaşılıyor çünkü bunu duyan birçok trans kadın kendisine "erkek", trans erkek de kendisine "kadın" dendiğini, yani kimliğinin tanınmadığını düşünüyor. Doğmadan önce belli bir beklentiyle, doğduktan sonra genital organlarımıza bakılarak kadın veya erkek olduğumuza hükmediliyor ve hiçbir irademiz olmadan bu cinsiyete göre yetiştiriliyoruz. Böylece kimimiz kadınlık, kimimiz de erkeklik deneyiminden geçirilmiş oluyoruz. Biz transların şimdi veya 3.5 yaşındayken de kendimizi nasıl tanımladığımız önemsenmiyor ve görülmüyor. Dolayısıyla evet, bir kadınlık deneyiminden geçtim, kadın olarak algılandığım her yerde de bu deneyimden geçiriliyorum. Bir trans erkek arkadaş bunu "zorunlu kadınlık deneyimi" olarak tanımlamıştı ki bu tanım bana çok daha doğru geliyor. Tabii ki herkes bu tanımın içinde rahat hissetmeyebilir. Bir başka trans erkek buna "trans deneyimi" demeyi tercih etmişti.

Genel toplantıda herkes "Trans erkek ne demek?", "Ben neden açıldım?" anlamıştı. Yani ben öyle zannettim. Sonra böyle olmadığı anlaşıldı. Bazıları küçük arkadaş muhabbetlerinde veya atölye çalışmalarında birebir sordukları sorularla anlamadıklarını belli ettiler. Cinsiyet kimliği ve toplumsal cinsiyet kimliği hiçbir yerde çok fazla konuşulan bir konu değil. Üzerine yazılmış çok fazla yayın da yok, haliyle toplumun geneli neyse, onun küçük bir yansıması olan Amargi de öyleydi. Hatta buradaki veya dışarıdaki LBT bireyler de homofobik veya transfobik olabildiğine göre şaşılacak hiçbir şey yoktu.

Amargi'deki herkes birbirinden farklı geçmişlerden, deneyimlerden geliyorlardı. Bazıları için lezbiyen, gey, biseksüel, transseksüel, transgender kelimeleri çok yeniydi, daha önce hiç karşılaşmamışlardı. Bazıları içinse LGBT bireyleri birlikte politika ürettikleri, dayanıştıkları, arkadaşlık kurdukları insanlardı. Hem açık bir trans olmak hem de konuşmaya açık olmak sizi bir çeşit danışma merkezi

haline getirebiliyor. Sorusu olan, kafası karışık olan sizle sohbet etmek isteyebiliyor. Varsın, olsun. Zaman içinde birkaç kişi lezbiyen ve biseksüel olarak açıldı. Bir süre sonra bazı insanlar Amargi'nin nüfusunun çoğunu LBT'lerin oluşturduğunu düşünmeye başladı. Şöyle bir diyalog geçmişti ki unutamıyorum. Cinsel şiddet üzerine çalışan grubun toplantısındaydık. Bu altı kişiden biri olan daha önceki Amargi sürecimden de tanıdığım arkadaş –ne güzel farklılıklarımızla bir aradayız, eskiden LBT bireyleri burada kalamıyordu şimdi ise farklı, süper iyi bir şey bu hissiyle– "şurda bir avuç heteroseksüel kaldık" dedi. Bir kişi "beni heteronormativetinin içinde saymayın" diyerek itiraz etti. İki kişi ise "evet ya şurda bir avuç heteroseksüel kaldık" derken gözlerinde ve beden dillerindeki tehdit altında kalmış hissini okuyabiliyordunuz. Zaman içinde karşılıklı muhbabetlerin artmasıyla bakışlar ve bence, hisler de değişti. Benim de bu kişiler hakkında birçok önyargım vardı ama onların yaşam deneyimlerini öğrenince benim de tavrım değişti. Birbirine değmek dedikleri buydu.

Açılmadan önce karşılaşabileceğim sorular, sözler ve davranışlar konusunda bir iki tahiminim vardı ve bunlar gerçekleşti: Bazıları "düşman gruba" geçtiğim için "kızkardeşliğe ihanet ettiğimi" düşündü ve bozuldu. Feminizm zannedildiği gibi erkek düşmanı değildir ama heteronormatif ve ataerkil sistem kendini kadın ve erkek ikiliği üzerinden yürüttüğü için feminizm de bazı stratejilerilerini bu ikilik üzerinden geliştirmiştir. Kapıdan giren herkesin "kadın" olduğuna dair kesin inanç bu hayalkırıklığının nedenlerinden biriydi. Bu kurumdaki insanların farklı cinsiyet kimliklerine sahip olabileceklerinin fark edilmemesi söz konusuydu.

Bazıları da "Senin benden ne farkın var diye?" sordu. Önceleri bu soruya "doğru" cevap verebilmek için çok uğraştım sonra kendimi açıklamak durumunda kalmamın bir şiddet biçimi olduğunu düşünmeye başladım. Hiç kimse trans olmayan bir kadına veya trans olmayan bir erkeğe neden kendilerini "kadın"ya da "erkek" olarak tanımladıklarını sormuyordu. Sadece biz trans bireyler bu soruyla

muhatap oluyorduk. Soruyu tersine çevirdim, "senin benden ne farkın var?". Bir süre düşündü, emin olmayan bir sesle "biyolojiden herhalde" dedi.

En çok sorulan soru "Sence trans kadınlar ve trans erkekler toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üretiyorlar mı?" sorusu. Bunun üzerine düşündüklerimi Hassas Terazi adlı yazımda yazmıştım ama kısaca cevaplamak istiyorum: herkes kadar üretiyoruz. Daha az veya daha fazla değil. Ben hâlâ bir kadın bedenine sahibim ve "ben trans erkeğim" diyorum. Bu cümleyi her söylediğimde karşımdaki kişi görüntüm, halim ve tavrıma bakıp ikna edilmeyi bekliyor. Bir trans erkek "ben erkeğim" dediğinde düşünüldüğü gibi çevresindeki herkes onu hemen "erkek" olarak kabul etmiyor aksine bazıları onu "geldiği yere geri göndermek" istiyor. Dolayısıyla o bildiğimiz toplumsal cinsiyet normlarını kendimi ifade etmek için kullanmak zorunda bırakılıyorum. Kabul edildiğimi hissettiğim yerlerde bu normlara daha az ihtiyaç duyuyorum.

Bazıları da "erkekliğin avantajlarından yararlanmak istediğimi" söyledi. Daha burada açılmadan önce bu sorunun bir başka feminist örgütte çalışan bir trans erkek arkadaşa da sorulduğunu duymuştum. Kendi iç sorgulamam süresince çok fazla Türkçe yayına ulaşamadım ama sağolsun Google kardeş önüme bir sürü terim ve yaşam hikâyesi yığdı. Özellikle feminist hareket içindeki trans bireylerin hikâyelerinde toplumsal cinsiyet normları üzerinden sorulan soruların ortak olduğunu gördüm. Önce ben kendime sordum: erkekliğin avantajları için mi trans erkektim? Sonuçta ben de bu toplum içinde büyüdüm. Annem babam Uranüs gezegeninden buraya gelmediler. Dolayısıyla erkeklerin avantajına olan şeyleri istedim. Elbette çocukluğumdan beri "erkeklere ait olduğu söylenen", kısaca "erkeklik" denen, öğrendiğim ve bugüne kadar getirdiğim bir dizi davranış ve düşünceye sahiptim, hâlâ da sahibim. Lambdaistanbul deneyimimden ve okuduğum erkeklik üzerine makalelerden farklı erkeklikler olabildiğini gördüm. Ben nasıl bir erkek olmak istiyordum? Ben insanlar üzerinde (kadın ve erkek) tahakküm kuran bir erkek

olmak istemediğime karar verdim. Verdiğim kararın hayatımı daha da kolaylaştırmayacağı kesindi. Kendinizi "erkek" olarak kabul ettirmeye çalışırken karşınızdakinin algısına göre o meşhur kodları kullanmak durumunda kalıyorsunuz. Çünkü düz bir cümleyle cinsiyet kimliğinizi söylediğinizde şaşkın veya alay eden bir sırıtmadan başka bir şey göremeyebiliyorsunuz. Evet o sırada erkekliğin avantajından da yararlanmış oluyorsunuz. Fakat birçok kadın da hem trans olmayan bir birey olmanın avantajından yararlanıyor, hem de çoğu zaman mecburen "kadınlık rollerini" kullanmak durumunda kalabiliyor, feministler de bundan azade değil.

Bir kadın örgütünde trans erkek olarak açılmanın kendine özgü özellikleri de varmış. Bir kere belli bir nedenle[1] sadece kadınlara açık olan bir mekânı, alanı "işgal" ettiğiniz düşünülebiliyor ve bunun yarattığı bir panik de söz konusu. Sanırım kimse "içeriden" birinin trans erkek olarak açılabileceğini düşünmediği için "faka basmış" hissetmiştir.

Bir süre üzerime "Siz erkekler şöyle şiddet uyguluyorsunuz," "Siz erkekler böyle yapıyorsunuz" cümleleri yağdı. "Dışarıdaki" erkekleri işaret eden ama benim üzerime boca edilen isyankar cümleler. Bütün erkeklerin günahlarını omzumda taşıdığımı hissettim. O andaki hissiyatım bir arkadaşımın anlattığı deneyimine çok benziyordu: Kürt örgütünde çalışan arkadaşıma etnik kökeni "Türk" olmadığı halde örgüttekiler onu egemenin sembolu olarak görüp birlikte ortak ideallere sahip olduklarına inanamamış ve ona karşı şüphe duymuşlardı.

Kendime "lezbiyen" dediğim zamanlarda kimse ne düşündüğümü merak etmemişti ama trans erkek olarak açıldıktan sonra neredeyse herkes benim ev içi emek, şiddet, vs. konularında ne düşündüğümü çok merak ediyordu. Bu insanın üzerinde biraz baskı yaratıyordu. "Yanlış bir şey söylersem yandım" diye endişelenmedim değil. Halbuki, "Feministim ve burada çalışmak istiyorum" diyenler olduğu gibi kendini feminist olarak tanımlamayan, feminist ideolojinin ne dediğini bilmeyen kadınlar da Amargi'nin kapısından

içeri giriyordu. Belki aynı baskıyı onlar da hissetmişlerdir, kim bilir. Çok uzun süre konuşamadım. Kafam karışmıştı. Bir süre, konuşursam "Aa bak erkek ya ahkam kesiyor işte" diye algılanacağından çekindim. Bir de bilmediğin bir konu olarak düşündüğüm için konuşmaktan çekiniyordum.

Bence Amargi'de (ve aslında feminist harekette) erkek denilince homojen, tek tip bir erkeklik algısı var. Transseksüel erkek, transgender ve trans olmayan erkek[2] arasında fark yokmuş gibi davranılıyor. Ben açılırken kendimi bir transseksüel erkek olarak anlatmadım ama "erkeğim" dediğim için bu şekilde algılandığımı düşünüyorum. Transseksüelliğin en ayırt edici özelliği[3] yapsa da yapmasa da, sürekli olarak kendini özdeşleştirdiğin cinsiyetin bedenine geçme arzusu duymaktır. Bir başka deyişle hep ait olduğun cinsiyetin bedenine dönmektir. Ben ise böyle bir devamlı arzu duymuyorum, varacağım bir son nokta yok. Bedenimde bazı değişiklikler yapmayı düşünüyorum ama ne penis yaptırmak ne de mavi kimlik almak istiyorum. Bir yandan zorunlu kadınlık deneyimi, diğer yandan da bir erkeklik deneyimi yaşıyorum. Bu erkeklik deneyiminin bir kısmını ben istiyorum bazıları da bana dayatılıyor, yapmazsam "tam erkek" sayılmıyorum. İçsel olarak algıladığımız şey farklı olmayabilir ama geçirdiğimiz tüm o tecrübeler –kimliğini kabul ettirme çabaları, cinsiyet geçişi sürecinde[4] yaşadıklarımız– bir yanıyla trans olmayan erkeklerin yaşadıklarından farklı birçok yanıyla da benzerlik gösteriyor. Hatta transseksüel ve transgender erkeklerin kendilerini tanımlama, ifade etme biçimleri arasında bile farklar var.

Birçok kişi feminist bakış açısını benimseyip benimsemediğimi, feminist olup olmadığımı soruyordu. Amargi'nin etrafında dolaştığım, bir türlü içine giremediğim, girdiğimde de içinde hissetmediğim o 2001 yılından trans erkek olarak açıldığım 2008'ye kadar kendime feminist dememişim. Bu süreçte feminist literatüre ait bayağı bir şey okudum Okuduklarımdan, dinlediklerimden feminist eşittir kadın cümlesini çıkarıyordum. Kendimi de kadın olarak tanımlamadığıma göre feminist filan değildim. Fakat okumaları art-

tırınca farklı feminizmler olduğunu gördüm. İkinci dalga beni içine almıyordu, çünkü bir kadın cinsiyeti tanımlıyor ve bunun üzerinden sorunları gündemleştiriyordu. Kadına yönelik şiddetin ve ayrımcılığın deşifre edilmesinde hâlâ ihtiyaç duyulan bir bakış açısı. Fakat burada önemli soru "Kadın kimdir" sorusu. Bu kadını neye göre tanımlıyoruz? İkinci dalga tüm kadınları içerdiğini düşünen bir feminizm. Halbuki üçüncü dalganın ikinci dalgaya en büyük eleştirisi tüm kadınları –farklı ırk, din, mezhep, etnisite, cinsel yönelim– kapsamadığı yönündeydi. *Queer* feminizm, transfeminizmin ise adları vardı ama bunlar deneyim olarak pek görünür değildi. Fakat Amargi içinde de farklı feminizmler ve feminizm hakkında farklı görüşler var. Kimisi feminizmin öznesi sadece kadınlardır diyordu, kimisi feminizm bir bakış açısıdır, yöntemdir dolayısıyla bu yöntemi benimsemiş kişilerle politika yapılabilir diyordu. Yine de trans olmayan erkeklerle Amargi'de politika yapılamayacağı konusunda herkes netti.

Bana herhalde pro-feminist olmak daha bir uygun düşerdi. Bu nedenle "Biz Erkek Değiliz inisiyatifine de katıldım. "Zorunlu kadınlık deneyiminden" veya "kadınlık deneyiminden" geçtiğini kabul ediyorsan Amargi'de var olabilirdin. Ortaklaşabildiğimiz ana payda buydu. Bu yüzden kendime feminist de dedim. Bazıları "sokakta kadınlık deneyimi yaşamak" diye ifade ediyor, burada kafam yine karışıyor. Testosteron kullandığımı –sakalım çıktı, sesim kalınlaştı, bedenim kaslandı– ve dışarıda erkek olarak algılandığımı varsayalım. O güne kadar yaşamak zorunda bırakıldığım kadınlık deneyimi benim zihnimden ve belki de bedenimden kayıp mı oldu? Uçtu mu? Ben açabildiğim –ama kendimi dayatmadığım– alanlarda yer almayı tercih ediyorum, önemsiyorum. Bazı trans erkekler de kendilerini sadece pro-feminist olarak tanımlıyor. Bence önemli olan kim, nerde, nasıl kendini ifade edebiliyor, kendine uygun görüyorsa ve iyi hissediyorsa o şekilde ve o yerde var olmalıdır, olabilmelidir.

2008'den bugüne kadar birçok konuda tartıştık, birlikte çalıştık. Bence herkes birbirinden etkilendi. Hâlâ tartışılmamış, uzlaşıya

varılmamış konular var. Fakat Amargi'nin en iyi özelliği –herkesin katkısıyla– her şey konuşulabiliyor. Konuşmak için zemin yaratılabiliyor. Bunu önemsiyorum. Birçok yerde eşitler olarak tartışamıyoruz bile. Ben "Nasıl davranıyorum, neler diyorum, kendimi (erkekliğimi) nasıl kurguluyorum?" üzerine daha fazla sorguluyorum, başkaları da trans, eşcinsel, biseksüel ve diğer cinsellikler konusunda ilk karşılaşmaları yaşadı. Birçoğu benim olmadığım ortamlarda trans erkeklerle ilgili her konuda benim söyleyeceklerimi söylüyor. Eskiden ben kadınların yaşadıkları ayrımcılık veya şiddet üzerine konuşamazken artık her ortamda feminist ilkelerle insanlara bir şeyler anlatırken buluyorum kendimi. Daha ne olsun.

## Notlar

1- Kamusal alandan dışlanan kadınların güçlenmek için kendilerine alan açmaları feminizmin çıkış noktalarından biridir.

2- Trans olmayan erkek kulağa yabancı gelse de yaygınlıkla kullanılan "biyolojik erkek" yerine kullanıyorum. Cinsiyet geçişine girse de girmese de bir transın, yani benim bedenim de biyolojik bir bedendir. Android değiliz!

3- Tıp tarafından tanımlanmış bir tanımı kullanmak istemiyorum ama çoğu transseksüel birey de kendisi için bu tanımı kullandığı için aldım.

4- Cinsiyet geçişi süreci: tıp aracılığıyla devlet tarafından tanınmak –mavi veya pembe kimlik almak- için geçirilmesi zorunlu bir prosedürdür. Psikoterapi, cinsiyet hormon kullanımı, rahim, yumurtalık, testis, penis, vajina, göğüs aldırma ve yaptırma gibi çeşitli cerrahi müdahaleleri içerir. Böyle resmi ve gayri resmi (toplumsal baskı) bir zorunluluk olmadan bireyler ihtiyaç duydukları her türlü değişikliği yapabilmelilerdir. .

# Manifesto: Neden "Dönme"?*

"Dönme"; çünkü öğretilmiş, alışılmış kalıplara yüz döneniz. Dayatılan diretilen normlara başkaldıranız, reddedeniz. "Bana kim olduğumu benden başka kimse anlatamaz" diyeniz, kendimize geleniz. Tabuları ezberleri bir kenara bırakıp, içimize, gerçeğimize döneniz. Kadınlığı erkekliği sorgulayanız, sorgulatanız, hiç sorgulamadan yaşayıp gitmenin kırılma noktasıyız. "Kız başına kalkışma"lara, "Erkeksin sen!" edebiyatına karnımız tok, doyalı çok oluyor. Cinsellik ve cinsiyetin kontrol aracı olarak kullanıldığı bir hayata doğduk; özgürlük ve özgüvenin kaynağı olacağı bir hayata dönüştürebilmenin hayaline pervaneyiz.

Kim olduğumuza dair peşin hükmün varsa eğer yanlış yoldasın. Sandığın sanmadığın, bildiğin bilmediğin herkesiz biz, her yerdeyiz. Politik aktivist, tasarımcı, seks işçisi, parlementer adayı, işsiz, memur, mühendis, sanatçı, sekreter, ögrenci, doktor, öğretmeniz. Alt kat komşun, okul arkadaşın, akraban, hemşehrin, çoluğun, çocuğun, kardeşin, midyecin bile olabiliriz. "Sen kadın mısın, erkek mi?" sorularına sığmayacak genişlikteyiz, çok çeşitliyiz... Kadın olanımız da var, erkek olanımız da, ikisi birden olanımız da var, olmayanımız da, ne fark eder? Sana öğretilen kalıpların ötesinde gerçekler, ihtimaller ve sandığından çok daha kocaman bir hayat var, biz şahidiz!

"Dönme" sözcüğü bugüne dek hep aşağılamak, ezmek için kullanıldı. Biz bugün, hayatlarımız üzerinde "söz sahibi olabilen" bireyler olarak bu sözcüğün "dönüşünü" ilan ediyoruz. Ve diyoruz ki; hayat hiçbir zaman kısır önyargılara, dar tanımlara, kavramlara sığmadı, sığmayacak!.. Gözlerimize iyi bakın, gözbebeklerimizde ışıldayan; işte bu "farkındalık" ve bu farkındalığın açtığı yollarda ezberlerin üstüne basa basa yürüyebilmenin onurudur.

* Metnin orijinali için bkz. "neden dönme?" *dönme*, sayı 1, Kasım-Aralık 2007, 2. (e.n.)

# Boşluğu Dolduran Boşalma Sesleri: Acconci ve *Queer* Sanat?

**Seda Ergül**

Sanatta ilerleme yok, sevişmede olmadığı gibi. Sadece farklı yollar var.

Man Ray, *To Be Continued Unnoticed,* 1948*

Güncel müzik ne geleceğin ne de geçmişin müziğidir, basitçe buradaki müziktir: Bu anda, şimdi, bu anda.

John Cage, *Composition as Process,* 1958.

*Queer*in olmadığı bir dilde *queer* sanat üzerine düşünmek kolay olmadı. Bir kelimenin bir dildeki yokluğu, o dilde yaşayanların o kelimenin neleri işaret edebileceği konusunda henüz bir uzlaşmaya varmadıklarının, belki yeterince konuşmadıklarının, ya da yeterince açık olmadıklarının bir göstergesi. Bir kelimenin anlamların, anlam kaymalarının, yakın-uzak çağrışımların, dolaşımdaki değerin taşıyıcısı ya da bir bakıma kısayolu olarak doğmamış/belirmemiş olması,

* Çeviriler benimdir.

anlamın yokluğuna değil, anlamın dolaşıma girmesinin zorluklarına işaret ediyor. Bir dilde yaşayanların henüz var edemedikleri o kelimenin işaret edebileceği anlama ihtiyacı olduklarının görmezden gelinmesine, zaman zaman inkarına, bastırılmasına. Dolaşımdaki anlam bir boşluğu işaret ettiğinde, ama bu boşluğu doldurmak için kendi dilimizin çağrışımlarıyla, tarihiyle yüklü bir kelime seçemediğimizde, öncesinde de pek çok sefer olduğu gibi, yani alışkanlıklarımız üzere, kelime ithal ediyoruz. İthal kelimeler boşluğu doldurabilir belki ama yaşanan dilin çağrışımlardan kaynaklanan gücünden, etkisinden yoksun olacaktır. Belki tam da bu yüzden, tam da açık olamadığımız için ithal kelimelere ihtiyaç duyuyoruz.

*Queer*in Türkçesi yok. Bu yazıyı hazırladığım 2011 sonbaharında Pembe Hayat Derneği 1. Kuir Sinema Festivali'nin programını ilan etti. Günlük hayattaki kullanımı yazıya döküp resmileştirerek *queer*in kuir olarak anılmasına öncülük edebilecek bir adım bu. Gelgelelim *queer*in İngilizcede bir anlamı varken kuir'in Türkçede bir anlamı yok. Düşünerek, konuşarak, yazarak adım adım *queer*in anlamını kuir'e yamasak bile, *queer*in çağrışımlarını kuir'e yamayamayacağımız kesin. *Queer* tuhaf, tekinsiz, sıra dışı, anormal, beklenmedik demek. Daha da önemlisi günlük kullanımda eşcinsel demek. Ama sakin sakin eşcinsel demek değil. Heteroseksüellerin eşcinselleri aşağılamak için kullandıkları saldırgan, agresif bir tonlamayla söyleyerek eşcinsel demek. Velhasıl kuir diye bir kelime uydurabilir, eşcinsellik de dahil olmak üzere tüm sıra dışı cinsellikleri anmak için bu kelimeyi kullanabilir, hatta zamanla kuir'in Türkçede de sıra dışı, tuhaf, alışılmadık olanı işaret etmesine yol açabiliriz. Ama bunları yaparak İngilizce konuşulan ülkelerde *queer* düşüncenin ortaya çıkmasının ne anlama geldiğini tecrübe edemeyiz. Bir hakaretin sahiplenilmesinin, benimsenmesinin, üzerine düşünülmesinin, konuşulmasının, yazılmasının ve an be an bu kelimenin olumsuz anlamlarından uzaklaşarak dönüşmesinin ve elbette ki bu dönüşümün kelimenin işaret ettiklerine de sirayet etmesinin ne demek olduğunu bilemeyiz. Heteroseksüellerin eşcinselleri aşağılamak için kullandıkları sürüyle kelime bu dilde de mevcutken

bunlardan birini *queer*in Türkçe karşılığı olarak kullanabilseydik ve bu kelime etrafında düşünseydik neler değişirdi? Örneğin, ibne. Akademik ilgi alanlarımıza *queer* teori ya da kuir teori yazmak yerine ibnelikle ilgileniyorum yazmak mümkün olabilir miydi? 1. İbne Film Festivali adı üstünde tuhaf bulunur muydu? Ben de o zaman ibne sanat üzerine düşünüyor olurdum. Bu yazıda kaç kere *queer* kelimesi geçecek kim bilir? Her birinin yerine küfür gibi ibne yazmaktan bir süre sonra rahatsız olabilirdim. Bu rahatsızlığa rağmen düşünmek, bu rahatsızlığa rağmen yazmak elbette başka bir tecrübe olurdu.

*Queer*i kuir olarak Türkçeleştirmek, en azından bir süreliğine bu rahatsızlıktan uzak kalmamızı sağlayabilir. Fakat içinde yaşadığımız zamanda ve kültürde her tür cinsellik utançla kuşatılmışken, cinsellik üzerine rahat rahat düşünmek ve konuşmak için ne kadar bir uzaklık gereklidir? Peki sıradışı cinsellikler sadece utançla değil, aşağılanma, dışlanma ve reddedilmeyle kuşatılmışken, sıradışı cinsellikler üzerine rahat rahat düşünmek ve konuşmak için ne kadar bir uzaklık gereklidir? *Queer* düşüncenin sıradışı cinsellikleri ele alırken önceliği rahatlıkla konuşabildiği mesafeyi aramak değildir. Tam tersine ele aldığı konuya yakınlaşma eğilimi gösterir. Böylelikle sıradışı cinsellikleri çevreleyen olumsuzluklara bulaşmayı kabul etmiş olur. Cinsellik üzerine düşünmekle, cinsellik üzerine düşünmenin yaratabileceği rahatsızlıklar üzerine düşünmeyi birbirinden ayrı tutmaz. Bu sebeple cinsellik ve utanç arasındaki ilişki *queer* düşüncenin incelediği temel konulardan biridir. Michael Warner *The Trouble with the Normal* [*Normal Belası*] kitabının girişinde bu ilişkinin nedenlerini şöyle açıklıyor: "Belki de seks insanları utanç ve nefretle dolduruyorsa bu, kontrol kaybına yol açtığı, bilinci hayvani arzu ve duyumsamaların düzeyine indirdiği ve ham iktidar ve talep le yüz yüze gelmeye neden olduğu içindir."[1]

Bu düşünceyi takip ederek, cinselliğin utançla kurduğu ilişkinin sıradan ve sıra dışı cinselliklerin ayrılmasının öncesine uzandığını fark edebiliriz. Cinsellikle utancın birbirlerinden ayrılamama-

sının sebebi, insanın cinsel arzusuna kendini bıraktığında bedeni üzerindeki kontrolünü öyle ya da böyle, kısa ya da uzun süreliğine kaybedeceği gerçeği ve daha da önemlisi bu kaybın bize hayvani olanı hatırlatmasıdır. Kontrolümüzü kaybettiğimizde insanlığımızı da kaybediyor olabileceğimize inandığımız için, bu kayıpla yüzleşmemeyi garantilemek ya da bu kaybın geri dönüşü olmayabileceği endişesini bastırmak, cinselliği, arzuyu, bedeni kontrol altına alabileceğimiz yanılsamasını yaratmamıza neden olur. Ancak bir taraftan da cinsellik türün devamlılığı için elzem olduğundan ve utançla cinsellikten uzaklaşma türün devamlılığını riske edebileceğinden üremeye yönelik cinselliğin ayrı ve imtiyazlı bir konumda değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu imtiyaz üremeye dayalı cinselliğin doğal olduğu inancı ile kurulur ve pekiştirilir. Böylelikle "üremeye yönelik cinsellik iyi ve faydalıdır çünkü doğaldır", diye düşünebilmemiz mümkün olur. "Doğal" cinsel arzu, insanın iktidarının ötesinde, değiştirilemez ve mecburen boyun eğeceği kadar kuvvetlidir. Doğal olana tabi olmak, arzuyu kontrol edip edememe ikilemini ortadan kaldırır. Kontrolsüzlüğün ortaya çıkarabileceği utançla karşılaşmak yerine, üremenin meyvesi çocuklara bakarak gururlanmak mümkün olur. Cinsel arzu düzenli, belirli, amaca yönelik kılınıp kontrol altına alındıkça hayvani arzulardan uzaklaşılıp insanlaşılır. Mı?

Dikkatle bakarsak, arzularımızı dizginleyip üremeye kanalize etme çabamızı ve bu çabanın doğal olduğu telkiniyle kendimizi yatıştırmamızı, varoluşumuzla başa çıkamadığımızın tezahürü olarak okumak çok mümkündür. Freud'a göre bebeğin cinsel arzusu her şekle girebilir, her yola sapabilir. Ayrıca bebek henüz utanç, iğrenme ya da ahlak kavramlarını içselleştirilmediği için cinsel arzusunu her yolla çekinmeksizin ifade edilebilir.[2] Bu düşünceyi takip ederek iki sonuca varabiliriz: Öncelikle, insanın doğuştan getirdiği cinsel arzu şekillenmemiş ve çok yönlü bir potansiyeldir. İkinci olarak toplum utanç, iğrenme ya da ahlak gibi kavramları kullanarak cinselliği yönlendirir ve kontrol eder. Buna göre insan cinselliğinin üremeye yönelik olmasının doğallığına inanmak hem cinsel arzunun çok yönlü olabilmesi fikrinden hem de cinsel arzuyu kültürel olarak

yönlendirdiğimiz bilgisinden vazgeçmek demektir. *Queer* düşünce utançla ilgilenerek cinsel arzuyu yönlendirme gerekçelerimizi sorgulamakla kalmaz, yönlendirme gücümüz olduğunu kabul eder. Sıradışı cinselliklerle ilgilenerek ise cinsel arzunun farklı şekiller alabilme kabiliyetini açık eder. Velhasıl *queer* düşüncenin öncelikle utanca ve böylelikle cinsel arzuya sahip çıkarak sormaya hak kazandığı soru şudur: İnsan nasıl olunur?

Bu soruya cevap vermeyi denemek, insanlığın bir süreç içinde inşa edildiğini kabul etmeyi gerektirir, zira iç rahatlığı ile "insan olunmaz doğulur" dediğimizde insanlığın her birimizin arzu ve iradesi dışında, yine her birimize bahşedilen bir sıfat olduğuna inandığımızı söylemiş oluruz. Gelgelelim bu inancımızı içinde yaşadığımız gerçeklikte test edersek, her birimizin aynı oranda insan kabul edilmediğini acıyla fark edebiliriz. Biyolojik olarak insan türüne mensup olarak doğmak sosyal yaşamda insan olarak kabul edilmenin yeterli şartı değildir. Bu noktada Judith Butler'ın da söylediği gibi "bazı insanlar tam olarak insan kabul edilmezler ki bu kadarcık bir kabulle yaşanabilir hayatlara ulaşılmaz. Bazı insanlar hiç insan kabul edilmezler ki bu da bizi yaşanamayacak başka bir hayat sınıfına ulaştırır."[3] Sosyal hayat içinde insan olabilmek ancak diğer insanların kabulü ile gerçekleşir. Biyolojik olarak insan doğmak cinsel içgüdüler yerine cinsel arzu ile doğmak ise, insan kalmaya devam etmek şüphesiz cinsel arzulara sahip çıkmayı gerektirir. Sosyal olarak doğmak ise diğer insanların kabulü ile mümkünse, bu kabulün her bir insanın kendisinin sahip çıkmakla yükümlü olduğu cinsel arzularının kabulünü de içermesi gerekir. Butler'ın da değindiği gibi "Hegelci düşünce geleneği, arzunun her zaman kabul edilme arzusu olduğunu iddia ederek, arzu ile kabul etmeyi birbirine bağlar."[4] Zira cinsel arzular reddedildiğinde, dışarıda bırakıldığında ya da o zamana kadar kabul edilmiş olan diğer cinsel arzulara dönüştürülmeye çalışıldığında ancak eksik bir kabulden ya da belki de reddetmeden bahsetmek gerekir. Bu reddediliş bir taraftan tekil bir insanın sosyal olarak inşa edilmesi sürecini zedelerken, toplam olarak bakıldığında insanlığın kendini inşa etme sürecini de kesintiye uğratacaktır şüp-

hesiz. Başka türlü söylemek gerekirse, her insan biyolojik ve gerçek olarak doğsa bile ancak bazı insanlar sosyal ve sembolik olarak da doğarlar.

Bu açıdan bakıldığında *queer* düşünce her bir insanın cinsel arzularının sosyal olarak da doğabilmesinin koşullarını araştırır. Cinsel arzunun çeşitli olduğu fikrini nasıl kabul edebiliriz? Kendimizinkinden farklı cinselliklerin tecrübe edilmesini nasıl kabul edebiliriz? Vito Acconci'nin 1972'de New York'da Sonnabend Galeri'de sergilenen *Seedbed* [*Döl Yatağı*] adlı işini inceleyerek bu soruların yanıtlarına yaklaşabileceğimize inanıyorum.

*Seedbed* sergilendiğinde *queer* henüz bir küfürdü. *Queer* sanat diye bir kavram da *queer* teori diye bir düşünce alanı da henüz icat edilmemişti. LGBT hareketinin meşrulaşmasının miladı kabul edilen Stonewall isyanının üzerinde 3 sene, New York'daki ilk Onur Yürüyüşünün üzerinden 2 sene geçmişti. Acconci bir sanatçı olarak o dönemde New York'taki sanat hareketine damgasını vurmuş olan "soyut dışavurumculardan etkileniyordu."[5] Velhasıl *Seedbed* sergilendiği sırada *queer* sanat diye bir akımın var olduğunu düşünmek, Acconci'nin bu akımdan haberdar olduğunu ve etkilendiğini zannetmek yanlış olur.

Aradan geçen 40 sene içinde *queer* teori ve *queer* sanat üzerine düşünmeye başlamış olsak da her iki kavramın da sınırları henüz yumuşak ve esnek. Yani *queer* teorinin tam olarak neleri araştırdığı kesinleşmemiş olduğu gibi, *queer* sanatın net olarak hangi malzemeleri kullanarak, hangi metodolojiyi izleyerek, hangi konuları nasıl ifade ettiğini söyleyemiyoruz. Bu noktada *queer*i, düşünceyi ve sanatı niteleyen bir sıfat olarak kullanmaya ilişkin rahatsızlığımı ifade etmek istiyorum. Böyle bir kullanım gelecekte *queer* düşünce ve *queer* sanat alanlarının sınırlarının belirlenmesine sebep olabilir. Sınırları belirlenginleşen yani katılaşan *queer* şu andaki yumuşaklığını, esnekliğini ve muğlaklığını kaybedecektir. Halbuki *queer* nitelediklerinden bağımsız olarak belirsizlik, esneklik ve muğlaklıkla ilişkili ise bu ilişkileri korumamız gerektiği açıktır. Bu şüphe sebebiyle, *queer*i bir sıfat olarak kullanacak olsak bile, bu sıfat hangi

kelimeyi nitelemelidir sorusunun *queer*in devamlılığını sağlaması bakımından çok önemli olduğunu düşünüyorum.

*Queer* en basit ve geniş haliyle cinsellik söz konusu olduğunda normun dışarda bıraktıklarından ibarettir. *Queer* dediğimiz anda dışarıda bırakılanları adlandırarak çok önemli bir hareket imkânı kazanıyoruz. Bu da artık bir ad koymuş olduğumuz dışarıya çıkabilme, dışarıda durabilme ve dışarıdan norma bakabilme imkânıdır. Bu haliyle *queer*, norma eleştirel olarak bakabilmek için kazandığımız mesafe, bu mesafeyi kazandıktan sonra norma bakarken kendimizi yerleştirebildiğimiz ve böylelikle boşluğa düşmememizi garantileyen konum ve bu konumdan norma bakarken edindiğimiz perspektiftir. Yine de bu perspektifin bir kere yakalandığında kalıcı olabileceği yanılgısına düşmemeliyiz. *Queer* perspektiften norma bakmamız mümkün olduğunda kaçınılmaz olarak tekrarlanacak olan döngü şudur: *Queer*den bakmak ister istemez normu etkileyip değiştirecek, böylelikle değişen normun dışarıda bıraktığı yeni parçalar yeni *queer*i belirleyecektir. Böylelikle vaktiyle *queer* olan perspektiften aynı şiddette *queer* bir bakış gerçekleştiremeyeceğiz. Velhasıl, zemin değişime açık ve kayganken, *queer*i konumdan kaynaklanan perspektifi nitelemek için kullandığımızda, zeminin anlık gerçekliğine göre, *queer* konumun ve bununla birlikte de *queer* perspektifin değişeceği fikrine açık olmamız gerekir. O halde, bu hareketli ve değişen zeminde *queer* bir perspektif bulduğumuzda, bu perspektifi sürekli olarak koruyamayacağımız açıktır. *Queer* yakalasak da sahip olamayacağımız, zemin değişirken bırakmak zorunda olduğumuz, bıraktığımızda da aynı yerde bulamayacağımız konumlardan elde edilen perspektiftir. Öyleyse, *queer* konumu ve perspektifi ancak geçici süreler için niteleyebiliyorsa, geriye kalan mesafe almak için yaptığımız harekettir. Peki *queer* bu hareketi niteleyen bir sıfat olarak kullanılabilir mi? Eve Kosofsky Sedgwick'e göre *queer* "ezeli akış"ı temsil eder.[6] Ezeli, zamanın öncesinden geleni, böylelikle zamanın dokunamadığını ve dolayısıyla da tarihsel olarak ifade edilemeyeni anlatır. Akış ise sürekli tekrar edeni, döngüsel bir hareket halinde olanı anlatır. Bu haliyle *queer* tekrar

tekrar tekrarlanacak olan harekettir. Stephen M. Barber ve David L. Clark, Sedgwick'in *queer* hareketini Foucault'un modernite tarifine benzeterek, *queer*in "tarih içinde bir dönem olarak değil de bir tavır olarak" ele alınabileceğini söylüyorlar.[7] O halde *queer*, *queer* harekete yol açabilecek *queer* tavırdan kaynaklanır. Bu tavrı sahiplenemeyiz ama tekrar tekrar takınabiliriz. *Queer* tavır, takındığımızda normla aramızda mesafe açan tavırdır. *Queer* tavır her seferinde icra etmemiz gereken bir aktivitedir. Yazının geri kalanında *Seedbed*'i inceleyerek *queer* tavrın sanatsal olarak nasıl ifade edilebileceğini tartışmayı amaçlıyorum.

*Seedbed* bir performans, yerleştirme ya da ses sanatı olarak incelenebilir. Galeri mekânı girişin karşısına doğru yükselen, bu işe mahsus inşa edilmiş bir rampa dışında boştur. Rampanın altında oluşan boşluk, ikinci mekân, kuytu, işe ismini veren *seedbed*,[8] yani döl yatağıdır. Acconci işinin sergilendiği 3 hafta boyunca haftada 3 gün ve günde 8 saat, zar zor sığdığı bu boşluğa kıvrılır ve mastürbasyon yapar. Galeriye gelen izleyici onu göremez ancak sanatçının mastürbasyon yaparken çıkardığı sesleri duyabilir. Mikrofonla galeri mekânına taşınan bu sesler ve görsel olarak da tekdüze bir boşluğun içindeki tek farklılık olarak inşa edilmiş rampa, seyirci açısından bakıldığında serginin ana malzemelerini oluşturmaktadır. Seslerle dolu boş galeride dolaşan izleyici rampanın üzerinde de yürüdüğünde performansın bir parçası haline gelecektir. Burada bir parçası derken gayriihtiyari, olmazsa da olabilen bir parçadan bahsedildiğini düşünmememiz gerekiyor. "Ayak fetişisti olan Acconci *dölyatağını* zeminin altına yerleştirmekle, kendini izleyicinin ayaklarının altına serebilmeyi ve böylelikle de üzerinde yürüyenlerin çıkardığı ayak seslerini dinleyerek tahrik olmayı garantilemektedir."[9] Bu açıdan bakıldığında sergiyi, içine kıvrıldığı *seedbed*'i/dölyatağını tohumlarıyla doldurmayı amaçlayan sanatçının arzuyla dolup boşalmasına hizmet eden bir düzenek olarak düşünmek gerekir.

*Seedbed* öncelikle mastürbasyonla ilgilidir. Cinsellikleri düzenlemeyi, tek tipleştirmeyi ve normalleştirmeyi hedefleyen bakış açısı-

na göre mastürbasyon çeşitli bakımlardan sorunludur. Kabaca ele almak gerekirse, sağlıklı yetişkin cinselliğinin üremeye ve bu sebeple de karşı cinse yönelmesi beklenirken, mastürbasyon üremeye yönelik değildir ve kişinin kendi fantezi dünyası ile kendi bedeni arasında gerçekleştiği için tam olarak karşı cinse yönelmiş bir cinsel pratik olduğu iddia edilemez. Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis mastürbasyon yapan kişinin dışardaki nesnelere gerek duymadığını ve kendi bedenini kullanarak cinsel zevk alabildiğini söyleyerek mastürbasyonu oto-erotik davranışa örnek olarak verirler.[10] Freud, oto-erotizm konusunu Cinsellik Üzerine Üç Deneme'sinde ele alırken mastürbasyonun çocuk cinselliğindeki vazgeçilmez konumu üzerine konuşmuştur.[11] Çocuk cinselliği günümüzde son derece sorunlu bir konu olarak addedilmektedir ve bu konunun etraflıca tartışılması bu makalenin sınırlarının ötesindedir. Yine de Foucault'nun Cinselliğin Tarihi'ni hatırlamadan geçmeyelim. Foucault, çocukların cinselliğinin kontrol altına alınma sürecinde "eğitimcilerin ve doktorların çocuk mastürbasyonu ile adeta yeryüzünden kazınması gereken bir salgın hastalıkmışçasına mücadele ettiklerini"[12] anlatır. Bu haliyle mastürbasyonu en iyi ihtimalle aşılması beklenen bir çocukluk hastalığı olarak düşünebiliriz. Yetişkin cinselliğinin oluşması sürecinde mastürbasyonun bırakılması, cinsel arzunun karşı cinse yönelmesi ve cinsel tatminin karşı cinsle birlikte aranması beklenmektedir. Fakat mastürbasyonun sorunlu bulunmasının tek sebebi çocuk cinselliğini anımsatarak cinsel olgunlaşmanın tam teşekkül etmediğinin bir semptomu olarak görülmesi değildir. Cinselliği düzenleyen bakış açısı aynı düşünce paralelinde zamanın akışını da düzenlemeyi hedeflediği için, mastürbasyon zamanın kullanımı açısından da sorunludur. Zamanın akışının nasıl düzenlendiği üzerine düşünürken Judith "Jack" Halberstam'ın *In a Queer Time and Place* [*Queer Zamanda ve Mekânda*] kitabındaki iddialarını takip etmek bizim için yol gösterici olabilir. Halberstam bu kitabında, *queer* zaman ve *queer* mekân kavramlarını tartışırken, zamanın ve mekânın *queer* kullanımlarının, en azından bir bölümünün, aile, heteroseksüellik ve üreme kurumlarının karşısında geliştiğini söylüyor. Bu

iddiasını tartışırken, normal olmaktan kaynaklanan saygınlığın, orta sınıfın üremeye dayalı zaman anlayışı sebebiyle ortaya çıktığını ve desteklendiğini anlatıyor. Bu anlayışa göre, ele avuca sığmayan bir ergen olgunlaşarak bir yetişkine evrilir, uzun ömürlü olmak insan hayatının en çok arzulanabilecek amacı olarak inşa edilir. Öyle ki, hangi şartlar altında olursa olsun uzun yaşayabilmek bir başarı olarak alkışlanırken, bu hedefin umursanmadığı hayatlar patolojik olarak damgalanabilir. Hayat yolculuğunun uzun süreli istikrar dönemlerinden müteşekkil olması arzulanırken, örneğin uyuşturucu bağımlılığından kaynaklanan ani iniş çıkışlarla dolu hayatlar ham, olgunlaşmamış hatta zaman zaman tehlikeli olarak kabul edilebilir. Üremenin zamanı programlanırken, kadınların biyolojik saatlerini, evli çiftlerinse burjuvazinin saygınlık kurallarını gözetmeleri beklenir. Aile yaşantısında zaman, çocukların sağlıklı olması ve sağlıklı ortamlarda yetişmesini garantileyebilmek için düzenlenir, örneğin erken yatılıp erken kalkılması arzulanır. Mirasla aktarılan maddi ve manevi servet, kuşakları birbirine, aileyi ise ulusun ortak geçmişine ve geleceğine bağlar. Zamanın bu şekilde yönetilmesi hem ailesel hem de ulusal ölçekte istikrar ve huzurun yapıtaşı olacaktır.[13]

Zamanın üremeye göre düzenlenmesinin üreme ile ilgisi apaçık zannedilebilir. Tuhaftır ki değildir. Üremenin gerekli ve yeterli şartı bir kadın ve bir erkeğin cinsel birleşmesi, yani heteroseksüel cinsel ilişkidir. Heteroseksüel cinsel ilişkinin üremeyle sonuçlanmasının doğanın bir kanunu olduğunu kabul edebiliriz. Bir kadın ve bir erkeğin ölüm onları ayırana kadar, hep birbirleriyle ve başka kimseyle cinsel birleşme yaşamayacaklarına söz vermeleri doğal olmadığı gibi, olsa olsa tuhaftır. Ama taraflar bunu istiyorlarsa biz de bunu kabul edebiliriz. Gelgelelim, her kadın ve erkekten bu sözü vermelerini beklemek, bunu bir hayat amacı olarak tesis etmek ve tüm bu kurmacanın doğal olduğunun propagandasını yapmak saldırganlıktır. Bu saldırganlığa heteronormativite diyoruz. Zamanın üremeye göre düzenlenmesi, heteroseksüel cinsel ilişkiden evliliği, aile kurumunu ve heteronormativiteyi doğurabilmeyi sağlar. Heteronormatif zamanın sıralı düzeni içinde "otoerotizm, tarihselleştirme refleksine

meydan okumak konusundaki ayrıcalıklı konumu" sebebiyle sorunludur. Mastürbasyon "hem üreme öyküsünden hem de (tek başınayken yapıldığında) kişiler arası ilişkinin herhangi bir ipucundan bile soyutlanabildiğinden, amnezi, tekrar ya da tekrarlama itkisi ile akraba"[14] kabul edilir. Gelecekteki bir amacı hedefleyerek düzenlememiz beklenen zaman örgüsü ile kıyaslandığında, mastürbasyonun zamanı, döngüsel olarak uzayan hedeften ve amaçtan yoksun bir girdaba benzetilebilir.

*Seedbed*'e dönecek olursak, bu işin zamanı düzenlerken dayandığı temelin tekrara dayalı bir döngüsellik olduğunu görebiliriz. Acconci 3 hafta boyunca haftada 3 gün ve günde 8 saat kendini bir mekânın içine kapatır. Fiziksel hareketliliğini minimuma indirmiş ve kendi fantezi dünyasının içine çekilmişken, yükselme ve düşme, dolma ve boşalmadan ibaret olan iki zamanlı bir hareketin döngüselliğine kapılmış görünmektedir. Bu zamanın bir başı ve sonu yoktur. Bittiği anda tekrar başlayacaktır. Sürekli akan, geçmiş ve gelecekle bağları zayıflamış, uzayıp giden bir şimdiki zaman, şimdi ve burada tekrar tekrar var edilir. Bu hareket Sedgwick'in "ezeli akış ve süregiden an diye nitelediği belirsiz, esnek ama kuvvetli *queer* zamansallığı"nı[15] hatırlatır. Sedgwick'e göre "*queer* –eğer varsa– ancak süregiden bir performans halinde, yani şimdiki zamanda var edilen ve ısrarla tekrarlanarak sürdürülebilen eylemlerde ortaya çıkabilir."[16] Bu bakımdan *Seedbed* sadece ısrarla tekrarlanan bir eylemden ibaret olduğu için bile *queer*in ortaya çıkması için uygun bir zemindir. Ancak ısrarla tekrar edilen eylemin mastürbasyon olması, süregiden anı oluşturan her bir eylemin de kendi içinde süregiden anı varetmesi olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle *Seedbed*'in döngüsel zamanına yine döngüsel zaman parçalarını tekrarlayarak ulaşıyor olmamız bu performansı daha da dikkat çekici hale getirmektedir.

Ancak *Seedbed* sadece mastürbasyonla ilgili değildir, kamusal alanda mastürbasyon yapmakla da ilgilidir. Özel alan-kamusal alan ayrımı ve cinselliğin bu ayrıma göre ve bu ayrımı tekrar tekrar üreterek düzenlemesi üzerine çok konuşulmuştur. Bu tartışmaları bu

makalede tekrar ele almak istemiyorum. Ancak Acconci'nin şiirden, performansa, videoya, kamusal sanata ve mimariye uzanan sanat serüveninde çeşitli bağlamlarda ele aldığı temel fikirlerden biri özel alan ve kamusal alan sınırlarının araştırılmasıdır. Acconci, zaman zaman bu alanları ihlal etme riskini de alarak, yakınlığın nasıl elde edilebileceği sorusunu tekrar tekrar sorar gibidir. Bu temel izleği, rastgele bir kişinin peşine takılarak NY sokaklarını dolaştığında,[17] gece yarısı terkedilmiş bir iskelede sırrını teslim edebileceği bir yabancıyı beklediğinde,[18] bazen de sergi salonlarında alabildiğine sokulduğu izleyicileri taciz ettiğinde[19] yakalayabiliriz. *Seedbed*'deki performansında, cinsel arzuyla dolup taşan benliğini izleyici ile paylaşarak sadece onların tahammül sınırlarını zorlamayı amaçladığını sanmamalıyız. Performansın, birdenbire kendilerini tanımadıkları bir insanla erotik bir ilişkinin ortasında bulan izleyicilerin özel alanlarını ihlal edebileceği riskini taşıdığı açıktır. Ancak bu sınır aşımına duygusal bir tepki vermenin ötesine geçebilen izleyicilerin de bu sınırlar üzerine düşünmek zorunda kalacağı kestirilebilir. Gelgelelim *Seedbed*'de sorgulanan sınırların sadece özel alanla kamusal alanı ayıran sınırlar olduğu zannedilmemelidir. Zira burada ifşa edilen mahrem, örneğin yatak odası ile sınırlanması beklenen cinselliğin kamusal alana taşmasından ibaret değildir. Acconci an be an içinde yaşamakta olduğu gerçekliği, yani fantezi dünyasını izleyici ile paylaştığı için benlik sınırlarına da dokunan bir performanstır bu. Bu iş bağlamında mahrem, fiziksel gerçekliğin sınırladığı bir mekân değildir. Benliğin sınırladığı iç dünyadır.

Artık bu noktada sesten bahsetmek mümkün hale geliyor. Ses *Seedbed*'in merkezindedir. Galerinin nesnel boşluğu, Acconci'nin rampanın altına gizlenmiş bedeni, *içeri gömülmüş bir sahne* ve bu sahnede kendi içine kapanmış bir sanatçı hâlâ yokluğu değil de varlığı hatırlatıyorsa bu varlık Acconci'nin sesinde vücut bulur. Acconci an be an *seedbed*'i tohumlarıyla doldururken, sesi de *seedbed*'den taşarak galeri mekânını doldurur. İşin yapısında izlediğimiz döngüsellik sesler dünyasında da tekrar edilir. İzleyicinin ayak sesi, Acconci'nin sesini, bu sesin taşıdığı cinsel enerji, izleyicinin hare-

ketini ve böylelikle ayak seslerini ve bir kez daha Acconci'nin sesini tekrar tekrar doğurur.

O halde ses, bu iş özelinde de izleyebildiğimiz kadarıyla ayrı tutulan mekânların sınırlarını aşma ve bu mekânlarda cereyan eden gerçeklikleri diğer mekânlara iletebilme gücüne sahiptir. Sesi merkeze alan bir iş olması bakımından, sesin mekânla kurduğu ilişkiyi biraz daha yakından incelemenin *Seedbed*'i analiz etmek için gerekli olduğunu düşünüyorum. Bunun da ötesinde böyle bir incelemenin "*queer* tavır"la ilgili ipuçları verebilme potansiyeli taşıdığına da inanıyorum.

Ses öncelikle fiziksel bir titreşimdir. Bir hareketin sonucunda ortaya çıktığı için hareketi ve bu hareketin var olduğu fikrini bize ulaştırır. Denilebilir ki ışık ve ışığın kırılmasıyla oluşan ve görsel olarak algıladığımız dünya da bir titreşimdir. Ancak ışık bizim algılayabildiğimiz sınırların çok ötesinde bir hızla titreşen hareketlerden kaynaklandığı için görsel dünyanın titreşimlerden ve böylelikle hareketten kaynaklandığı fikrini deneyimlememiz zordur. Görsel dünyadaki nesnelerin de varlıkları ve yoklukları kaynaklandıkları hareketin sürekliliğine bağlı olsaydı, nesneler de sesler gibi bir belirip bir kaybolsalardı ya da bize ulaşmak için katettikleri mesafeleri gözlemleyebilseydik, görme ve görme algısı üzerine düşündüğümüzde de titreşim, hareket, akıcılık gibi kavramlara uzanabilirdik. Yine de uzanabiliriz. Ama ses ışığa göre çok daha yavaş hareket ettiği için hareketle ilgili düşünmeye başlamak için daha uygun bir malzeme. Bu akışkan malzeme bize ulaşırken içinde var olduğu mekânların fiziksel sınırlarına çarpıp geri dönerek mekânın hacmi ve malzemesiyle ilgili bir bilgiyi de taşır. Görerek fiziksel sınırlarını, yüzeysel dokusunu kavrayabildiğimiz bir nesneye vurarak elde edeceğimiz sesle, göremeyeceğimiz içerisi ile ilgili bilgi alırız. Boş mu? Dolu mu? Ne kadar dolu? Nasıl bir malzemeyle dolu?

Sesin sağladığı imkânları anlamak fiziksel dünyaya başka bir açıdan bakabilmemizi sağlamanın ötesinde, bu dünyanın bir parçası olan kendimize ve ötekilere de başka bir açıdan bakabilmeyi mümkün kıldığı için önemlidir. Ses insanın üretebildiği bir titreşimdir.

Bu haliyle kişinin duyabildiği sesler dünyasına kendisi de dahildir. Bu sebeple sesi dinlemeyi öğrenebilmek kişinin kendini dinleyebilmesine ve böylelikle kendi varlığı, yokluğu, kalıcılığı, geçiciliği, kendi üzerindeki kontrolü ve kontrolsüzlüğü ile ilgili düşünebilmesine yardım eder. Sesin fiziksel mekânla olan ilişkisini kavrayabilmek kişinin kendi bedenini de bir mekân olarak hayal edebilmesine olanak sağlar. İçinde bulunduğumuz mekânlardaki boşluklar gibi, içimizde de boşluklar var. Ve ses, tıpkı bu dış boşluklarda yankılanıyor olduğu gibi, içimizdeki boşluklarda da yankılanıyor. Sesimizi her çıkardığımızda içimizde ve bizi saran boşluklardan yankılanan sesleri üst üste duyuyoruz. Bu boşluklar üzerine düşündükçe, kendimizi bu iki boşluğu ayıran ve her ikisine de dokunan bir sınır olarak hayal edebilmemiz mümkün olur.

Bu yazının organizasyonu içinde, bu nokta önemli bir yol ayrımını işaret ediyor. Sesler bu düşüncelere ulaşabilme potansiyelini taşısalar da biz bu potansiyelin ne kadarını harekete geçirebiliyoruz sorusu önümüze uzun bir yol açar. Bu yolu takip edersek öncelikle hangi seslerin, sonra hangi ses ilişkilerinin, daha sonra da hangi ses organizasyonlarının kabul edilebilir olduğuna ilişkin tartışmaları izleyebiliriz. Ben bu makalede bu yola sapmayacağım ancak yolun genel atmosferine dair fikrimi ifade edebilmek için Jacques Attali'nin *Noise [Gürültü]* kitabında söylediği şu cümleyi hatırlatmakla yetineceğim. "Kurallar, her yerde, sesleri; dilin, bedenin, eşyanın, nesnelerin, kendimizle ve ötekilerle kurduğumuz ilişkilerin seslerini, analiz eder, damgalar, kısıtlar, eğitir, bastırır ve yönlendirir."[20] Burada sözü edilen kuralların arzuyu düzenlemek için koyulan kurallarla en azından akraba olduğunu iddia etmek yanlış olmaz.

Belki de bir başlangıçla ilgili olduğu için devam etmek istediğim yol insanın seslerle kurduğu ilk ilişkilerin veçheleri üzerine bir teori. Marshall McLuhan'ın dediği gibi görsel algı, görünen nesne ile gören özne arasında ister istemez bir mesafeyi ve bir boşluğu gerektiriyor, görme tam da bu boşlukta oluşuyor, daha da önemlisi gören özne ile görülen nesne çizgisel bir doğruda gören öznenin bu doğrunun bir

ucuna nesnenin diğer bir ucuna yerleştiği bir şekilde konumlanıyor. Sessel uzamsa, duyan özneyi, onu çepeçevre saran bir ses dünyasının ortasına yerleştiriyor, bu bakımdan boşluğa karşı sesle titreşen bir alan ve çizgisel bir ilişki yerine çevreleyen bir ilişkiden bahsedebiliyoruz.[21] Mary Ann Doane, bebeğin dünyada geçirdiği ilk aylarda daha ziyade sessel dünyayı deneyimlediğini düşünüyor.[22] Bu iki düşünceyi birleştirerek bebeğin dünyayla kurduğu ilk ilişkinin seslerle çevrelendiği bir mekânda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Psikanalitik literatürde bu mekânı tarif eden ve adlandıran kişi Fransız analist Didier Anzieu'dur. Anzieu, *Skin Ego* [*Deri/Ben*] kitabında egonun gelişim süreci ile derinin gelişim süreci arasında paralellikler kuruyor. Deri/benliğin geçirgen bir sınır halini kazandığı süreçte değişik safhâlârdan geçtiğini söylüyor ve bunların en erkeninde bebeğin ses derisi ya da akustik kundak olarak adlandırdığı bir uzamla sarmalandığına inanıyor.[23]

Acconci'nin işine bu çerçeveden yaklaştığımızda, kendini sakladığı kuytunun birçok açıdan akustik kundağı çağrıştırdığını düşünüyorum. Kendini tahta ve ses geçirgen bir paravanla ayırdığı bu kundağın içinde Acconci, dışarıdan duyduğu sesleri erotik fantezilerinin yoğunluğunda eritiyor, sesler bedeni harekete geçiriyor ve beden yeni sesler üretiyor. Bu devirdaim içinde sadece sanatçı ve izleyici arasındaki değil, içerisi ve dışarısı, ben ve öteki arasındaki sınır da muğlaklaşıyor. Sınırlardaki bu muğlaklaşma ister istemez en dış mekânı, yani izleyicinin mekânını da galeriyi de etkiliyor. Fiziksel olarak boşluk diye algılayabileceğimiz bir mekân bir müddet sonra Acconci'nin ve onu harekete geçiren izleyicinin ayak seslerinin varlığı ile doluyor. Kısacası Acconci sadece kendi ses kundağını oluşturmakla kalmıyor, izleyiciyi de bir ses kundağının içinde bırakarak, izleyicinin de kendisininkini andıran bir deneyimi yaşamasına davet çıkarıyor. İzleyicinin fiziksel sınırların işe yaramadığını görmesini, böylelikle mahrem sınırlarının da aşıldığı bir deneyime maruz kalmasını, öngörmediği bir regresyon yaşadığı yönünde yorumlayabiliriz.

Ancak Acconci'nin konuşmasının içeriği bu yorumun ötesinde bir imkânı da beraberinde getiriyor. Bir ses kundağı içinde, bebekçi-

lik oynadığını iddia edebileceğimiz sanatçı, cinsel fantezilerini rastgele, zihninin belirsiz akışı içinde aklına geldiği anda, aklına geldiği haliyle dışarı boşaltırken, kendini bıraktığı kontrolsüzlükten orgazm olduğu anlarda sıyrılır ve şu can alıcı cümleleri sarfeder: *I've done this for you, I've done this to you, I've done this with you* [Bunu senin için yaptım, bunu sana yaptım, bunu seninle yaptım]. Acconci bu cümlelerle sadece dışarısının varlığının farkında olduğunu ispatlamaz, dışarısı ile ilişki de kurar. Kendisinin dışarıdan izlenen bir sanat nesnesi olduğunu da hazmeder. Tüm bunları yaptığı anda izleyiciyi de eylemine ortak ederek aynı farkındalığı, aynı sorumluluğu onun da göstermesi için bir fırsat yaratır. İzleyiciye o anda o galeride dolaşmakla bir sanat işini güvenli bir pozisyondan gözlemlemediğini, varlığının, canlılığının sonucu olarak çıkardığı seslerle ister istemez performansın bir parçası olduğunu hatırlatır. Bu cümleler, adeta bir rahmin içinde kıvrılmış kendine özgü, muğlak bir dili mırıldanan Acconci'nin dışarıya çıktığının, sembolik olana dahil olduğunun, yani daha da açıkça söylemek gerekirse makalenin başında ifade ettiğim kadarıyla sosyal bir doğumu gerçekleştirdiğinin habercisidir. Yani tekrarlamak gerekirse sosyal doğum, arzu perform edildiğinde gerçekleşir ve "...ancak ve yalnız perform edildiğinde öznenin ve toplumun kendileri için koydukları sınırları yıkar, delip geçer, bozar, yeniden biçimlendirir ve dönüştürür."[24]

Acconci birçok çağdaşı gibi "sanatın bir aktivite olduğunu hem de istisnai olmayan herhangi bir aktivite olduğunu"[25] düşünmektedir. "Sanatın günlük hayatın sıradan bir parçası olduğuna, kutsal, sihirli ya da olağanüstü olduğunu düşünerek sanatla aramıza mesafe koymamamız gerektiğine"[26] inanır. *Seedbed*'in günlük hayatın sıradan bir parçası kabul edilebilmesi için izleyicilerin kendi içlerine kapanıp bulduklarını dışarısı ile paylaşmaya, kendi cinsel arzularının mekânizmaları üzerine düşünmeye, fantezilerini gerçekleştirebilecek ortamları hazırlamak için çaba harcamaya alışmaları gerekir. *Seedbed* bize cinsel arzularla ilgilenmenin bebeklikten beri süregelen bir zevk olduğunu hatırlattığı kadar, bebek olmaya son vermenin arzular üzerine konuşmakla mümkün olduğunu da gösterir.

## Notlar

1- Michael Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life* (Harvard University Press, 1999) s.2.

2- Sigmund Freud, *On Sexuality* (Penguin, 1991) s.109.

3- Judith Butler, *Undoing Gender* (Routledge, 2004) s.2.

4- Butler, *Undoing Gender*, s.2.

5- Vito Acconci, Corinne Diserens, vd. *Vito Hannibal Acconci Studios*, (Actar, 2005) s.26.

6- Stephen M. Barber ve David L. Clark, "Queer Moments: The Performative Temporalities of Eve Kosofsky Sedgwick", *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory* içinde, Barber ve Clark (der.) (Routledge, 2002), s.2.

7- Barber ve Clark, *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory,* Barber ve Clark (der.), s.2.

8- Seedbed hem işin hem de rampanın altında oluşturulan boşluğun ismi olduğu için, işten bahsederken Seedbed, mekândan bahsederken seedbed demeyi tercih ediyorum.

9- Brandon LaBelle, *Background Noise: Perspectives on Sound Art* (Continuum, 2007) s.111.

10- J.Laplance ve J.-B.Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, (Karnac, 1988) s.45.

11- Freud, *On Sexuality*, 88-120.

12- Michel Foucault, *The History of Sexuality 1: The Will to Knowledge* (Penguin, 1998) s.42.

13- Judith "Jack" Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005) 1-5.

14- Eve Kosofsky Sedgwick, "Jane Austen and the Masturbating Girl." *Critical Inquiry* 17.4 (1991): 818-837.

15- Barber ve Clark, *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory*, Barber ve Clark (der.), s.2.

16- Barber ve Clark, *Regarding Sedgwick: Essays on Queer Culture and Critical Theory*, Barber ve Clark (der.), s.2.

17- Vito Acconci, *Following Piece*, 1969.

18- Acconci, *Untitled Project for Pier 17*, 1971.

19- Acconci, *Proximity Piece*, 1970.

20- Jacques Attali, *Noise: The Political Economy of Music* (University of Minnesota Press, 2003) s.6.

21- Marshall McLuhan "Visual and Acoustic Space", *Audio Culture* içinde, C. Cox ve D. Warner (der.) (Continuum, 2004), s.68-70.

22- Mary Ann Doane, "The Voice in the Cinema: The Articulation of Body and Space" *Yale French Studies* 60 (1980): 33-50.

23- Didier Anzieu, *Skin Ego* (Yale University Press, 1989) 157-174.

24- Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (Columbia University Press, 1984) s.103.

25- Acconci, *Vito Hannibal Acconci Studios*, s.26.

26- Acconci, *Vito Hannibal Acconci Studios*, s.26.

# Erinç Seymen'in Çileci Sanatı: Erkekliğin ve Milliyetçiliğin Belâ Bedenleri*

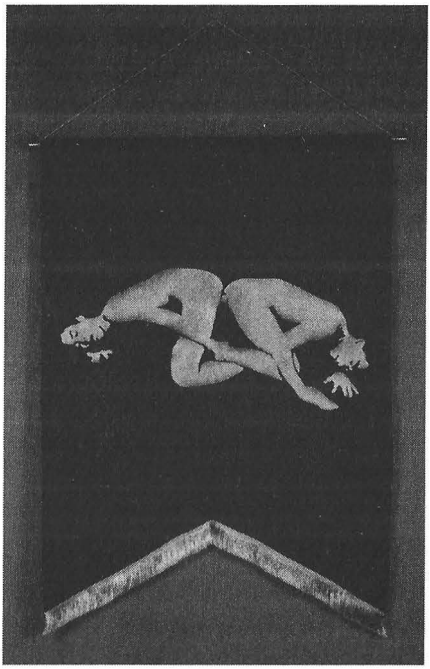
**Cüneyt Çakırlar**

> Konuşmayı öğrenmek gibi, gereçlerini öğreneceksin önce. Sadece çığlık yetmez, nedenlerine inmek, planlamak gerekiyor. Sanatı sabotaj gibi görüyorum, iyi planlamazsan, soluğu karakolda alırsın.
>
> Erinç Seymen (Öğünç, 2007)

Türkiye'de çağdaş sanat pratikleri her geçen yıl hatırı sayılır derecede artan uluslararası bir görünürlük kazandı. Büyüyen sanat galerileri ve sayıca artan yatırımcılar/koleksiyonerler ve genişleyen

* Bu yazı İngilizce orijinalinden Türkçeye çevrildi (Çakırlar, 2012). Bu makale UCL'de doktora sonrasında Andrew W. Mellon Postdoctoral Research Programme sponsorluğunda sürdürdüğüm "Translations/ Transpositions: Intergeneric Translations" başlıklı projenin ürünlerinden biriydi. Bu araştırmayı mümkün kılan Prof. Dr. Michael Worton'a ve kadim dostum Erinç Seymen'e teşekkür ederim. Makalede kullanılan görseller konusundaki yardımları için galerist'e ve RAMPA'ya, bu süreçte sanatçının eserleri üzerine kaleme aldığım ilk kısa denemeyi *Nowiswere* isimli çağdaş sanat dergisinde yayınlayan Fatoş Üstek ve Veronika Hauer'e, ve titiz okumaları ve önerileri için Serkan Delice, Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü'ye müteşekkirim. Bu çalışmaya dair düşüncelerimi ilk olarak 2009-2010-2011 akademik yıllarında Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiğim "queer estetik" konulu derslerde paylaşma fırsatı bulmuştum. Bu seminerlere olan tutkulu katılımlarından dolayı tüm öğrencilerime de teşekkürü borç bilirim. Yazının genişletilmiş bir versiyonu için bkz. Cüneyt Çakırlar, "Vicdanen, Tersten: Erinç Seymen'in Çileci Sanatı", Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet, der. Cüneyt Çakılar ve Serkan Delice (İstanbul: Metis, 2012), 558-588.

uluslararası kurumsal sermaye ağlarıyla birlikte çağdaş sanat, sanatçıların ve çoğu zaman aktivistlerin ve akademisyenlerin seslerini yükselttikleri önemli bir kanal haline geldi ve bir kültürel sermaye kaynağı statüsüne erişti. Sanatın bir sermaye değeri olarak uluslararası dolaşımı, bu dolaşımın politik ekonomisi ve maruz kaldığı neoliberal rejim tartışmaya değer meselelerdir. Ancak bu çalışma, doğrudan böylesi bir sorunsallaştırmayı hedeflemiyor. Karmaşık ve kalabalık bir seçkiyi ele alıp, "darbe sonrası Türkiye'sinde yeni nesil çağdaş sanatçıların pratiklerindeki eleştirel politik söylemler" üzerine panoramik bir analitik güzergah izlemek yerine, bu nesle mensup sanatçılardan sadece birisinin eserleri üzerine yoğunlaşacağım. Bu çalışmada Erinç Seymen'in eserlerinden bir seçkiyi derinlemesine incelemeyi tercih etmemin nedeni, Seymen'in sanat pratiğinin sadece çağdaş sanatın küreselleşen değerlerinin analizini değil, *queer* kuramının ve siyasetinin uluslararası seyahatinin beraberinde getirdiği, bilgi üretimine içkin jeopolitik gerginlikleri de içeren bir eleştirel mecrada hareket etmeyi mümkün kılıyor olmasıdır. Dolayısıyla, bu çalışmanın temel amacı, Seymen'in sanatındaki haz, cinsellik ve tecessüm [*embodiment*] söyleminin estetik dinamiğini ele almak ve sanatçının eserlerinin çağdaş Türkiye bağlamında militarizm, milliyetçilik, heteronormativite ve erkekliğe dair baskın söylemlerin birbirleriyle kesiştiği hegemonik alanlar üzerine ürettiği eleştirel söylemi incelemektir. *Queer* kuramının ve siyasetinin, ortaya çıktığı Batılı bağlamın söylemsel etkilerini sorunsallaştırmaksızın, başka yerel bağlamlara uygulanışının veya uyarlanışının olası zorluklarını ve risklerini her zaman hatırlamak gerekiyor. Bununla birlikte, kültürel kuramın kullanıldığı, araçsallaştırıldığı veya "uyarlandığı" nesnenin de aktif bir ilişkilenme potansiyeline sahip olabileceği ve kuramsal pratiğin içerdiği kavramsal ve metodolojik varsayımları sarsıp dönüştürebileceğini unutmamalıyız. Dolayısıyla, Seymen'in sanatına dair olan bu kapsamlı okuma, "*queer* estetik" mefhumunu sadece yerel politik bağlam üzerine radikal bir eleştiriyi içerecek ve sadece üretildiği toprakların bir alegorisi olarak değerlendirilebilecek bir sanat pratiğine uyarlama kaygısı taşımıyor. *Queer* söylemini,



Erinç Seymen, *İttifak / Alliance* (2009)
Kumaş üzerine dokuma, 150 cm x 112 cm
Sanatçının ve RAMPA'nın izniyle.
Özel Koleksiyon: Moiz Zilberman

kültürel kuramın ve küreselleşen çağdaş sanat pazarının jeopolitiğine de atıfta bulunma potansiyeline sahip, kendi uluslararası dolaşımının farkında, kuramsal/metodolojik bir nesne olarak işlev görebilen, maruz kaldığı eleştirel bilgi üretim odaklarını da dönüştürme potansiyeline sahip bir sanat pratiğiyle buluşturuyor.

Seymen'in *İttifak* (2009) isimli çalışması, siyah bir flamanın üstüne işlenmiş, birbirlerine dildoya benzer bir nesneyle kenetlenmiş iki bedeni resmediyor. İlk bakışta, bayrak üzerine işlenmiş bu iki figürün yüzlerindeki muğlak ifadeyi haz ya da bir tür kendinden geçiş üzerinden okuyabiliyorsak, bu karşılaşmanın aşk dolu bir birleşmeden ibaret olduğu, dolayısıyla bir figürün elinin diğer figürün ayağıyla buluşmasının da bu birleşmeyi pekiştiren bir dokunuşu tasvir ettiği söylenebilir. Eserin başlığının (*İttifak*) sadece bedensel bir birliğe atıfta bulunmadığı açıktır. Eser, resmettiği figürlerin işlendiği medyumu, yani bayrağı, militarist milliyetçiliğin bir simgesi olarak sunuyor izleyiciye. Aynılığın, simetrinin, ikili zıtlık hiyerarşisi dışında kalan bir karşılıklılığın, homoerotizmin ve ima edilen penetrasyonun stratejik kullanımı ve bunun eserin medyumuyla oluşturduğu ikircikli ilişki, bayrağın anlamını, "gündelik hayat içerisinde rahatlatıcı ve güvence veren normalliğini, işaretlenmemişliği üzerinden kazandığı hegemonyayı, görünmezliğiyle gündeliğe gömülü

olma halini" (Billig, 1996, 6) tersyüz ediyor. Sanatçı da, *İttifak*'taki imgenin müphemliğinin altını çizmekte:

> Bayraktaki imgeyi iki biçimde, hem bir cinsel edim hem de bir işkence sahnesi biçiminde okumak mümkün aslında. En katı mahkûmiyet ve yoksunluklarla cezalandırılmış kişiler dahi gözden kaçan işbirlikleri kurabilir, kuytu köşelerde haz üretebilir ve bu hazzı kamufle edebilir. Ama mesela ebeveynlerinin gözünde değer kazanmak üzere kardeşlerin birbirilerinin polisliğini yapması gibi, itaat edenler arasında da itaat ettirenlerin otoritesini güçlendirerek hiyerarşide biraz daha yüksek bir basamağa çıkmaya çalışanlar da bulunur. "Ben sadece emirleri uyguluyorum" bahanesinin arkasına gizlenerek hem patronunun övgüsünü kazanan hem de bir başkası üzerinde şiddet uygulama fırsatını elde eden birinin konumu da çift değerlidir örneğin... (Seymen ve Uncu, 2009)

Dolayısıyla bu figürleri hem bayrağın edimsel ideolojisine hizmet eden mazoşist köleler olarak hem de üzerine işlendikleri, hegemonik militarist erilliğin banal bir simgesi olan bayrağa tezat teşkil edecek bir haz alışverişi içerisinde olan iki aşık olarak okuyabiliriz. Sanatçı, kendisiyle yaptığım söyleşide, şunları söylüyor:

> İttifak'ın militarizme, ataerkiye ve/ya homofobiye yönelik eleştirel bir yapıt olduğu izlenimine itirazda bulunmadığım gibi bu tür bir izlenim/esinlenmeden haz duyacağımı belirtmeliyim. Bununla beraber, yapıtımın olumsal bir okumasının mümkün olduğunu vurgulamalıyım. İttifak'taki iki bedenin (ya da dilerseniz iki tutsağın, iki işkence mağdurunun, iki sevdalının, iki deneycinin) pekala da erillikten kurtulmuş, hetero-normatif ya da homo-normatif olmayan bir penetrasyon gerçekleştirdikleri öne sürülebilir. Çift taraflı dildo, ikiye katlanmış fallik kuvvet olmak zorunda değildir. Eğer bu nesne fallokratik zihniyetten muzdarip maşist bir erkek tarafından, iki kadını/erkeği ya da iki deliği birden hareminde zaptetmek için kullanacağı yeni ceza oyuncağı olarak algılanıyorsa, gelin o maşisti hayal kırıklığına

> uğratalım: senin muhteşem fallusuna ihtiyaç kalıp kalmadığından şüphe etmelisin! Sen iktidarının zıt istikametlerde yayılıp pekiştiğini düşünürken, bilakis, belki de o iki delik iktidarını yutup hazmederek eritmektedir. Freud'u öldürelim, ama hakkını da verelim: evet, iktidarının penisinde cisimleştiğine inanan her erkek bir delikten korkmalıdır, zira o delik iktidarının kaybolup gideceği bir vakuma dönüşebilir. Ve son olarak: "kurbanlar", beklenmedik yöntemlerle zafer kazanabilirler (Seymen, 2009).[1]

Bir çağdaş sanat eserini üretildiği coğrafyaya indirgeyerek ulusal bir gönderge dahilinde yerelleştirmek, onu Türkiye'deki sosyopolitik dinamikler içerisinde bir yerde konumlamak, kuşkusuz, *queer* estetik mefhumunun Batı-dışı bağlamlara seyahati ve uyarlanışı meselelerini tartışabileceğimiz eleştirel analitik imkânlar sunabilir bize. Ancak, böyle bir yerelleştirici eleştirel pratik – yani nesnesinin küresel/uluslararası dolaşımını görmezden gelen, sanatçıyı ve eserini yerelinde işaretleyen ve sadece ulusal yerel bağlam üzerinden söylemselleşebilen bir pratik – birçok riski de beraberinde taşıyor. Yerelleştirici bir pratiği söz konusu küresel seyahat sürecinde karşılıklılıktan [*reciprocity*] yoksun bırakmak, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin Batı-dışı rejimlerine ilişkin tartışmayı sınırlandıracaktır. Küresel karşılıklılığı görmezden gelmek, cinselliği küresel-liberal politik söylemler aracılığıyla ırkçılığın ve İslamofobinin yeni aracı ya da "demokrasinin yeni maşası" olarak tayin eden bir "gey emperyalizm"[2] ya da "emperyalizm olarak feminizm [*feminism-as-imperialism*]"[3] sorunsalını beraberinde getirebilir. Dolayısıyla, Türkiye'de dolaşıma giren herhangi bir LGBT kaynaklı kültürel üretimin sadece, vahim bir homofobik baskının monolitik olarak yerelleştirilmiş bir gerçekliğine ayna tuttuğunu; bu üretimin sadece, LGBT özneleri özgürleştiren bir politik söylemi içerebileceğini, ve dolayısıyla böylesi bir "Türkiyeli" ürünün sadece, demokrasinin, militarizmin, modernitenin ve İslam'ın gösterenlerinin kıyasıya çarpıştığı dramatik bir coğrafi bağlama "ses verdiğini" (ve ona dair bir alegori sunduğunu) varsayan bir tartışma icra etmekten uzak duracağım. Seymen'in sanatındaki eleştirel pratiğin, mağduriyetin dramı ve özgürlüğün

mutlak hakikati üzerinden inşa edilmiş bir kimlik siyasetine indirgenemeyeceğini düşünüyorum.

Sanat eleştirisinde yukarıda da bahsettiğim yerelci aksanın ideolojik inşası, özellikle ulusal referansın eleştirel pratiği sınırlayıp boğduğu ve daha da önemlisi, olası disiplinlerarası ve kültürlerarası eleştiri imkânlarını tıkadığı anlarda aşılması zor bir problem haline gelebiliyor. Seymen'in eserlerinin hatırı sayılır bir bölümü alegorik nesneler kullanıyor, milliyetçiliğin cinsiyetli ikonografilerini yeniden üretip ifşa ederek ve onları çeşitli temsil müdahaleleriyle tuhaflaştırarak tersyüz ediyor. Ancak, buradaki temel amacım, bu sanat pratiğini kuramsal ve metodolojik bir nesne olarak ele almak olacak. Böylece, Seymen'in eserlerinin, Türkiye'nin kültürel belleğini *queer* bir başkalıkla nasıl sarstığını (ve buna mukabil *queer*'in başkalık algısını Türk'ün kültürel belleğiyle nasıl sarstığını) tartışmaya açmış, ve dahası, yerel– küresel ayrımını sorunsallaştırmış olabileceğiz.

Seymen'in sanatının, Erden Kosova'nın Türkiye'de yeni nesil çağdaş sanatçıların darbe sonrası politikleşen pratiklerini ele alırken tartıştığı karşı-edimsel momentuma önemli bir örnek teşkil ettiği de söylenebilir: "Evrensellik vurgulu uluslar-arasıcılığın, yerel bağlamı ulus temsiline indirgeyen ya da o bağlamı aşma iddiası taşıyan 'buradan'lık kullanımında bir tür taşralılık riski gören perspektifin yerine, içinde bulunulan coğrafya-kültür ile didişen, onu yüzeye çıkaran işler..." (Kosova, 2009, 2). Dolayısıyla, bu tartışmanın konumlandırıldığı çerçeve, yerel bağlamla ilişkilenme yollarının ne sadece ulus temsiline indirgenebilecek bir uluslar-arasıcı söylemle ne de küresel olanın sadece, evrensel olana tabi olduğu bir söylemle sınırlandırılabilir. Söz konusu "yeni nesil" üretimin sanat gündemi, küreselleşen kültür rejimlerine ilişkin bir farkındalık ile birlikte tartışılabilir. Bu noktada, Seymen'in sanat icrasının kuramın, siyasetin ve estetiğin küreselleşen emperatiflerini tamamen göz ardı etmeyen, aksine onunla kıyasıya didişen, ve dahası, *queer* siyasetin ve çağdaş sanat eleştirisinin ürettiği bilgideki yerel-küresel dinamikler üzeri-

ne tartışmayı zenginleştiren çok-katmanlı edimsel bir eleştirel evren sunduğunu düşünüyorum. Seymen'in sanatındaki *queer* söylem, ne Joseph Massad'ın (2002) tartıştığı "Gey Enternasyonel [*Gay International*]"in garbiyatçı emperyalist liberal uluslararasıcılığına indirgenebilir; ne de yerli, bölgesel, Batı-dışı bir homoerotizm rejiminin, "gey" ve "*queer*" göndergelerinden mahrum bırakılmış egzotik bir sahaya taşınarak uluslararasılaştırılması üzerinden okunabilir.[4]

*İttifak* üretildiği coğrafyadaki militarist milliyetçiliğin hegemonik erilliğine *queer* bir müdahale olarak ele alınabilir. Ancak eserin içerdiği alegorik müphemlik, yerelci konvansiyonları tersyüz eden, göçebe bir sosyallik imkânı da sağlar izleyiciye. Seymen'in eserinde, Leo Bersani'nin tartışmalarında karşılaştığımız, *queer* öznenin şehvetinin kutlandığı, penetre edilen gey erkeğin içselleştirilmiş fallik egoyu sürekli kurban ederek çağdaş bir "azizliğe" atandığı, seksin özneyi yeni ilişkilenme biçimlerine sürekli açabilen bir keşif deneyimi olarak görüldüğü "asketik [*ascetic*] bir *queer* estetik"i de hatırlamak mümkündür (Bersani, 1987, 215-22). Eserin (eleştirmenin edimselliği tarafından derinleştirilmemiş) saf yüzeyi veya (ulus temsiline henüz eklenmemiş) ham maddeselliği, "farklılığa kültürel olarak atanan hegemonik değerin iptal edildiği, farklılık nosyonuna üstesinden gelinmesi gereken bir travma değil tehditkar olmadan aynılığa eklenen bir *supplement* olarak yaklaşan" bir erotik evren, bir *queer* gündem sunar (Bersani, 1996, 7). Sanatçının çift taraflı dildo ile işaret ettiği imgesel ittifak hali, hayali bir *queer* "cemiyet" ("cemaat") meselesine, hayali bir *queer* "topluluk" haline atıfta bulunur; ayrıca "cinsellik ile kendilik/benlik arasında salınan daha esnek ve daha geniş bir anlayışı, yani geyliğin içerdiği kendilik halinin ötesine doğru genişleyen bir *queer*-olma-halini" de serimler (Dean, 2000, 278). Dolayısıyla burada *queer*, eşcinselliğin ve kimlik siyasetinin merkezinden hareket eder, ancak eleştirel bir kimlik-bozum [*disidentification*] ile genişleyerek işler. Bu bağlamda *queer* görsellik müphem, sapkın, erotik ve şehvani olanın edimsel olarak üstlenildiği, toplumsal cinsiyet ve cinsellik normlarının sınırlarını ve

boşluklarını ifşa eden bir tuhaflaş(tır)ma mecrası olarak ele alınabilir. Bu *queer*leştirme edimi tahakküm ilişkilerine gömülmüş normatif cinsiyet ve cinsellik rejimlerinin banalliğini, gündelik niteliğini ve hegemonik görünmezliğini ifşa ederek işaretlemeye kalkışan bir "tersine çevirme eylemine, müdaheleye, tepkiye, iktidar ve kategori arasındaki arayüze, eleştiriye" tekabül eder (Flannery, 2005, 268).

Kısacası bu tartışmada *queer*'i kavram, söylem ve retorik üzerinden temellenen bir metodolojik araç olarak kullanırken tartışmamın yerelleştirici ve evrenselleştirici söylemlerin arasında sürekli olarak salınmasına özellikle özen göstereceğim. Bu hareketliliğin kendisinin, *queer* kuramın ve estetiğin kültürlerarası seyahatini sorunsallaştırmak adına önemli bir edimsel araç olduğu kanısındayım. Dolayısıyla Seymen'in sanatını, *queer*'i gezinen bir "göçebe kavram" olarak eleştirip değerlendirmemize imkân sağlayan kuramsal bir obje, bir "düşünen" imge olarak ele alacağım (Çakırlar, 2011b). Buradaki amacım, Irit Rogoff'un "bölgesel tahayyüller [*regional imaginings*]" olarak kavramsallaştırdığı eleştirel pratikten yola çıkarak, *queer* estetik mefhumunu, sanat eseri ile eleştirel kuramın jeopolitiği arasında seyreden ve hegemonik olmayan bir diyalog aracılığıyla sorunsallaştırmaktır. Irit Rogoff, Kutluğ Ataman'ın Mezopotamya Dramaturjileri (2008-2011) serisi üzerine giriştiği tartışmada, çağdaş sanat eleştirisindeki coğrafya ve bölgesellik problemini, ve buna ilişkin önerdiği edimsel entelektüel pratiği, şöyle ele alıyor:

> Alternatif, kimlik-aşırı bir pratik, kendisini açık bir biçimde ne materyal tarih(sellik)lerle ne de safi fantazmatik projeksiyonlarla köklendirme sorumluluğunu taşıyacak, ancak bunun yerine olmuş olana ve olmuş olabilecek olana dair fragmanları eşzamanlı bir biçimde biraraya getirerek bir mekân tayin edecek bir pratik... Siyasi bir otorite ya da herhangi bir bilgi üretim aygıtı tarafından düzenlenip yerleştirilmekten (örneğin Türkiyeli olmaktan, Orta Doğulu olmaktan, Müslüman dünyaya ait olmaktan) kısmen uzaklaşacak ve belirli bir "kendini bölgeselleştirme [self-regioning]" kavramına yaklaşacak çeşitli mekân nosyonlarını gerçek-

leştiren ve dolaşıma sokan bir müdahale... Kimliğin verili bir şey olarak ne olabileceğini tahayyül etme çabasından ziyade, dünyada bir kimliği bir mekâna yerleştiren bir ilişkiler dizisi ve ağı üretmeye çalışma çabası... (Rogoff, 2010, 48)

Seymen'in *İttifak*'ının sadece üretildiği coğrafya dahilinde işlev gören bir söylemi açık bir biçimde barındırdığını varsayamayacağımızı belirtmiş olsam da, eserin sunumundaki anti-militarist damar ve bayrağın sanatçı tarafından kurnazca sahiplenilişinin beslendiği coğrafi-politik dinamikler göz ardı edilemez. İttifak, "aidiyetten ziyade başka bölgesel akrabalıkları mümkün kılan" ve "kendisini bölgeselleştiren" bir *queer* eleştirel hassasiyetin, coğrafi konvansiyonları edimsel söylemiyle dönüştürebilen bir *queer* pratiğin imkânlarını tartışmamıza vesile olmakta (Rogoff, 2010, 54). Eser bir yandan cemaate ve millet mefhumuna dair *queer* bir siyaset tahayyül ederken, diğer yandan eserin görsel yüzeyi, Türkiye sosyopolitik bağlamında bölgeselleştirildiğinde derinleşiyor. Penetre edeni mizanseninden dışlayan, penetrasyonu bir dildo detayına indirgeyerek pasifliği ikiye katlayan İttifak, pasifliğin ve seksüel karşılıklılığın maşist temsilini eleştirir. Böylece eserin, "psikoseksüel bozukluk" üzerinden tesis edilmiş "çürüklük" söylemine atfı, bu söylemin içerdiği normatif penetrasyon mantığını da eğip bükerek eserin görsel içeriğini "bölgeselleştiriyor."[5] Ancak, İttifak'ın "vatandaşları", ne belirgin bir mağduriyet imajına, ne de kaçınılmaz bir Türkiye anlatısına ya da alegorisine mahkum ediliyor. Eser, birçok eleştirel imkânı barındıran oyunbaz müphemliği ve söylemsel kurnazlığı ile birlikte, milliyetçiliğin, militarizmin, heteronormativitenin ve hegemonik erilliğin ihtişamlı gösterenlerini tersyüz ediyor. Sabotaj, ifşa, ikircikliklik ve sahiplenme gibi stratejileri içeren benzer bir *queer* edimsellik, Seymen'in *Bir Paşanın Portresi* (2009) adlı eserinde de karşımıza çıkıyor.

Rivayete göre, 1980'lerin sonunda 1980 darbesine önayak olan general Kenan Evren "Sanatın Paşası" olarak tanınan Türk Müziği ikonu Zeki Müren'le karşılaşır. Evren, Müren'e neden ona paşa

ünvanının verildiğini sorar. Müren biraz tereddüt ettikten sonra, generalin de ısrarıyla şu cevabı verir: "Bu millet 12 Eylül ihtilalinde yaptıklarınız için size çok kızdı, bunu da açık bir dille anlatamadı. Bu nedenle size ve konseye laf edemediler, bana paşa dediler".

Bu hikâyenin farklı varyasyonları olmasına rağmen homofobik maskülenitenin ve militarizmin milliyetçilik ile kesiştiği alana göndermede bulunan nihai cevaptaki nüktedan tavır hep aynı kalır.[6] Hikâyenin konvansiyonel anlamda kanıtlara dayalı olmayan söylentiden ibaret durumu, Müren'in hakikati daima şaibeli tutulmuş eşcinselliğine dair bir başka söylentiyi de stratejik olarak içermektedir. Bu hikâyenin, vuku bulmamış olması kuvvetle muhtemel böylesi bir karşılaşmaya dair inşa ettiği fantezi ve mizah, ve bunun gündelik hayattaki unutulmayan inatçı varlığı, kültürel hafızamızın toplu bir imzasını taşıyor. Söylentilerin ya da dedikoduların, Rogoff'un da savunduğu gibi, "kendine has bir tarihi hakikate ve toplumsal tanıklığa" işaret ettiğini düşünüyorum (1996, 59; Butt, 2005, 3). Seymen'in bir tetikçinin silahıyla açılmış, beyaz bir tahta panel üzerinde oluşan kurşun delikleriyle meydana getirdiği portresi, bir yandan Müren'in eşcinselliğini ima ederken, bir yandan da dedikodu ve ifşayı, toplumsal hafızada tahayyül edilmiş, "fantezilenmiş", böylesi bir karşılaşmayı sapkın ve oyunbaz bir sanatsal performansa çeviriyor. Başka bir deyişle, sanatçı, militarist milliyetçi erkeklik ideolojisinin, meşruiyetini, "homoseksüel"i reddedip



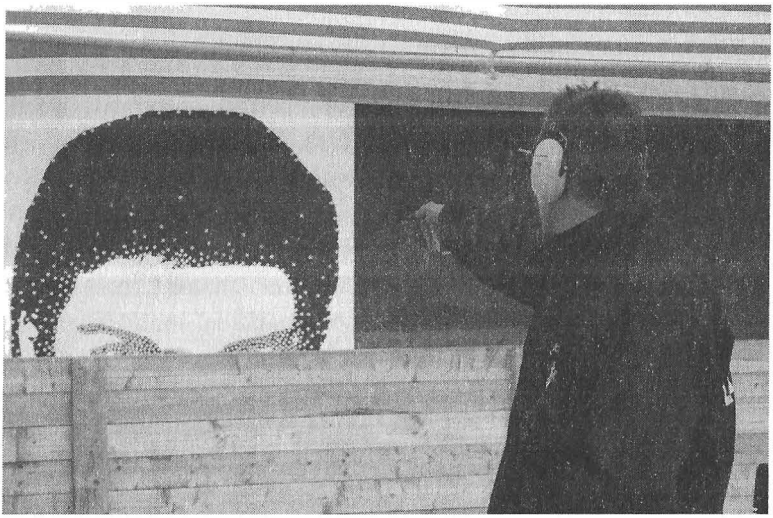
Erinç Seymen, *Bir Paşanın Portresi / Portrait of a Pasha* (2009, ön), *Istanbul, Traversée* (2009),
Palais des Beaux Arts, Lille, Fransa.

Tahta pano üzerine yaklaşık 1000 adet mermi deliği. 220cm x 170cm.

Sanatçının ve RAMPA'nın izniyle.
Özel Koleksiyon: Saruhan Doğan.

dış(kı)layarak kazandığını öne süren kurgusal ve eleştirel bir saha yaratıyor.

*Bir Paşanın Portesi* (gerek sanatçının performansını belgeleyen video gerekse portrenin kendisi), Müren ve generalin söylentiden ibaret mizah dolu hikâyesinden esinleniyor. Eserin bu olayı yeniden canlandırması, heteroseksüel erilliğin ve ulusal kimliğin ontolojik temellerini yeniden düşünme ve sorgulama çabasına işaret ediyor. Bu karşılaşmayı birbirinin zıttı iki kültürel fantezi konumundaki bedenin, asker-vatandaş'ın ve erkek-homoseksüel'in, Türkiye modernite tarihi bağlamında imgesel bir karşılaşması olarak görmek mümkün. Seymen bahsi geçen bu karşılaşma anını, bir tetikçi-tuval karşılaşması olarak yeniden kurgulayarak, militarist erillikle olan özdeşimi yeniden sorgulatıyor izleyiciye. Seymen'nin Portre'sini, asıl performansı belgeleyen ve yeniden canlandıran iki parçalı bir yerleştirme olarak görmek mümkün. Sanatçı, izleyiciye sunduğu beyaz paneli, tek ekranlı bir video enstalasyonuyla tamamlayarak portrenin adeta ritüelleştirilmiş "çiziminin" sürecini de belgeliyor. Yaklaşık üç dakika süren videoda sanatçının beyaz tahta bir panelin üzerini kaplayan Zeki Müren eskizi, tetikçinin açacağı deliklere rehberlik ediyor. Böylece "tuvali" kaldırdığımızda tamamlanmış portrenin kurşun deliklerinden oluştuğunu görüyoruz. Burada "tuval" kelimesini, tahta paneli kaplayan bir çeşit örtü veya ek katmana atıfta bulunmak için kullanmıyorum. Sanatçının panel üzerindeki eskizi, mekânik olarak yeniden üretilmiş ve özenle detaylandırmış bir imaj ihtiva etmiyor. Eskizin içerdiği, tetikçiye yol gösteren, Müren'in yüzünün dış sınırlarını ve kaba detaylarını tetikçinin atış alanına ekleyen sarı noktalardan ibaret. Dolayısıyla bu analizde "tuval", sanatçının estetik otoritesini icra ettiği imgesel bir yüzeye (tene), sanatçının amaçlılığının ve aklının yansıdığı, ancak onun bedensel failliğinin, yani emeğinin, son üründen silindiği projektif bir yüzeye tekabül eder. Delikler, vücuda getirdiği Zeki Müren imajının gözlerindeki "davetkar" bakışı iki kere düşündürtüyor bizlere. Eser, Müren ve Evren'in hayali karşılaşmasının tercümesi ve yorumu olarak okunabilir. *Bir Paşanın Portresi* ile sanatçının, ilham aldığı



Erinç Seymen, *Bir Paşanın Portresi / Portrait of a Pasha* (2009), *Istanbul, Traversée* (2009), Palais des Beaux Arts, Lille, Fransa.

bu kanıtsız "paşa-paşa karşılaşması"ndaki mizahı, homoerotik bir estetik söylem üzerinden, politik bir milliyetçilik eleştirisine ustaca uyarladığı söylenebilir.

Eserde Zeki Müren imajının kullanımının, Müren'i marjinal bir toplumsal cinsiyet öznelliğinin eleştirel ve direnişçi faili olarak sunduğunu söylemek pek mümkün değil. Seymen'in portresi, Müren'i, ulusun inşa projesinin ikiyüzlülüğünü yeniden canlandırmak, bu inşanın *queer* vatandaşı ile kurduğu sosyopolitik ilişkideki heteronormatif söylemi ifşa etmek, ve bunu tam da o ulusun en popüler *queer* imgelerinden, figürlerinden biri aracılığıyla icra etmek için kullanıyor.[7] Müren, Türk milletinin inşâ projesinde rol alan toplumsal cinsiyet ideolojilerinin kimi dışlayıp, kimi bastırdığını, kiminle hangi şartlarda uzlaşıp hangi özdeşim pratiğine meşru bir kimlik sağladığını anlamamıza yardımcı olan bir aracı figür olarak işlev görüyor. Müren'e paşa denmesinin onunla alay etmek anlamına gelmediğini hatırlamamız gerek. Meşhur Aspendos performansı sonrası ortaya

çıkan bu ünvanı, "eşcinsel Müren"i idare etmenin, onu profesyonel bir başarı ve erdem üzerinden askeri bir ünvan ile onurlandırarak normalleştirmenin bir yolu olarak görebiliriz.

Etnomüzikolog Martin Stokes, Zeki Müren'i bir kültürel imge olarak anlayabilmemiz ve analiz edebilmemiz için, bu personanın içerdiği cinsiyet ve cinselliğe ilişkin dinamiklerle girilmiş olan milliyetçi pazarlığın "hiper-normatif özelliklerini, Müren'in performansına dair çelişkiler ve gerginlikler ile birlikte incelemenin kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu" iddia eder (Stokes, 2003, 307). Stokes, söz konusu imgeyi daha da ikircikli bir hale getiren unsurlar arasında Zeki Müren'in melodramlardaki oyunculuğunu, hakkında yazılan biyografileri ve basının Müren'le girdiği ilişkiyi de ele alır. Stokes, bunların yanı sıra, "şarkıcının etrafında dönen nostaljik argümana" da işaret eder ve bu argümanı, "Müren ve diğer *queer* şarkıcıların, toplumsal cinsiyet müphemliği ve sapkınlığına dair Orta Doğu'ya ait, Osmanlılarca da beslenmiş ama yirminci yüzyıl başlarında heteronormatif cumhuriyetçiler tarafından bastırılmış devamlı bir geleneği temsil ettiğini" öne sürerek açıklar (2003, 312).

Stokes'un dile getirdiği üzere, "kiç ile yüksek kültürü, camp ile duygusal samimiyeti, modernlik ile dini tutuculuğu, görsel abartı ile işitsel mahremiyeti, Doğu'ya yönelik bir kozmopolitlik ile Batı'ya yönelik bir Türk milliyetçiliğini" bir araya getiren, "ideal vatandaş" olarak inşa edilmiş Zeki Müren imajı, "çoklu ve birbiriyle çelişen özdeşim rejimlerini absorbe edebilen" bir kamusal imgeye tekabül eder (2010, 47). Umut Tümay Arslan, Müren'in oynadığı filmleri analiz ederken, sanatçının seksüel olarak icra ettiği müphemliğin "Türklüğün" ontolojik ikircikliliğiyle birlikte tartışılabileceğini iddia eder. Arslan'ın tartışmasındaki, "Türklüğe" dair kurgulanmış ve dayatılmış özdeşim fantezisi, hem cinsellik hem milliyet alanında bir aidiyetsizlik endişesini içerir. Bu endişe, kurgulanmış milli duygular ve hassasiyetler aracılığıyla *queer* özdeşimlerin inkar ve bertaraf edilmesini sağlayan olası stratejileri üretir. Arslan Kırık Plak (1959) filmini analiz ettiği satırlarda şöyle der:

> Klasik Türk müziği geçmişin perde-hatırası ise şayet, Zeki Müren imgesi de Türklüğün inkar edilen temelini perdeleyen bedendir. Klasik Türk müziği tarihin bastırılmasının sesiyse, Zeki Müren züppeliğin bastırılmasının sesidir. Ulusal-heteroseksüel benlik kendi sesini züppe efendiler ya da taşralı efendiler yoluyla sadomazoşist bir duygusal ekonomiye dönüşen eşcinselliğin bastırılması ve inkar edilmesi yoluyla duyurabilmektedir ancak. Türklüğün itaat ve tahakküme bağlı erotikasının sadece Zeki Müren imgesinde temsil edilebilmiş olmasının nedeni de budur bence. Yüce ile gülünç'ün, tertemiz manevi bağlar ile müstehcen hazların, narsisizm ile sadomazoşizmin çakıştığı, göz ucuyla fark ettiğimiz, Türklüğün o ıstırap veren boşluğuna yerleşmiştir Zeki Müren (2010, 19).

Türkiye'de süregelen yerelleştirilmiş modernite tecrübesi, ve İslam ve modern ulus-devlet performatifleri üzerinden melezleşerek ortaya çıkmış homojen yurttaşlık tahayyülündeki aşılamayan kriz, heteroseksüelliğin normatif dokusunu, beden politikalarını ve daha genel bir biçimde toplumsal cinsiyet ve cinselliğin özdeşim rejimlerini hatırı sayılır derecede değiştirir, dönüştürür ve çeşitlendirir (Kandiyoti 1997). İdealleştirilmiş ulusal düzcinsellik algısı, "ulusal kültürün temellerinin ancak kusursuz davranış ve içli hissiyatın sıhhileştirilmiş alanı, ve saf bir vatandaşlık alanı aracılığıyla tahayyül edilebildiği bir mekânizma" olarak ele alınabilir (Berlant ve Warner, 1998, 549). Eğer bu mekânizmanın kurucu unsurları çeşitli bağlamların (örneğin sekülerizmin, milliyetçiliğin, dinin ve küreselleşmenin durmaksızın dönüştürdüğü bir Batı-dışı bağlamın) heteronormativite ve cinsellik inşaları ile değişip melezleşebiliyorsa, *queer* ve düzcinsel arasındaki ilişkiyi Türkiye bağlamında nasıl yeniden düşünüp tartışabiliriz? *Queer* pratiği belirli bir coğrafyaya "uyarlamak" ve yerelleştirmek, onu öncelikle yeni bağlamının çağdaş siyasi iklimine hükmeden siyasi kutupların cinsiyet/cinsellik söylemlerindeki normatif rejimlerle kıyasıya, inatçı, politik bir direniş ilişkisi içinde tanımladığımız ölçüde mümkün olabilir. Kısacası *queer*, cinsel kimlik kategorilerine yönelttiği eleştiriler kadar, savunduğu kim-

lik-aşırı ve edimsel ilişkilenme halleriyle de ilham kaynağı olabilir. "Bastırılanın [başkalaşarak] geri dönüşü" anlatısının hakimiyetinde olan bir coğrafi bağlamdan, cinsellikler söz konusu olduğunda, nasıl bir "başkalaşmış geri dönüş" beklenebilir?[8] Kolektif kültürel bellekten stratejik olarak geri döndürülecek hangi tarih, hangi arşiv yerli bir *queer* tahayyül ve bir *queer*-eleştirel evren oluşturmak adına bir dispositif işlevi görebilir? Cinselliğinden ve/ya cinsiyetinden ötürü dış(kı)lanan bir özne olmak, Stonewall gibi bir tarihsel bir katalizörü olmamış, bir AIDS krizi ile cemiyeti, arkadaşlıkları, meşruiyeti "sınanmamış" ve dolayısıyla bir yas kültürüne ve bu yastan beslenmiş "militan" reflekslere (Crimp, 2002) sahip olmamış bir "*queer* bellek"te ne anlama gelebilir, ne anlamlar üstlenebilir? Türkiyeli bir çağdaş sanatçı, yerel-evrensel, yerel-küresel ikili gösterenleri müzakere ederek sanatta marjinal cinsellikler üzerinden erotik-politik bir eleştiriyi nasıl kotarabilir? Bu retorik soruların ışığında, belki de Seymen'in eserinden bize gülümseyen Zeki Müren, kaybettiğimiz sanat güneşimizin değil, başka bir Zeki Müren'in yasını tutmakta; hatta Müren'den öte, tarihe, arşive dair başka bir arzuyu cisimleştirmekte, o kaybın yasını tutmaktadır.

William Haver'a göre *queer* estetik, pornografik bir varoluş sanatına ilham verir. Haver, *queer*'in "varlığın en engin derinliği olarak gördüğü yüzey ile kurduğu inatçı ve obsesif ilişkinin, cinsel farklılığın heteronormatif yapısını altüst etme potansiyeline sahip olduğunu iddia eder. Görsel uzamda cinsel farklılığın alanını belirleyen ve heteronormatif bir şekilde tesis edilmiş bedensel derinlik imgesi, ancak örtüldüğü veya örtündüğü takdirde işlev gören dipsiz bir boşluk, bir uçurumdur. Haver, *queer*'i, atıfta bulunduğu pornografik varoluş sanatı aracılığıyla, tam da bu normatif beden tahayyülünün dışında bir evrende konumlandırır (Haver, 1999, 13). Haver'in *queer* olarak kucakladığı şey, yazarın (ya da eleştirmenin) "pornografik okumasının ve ete olan mutlak düşkünlüğünün" *queer* siyasetin vazgeçilemez önkoşullarını teşkil ettiği erotik bir eleştirel ilişkiselliktir (1999, 20). Seymen'in sanat pratiği de, hegemonik erilliğin içerdiği şiddeti ifşa ederek ve bu şiddeti sadomazoşist bir erotika üzerinden

oyunbaz bir biçimde sahiplenerek *queer* bir gündem yaratır: "Benim sanatım her türlü şiddetin normalleşmesini irdeliyor... devletin ve polisin uyguladığı şiddeti... her türlü nefret söylemini, militarizmi, transfobiyi, ırkçı milliyetçiliği, sınıf elitizmini vs. ... Sanatı sabotaj gibi görüyorum. Eğer iyi planlamazsan, soluğu karakolda alırsın" (Seymen ve Öğünç, 2007). Seymen'in vizyonu ve metodu, her türlü medyuma stratejik olarak yazdığı şiddet ve erotizm, ifşa ve sabotaj dürtüsü, Erden Kosova'nın "merak", "zalimlik" ve "sirayet" olarak adlandırdığı "ötekilik teknolojileri"ne işaret etmekte: "Gözleyen ama aynı zamanda gözlenmekten gocunmayan, kendini (gözlerken) gözleyen bir bakış bu; dikizleyen ve teşhir eden; rahatsız edici bulunduğu ve iğrenç olarak damgalandığı için gözden uzak tutulanı arayan ve yüzeye taşıyan..." (Kosova, 1997, 3).

*Bir Paşanın Portresi*'ndeki yüzey, beden, şiddet ve penetrasyon temsili, mazoşist bir haz ekonomisini görsel anlatıya yerleştirerek militarist erilliği tersyüz ediyor. Atıcının ateşlediği silahta vücut bulan eril şiddet, penetre ettiği cisimde kendi ötekisinin resmini çiziyor. Zeki Müren, paneli kurşunlar deldikçe daha da fazla belirginleşiyor. Seymen metodunu öyle bir biçimde kuruyor ki, eser sadece evrenselci bir "*queer* kuram"a ve pratiğe hizmet etmekten ziyade, 1990'ların Batı merkezli LGBTQ kuramı ve pratiğini yeniden bağlamsallaştırıyor, yerelleştiriyor ve çağdaş Türkiye bağlamına uyarlıyor. Mieke Bal, "kuram, kendisine güya hizmet eden ama aslında kendisine tabi kıldığı sanat objesine sadece 'uygulanacak' analitik bir araç değildir" der. Bal'a göre "kültürel kuram sadece nesnenin üstüne yüklenen bir söylem değildir; eleştirinin nesnesi de kuramı dönüştürebilir" (Bal, 2002, 61). O halde kuram ve kültür, eleştiri ve nesnesi arasında hiyerarşik olmayan bir karşılıklılık söylemi bulunmalıdır.

Toplumsal cinsiyet ve cinselliği anlamaya dair farklı yollar tahayyül eden kültürel, kuramsal, estetik ve/ya siyasi bir pratik olarak *queer* pratiğin birçok eleştirel ve metodolojik araca sahip olabileceğini söyleyebilsek de, *queer*'in genel eleştirel gündeminin beden ve arzunun heteronormatif inşasının dışlayıcı dinamikleri üzerine

odaklandığını öne sürebiliriz. Bu bağlamda "bedensizleştirilmiş bir beden olarak eril aklın bedenselliğinin, erkeklik normlarının bu cisimsizlik sayesinde yürürlüğe konmasını sağlayarak, tesis ediliş hallerine" dair yapılacak eleştirel analiz ve müdahaleler *queer* pratiğin en önemli meselelerindendir (Butler, 1993, 48-9). Dahası *queer* külliyatın hazza "onu etik bir töz olarak" ele alıp yaptığı Foucaultcu vurgu – sanatçının üretim pratiğini erotik bir dışavurum olarak tanımladığımız takdirde– sanat, performans ve *queer*-lik arasında ontolojik bir yakınlık varsaymamızı sağlar (Foucault, 1997). Benim "*queer* sanat" mefhumundan anladığım, bedensel ve seksüel olanı görünmezliğinden çıkarıp işaretleyen, yeniden cisimleştiren ve maddeselleştiren bir edimsel (performatif) niyet içeriyor. Dolayısıyla bu bağlamda *queer*, bir kimlik kategorisini değil spesifik bir eleştirel yönelimi ve bu yönelimin içerdiği spesifik bir ilişkilenme biçimini tanımlıyor. *Queer*-leştirmenin [*queering*] ise, karşı-edimsel bir müdahale olarak, heteronormatif göndergenin [*referent*] dayandığı referansların meşruiyetini sarsmak gibi bir amaçtan yola çıktığını düşünüyorum. Dolayısıyla bu yazıda "*queer* sanat" tabirini, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kategorilerini inatla eleştirip onlara müdahale etmeyi mümkün kılan, hem sanatçının hem eleştirmenin böylesi bir müdahaleyi sahiplenmesine imkân tanıyan esnek ve adeta boş(altıcı) bir gösteren olarak kullanmak istiyorum. Seymen'in sanat pratiğinin benzer bir edimsel güzergahta yürüdüğünü düşünüyorum. Seymen bana yapıtlarında, *queer* kuramının ve ona ilişkin pratiklerin araçsallaştığı mecraların hegemonik bir evrenselcilikten ziyade söylemsel olarak sabitlenmeden seyahat edebilen ve sinsice dönüşebilen bir edimsellik ihtiva edebileceğini hatırlatıyor. Sanatçı, Bir Paşanın Portresi'nde, bedeni militarist erkekliğin silahı tarafından penetre edilen bir hazne [receptacle] olarak edimsel ve hatta skatolojik, bir biçimde kullanıyor ve hegemonik gücünü bedensizliğinden alan erilliği yeniden maddeselleştiriyor.[9] Dolayısıyla Seymen'in Müren'in portresini resmederken üstlendiği gündem, Müren'i "dolabından çıkarmak" değildir. Eser toplumun hayal ettiği *queer* bir karşılaşmayı yeniden kurgular ve milliyetçilikle ve onun

millet ve cinsiyet olarak tesis ettiği şeyle yüzleşen bir eleştirel failliğin peşindedir.

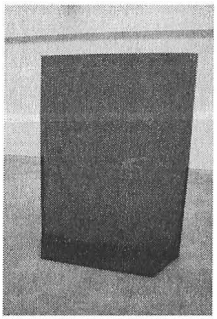
Heteronormatif erilliğin kurucu endişelerinden biri, bedensel üretim endişesidir, bir dışavurum anksiyetesidir. Calvin Thomas'a göre liminalleşen bedenselliğe dair duyulan korku, "içselleştirilecek bir etkiden [*influence*] ziyade, dışsallaştırılacak bir bedensellikten [*exfluence, excorporation*] korkmanın, akışa ve akışkanlığa dair hissedilen genel bir anksiyetenin, sadece bedenden dışarı çıkana değil bedenin kendisinin dışa açılma hallerine de yönelen bir tedirginliğin sonucudur" (1996, 13-4). Thomas şöyle devam eder: "Dışavurumdan/dışsallaştır-madan çıkan eril üretkenlik yıkım ve tahriptir, öldürülebilir bir öteki arayışıdır" ve böylesi bir üretkenlik ancak erkek bedeni "bedensel bir fonksiyon olarak yazıldığı" takdirde tersyüz edilebilir: bir erkeklik yazıtı icrası ile [*écriture of masculinity*] (1996, 18). Bu bağlamda, Seymen'in portresinde silahı ateşe verme edimi erkek orgazmına paralel olarak kodlanır ve eril üretkenlik hem boşalma hem penetrasyon üzerinden tetikçinin tabancasında cisimleşir. Performanstaki ateş açma eylemi, eril bedensel dışavurum/dışsallaştırma olarak ele alınabilecek bir ejakülasyon metaforu [*ejaculation-as-excorporation*] sunar. Ancak burada kullanılan, sanatsal üretime içkin eril arzu/haz metaforu başka türlü işler: Hem sanatçının failliği/iktidarıyla kurulan eleştirel ilişki hem de eser-sanatçı/eser-izleyici arasında kurulan karşılıklılık ilişkisi, Pollockçu aksiyon/hareket resmi külliyatının işaret ettiği soyut dışavurumculuktan farklıdır. Eser, eril olanı, inkar ettiği ötekisiyle yüzleştirir ki sanatçının sahnelediği karşılaşmada söz konusu "*queer* öteki" onu inkar eden tarafından "delinerek", penetre edilerek vücuda ge(tiri)lir ve belirir. Seymen söylentiden ibaret bu mizahi "asker ile eşcinsel" karşılaşmasını, mizansenine homoerotik bir sadomazoşizm ekleyerek yeniden canlandırır. Portrenin oluşum süreci ve bu sürecin içerdiği penetrasyon ve karşılıklılık söylemidir eserde karşılıklı erotik bir evren yaratan. Acı, vücut verir. Tuvaldeki Müren, vuruldukça büyüyen, aşkınlaşan bir hazne [*receptacle*], bir "sodomitik yüce" işlevi görür (Munt, 2008, 223-4).

İzleyicinin görsel olarak maruz bırakıldığı, kurşun deliklerinden oluşan bir portredir. Başka bir deyişle, portrenin maruz bırakıldığı şey, tetikçinin tabancasından "boşalan" kurşunlardan izleyicinin bakışına aktarılmıştır. Eserdeki performatif süreç, hem fail-sanatçının [*artist-as-agent*] el emeğini tetikçiye devrederken kendi egosunu (kendi "imzasını") kasten maruz bıraktığı penetratif şiddeti içselleştirmesine yönelik bir mazoşist hazza işaret eder, hem de üretildiği coğrafyanın, dolabından çıktığı takdirde en çok hakir gördüğü, en çok marazileştirdiği, en "çürük" bedenlerinden birini, "penetre edilen erkeği", kurduğu oyunbaz erotizm ve edimsellik aracılığıyla sahiplenir, bir alegorik nesne haline getirir. *Bir Paşanın Portresi*, cismî/bedensel statüsü bakımından, eril şiddeti içselleştiren bir haznedir ve söz konusu "çürüklük" mefhumunu sorunsallaştırır.

Seymen'in eseri üzerindeki iktidarının ve bedensel iş gücünün görünür tek kanıtı olan Müren eskizi, sergi alanını kurşun deliklerinden ibaret olan panele bırakır, iktidarı tetikçiye teslim eder. Sanatçının iktidarını tetikçiye devreden (sanattan konvansiyonel olarak beklenen el hünerini silah hünerine devreden) ve kendini ortadan kaldıran failliği, portrenin içeriğinin göndermede bulunduğu hakim militarist erkeklik söylemini stratejik bir biçimde yeniden canlandırmasına yardımcı olur. Böylece sanatçının eserinde "vicdanen feragat ettiği [failliği]", "vicdanen reddettiği erilliğe" de işaret eder (Thomas 2002, 49). Başka bir deyişle, sanatçı kendi el emeğini ortadan kaldırarak, eser üzerindeki tahakkümünü, sahipliğini, vicdanen yenilgiye uğratır. Yaratım süreci stratejik bir biçimde ego-yıkıcı hale gelir: Bu bir "kendinden vazgeçme", "kültürel otorite ile ilişiğini kesme" eylemidir. Bu eylemin, Bersani ve Dutoit'nın savunduğuna paralel olarak, "sanatın kendi ahlaki ve epistemolojik otoritesini sağlamlaştırmasını bekleyen bir kültürün kibrine hizmet etmeyi" reddettiği söylenebilir (Bersani ve Dutoit, 1993, 8).[10] Sonuç olarak, normatif erkeklik, hem "asker"i canlandıran tetikçinin penetrasyonuna maruz bırakılan ve portrenin nesnesi olan Zeki Müren, hem de kendi katılımını tetikçiye devreden sanatçı Seymen aracılığıyla iki kere, vicdanen, reddedilir.

Seymen, kültürel bellekten ödünç aldığı bir hikâyeyi "arkasından" [*from behind*] okur. Eğer "penetre edil(ebil)en, hazzın akışına maruz kalan beden" imgesi, erkek bedeninin normatif tahayyülünün kurucu dışıysa ve eğer "her temsil, halihazırda erotik düşünceden vücuda geliyorsa," eril olanın "arka"sı muktedir aklın "arka" sına bağlanır (Kemp, 2009, 156).[11] Sanatçının yorumunun "arkadan"lığı portrenin "arka" cephesinde, yani kıçında, cisimleşir. Lille'de Istanbul, Traversée kapsamında sergilenen *Bir Paşanın Portresi*, izleyicinin görsel ve bedensel olarak tahta panele hem önden hem arkadan erişmesini mümkün kılacak bir şekilde yerleştirilmişti. Bu "çift-yüz" etkisi sayesinde, Seymen'in portresini iki boyutlu sabit bir nesne olarak değil, erotik ve skatolojik bir hacim kazandırılmış et, ya da bir beden, olarak görmemiz mümkün. Kurşunlarla delinmiş tahta panelin sergi alanının ortasına yerleştirilişi, portrenin arkasını bir ikinci portre haline getiriyor ve panelin arkasındaki ayaklı desteğe düşmüş, orada bırakılmış talaş kalıntıları eserdeki örtük homoerotizmi anlamamızı daha da kolaylaştırıyor. Bu arka-yüz, eserdeki (anal) penetrasyon metaforunu da kuvvetlendiriyor. Bir başka deyişle, eserin "arka" deliklerinden dökülen talaşlar, Seymen'in sabotajının (homo)erotik damarını hissettiriyor izleyiciye. "Arka" hem bedensel, hem epistemolojik bir mecra haline geliyor. Dolayısıyla Seymen'in portresi, Zeki Müren'in konuşulamayan "arka"sını, militarizmin söyleminin "arka"sına attığı her bedeni, her beden uzvunu ve her bedensel hazzı özenle ve kurnazca anımsatıyor bizlere. Bir tetikçi ile birlikte.

Bu yazıya başlarken tartıştığım *İttifak* isimli eserde bayrak üzerine işlemenin kullanımı, Seymen'in Arif Nihat Asya'nın Bayrak başlıklı şiirini S&M maskeli bir sünnet çocuğu kılığında yeniden yorumladığı *Bir Şiir için Performans* – 2 (2007, *Performance for a Poem* 2) adlı eseri ile birlikte tartışıldığında karşımıza kuşkusuz daha derinlikli bir analitik çerçeve çıkar.[12] Sanatçının performans esnasında ağzında tuttuğu aparat, sesini şiiri seslendirirken bozarak aktarır. Video, Seymen'in performansını canlı olarak belgeler ve seste elde edilen distorsiyonla birlikte bedenin görsel aktarımını da



Erinç Seymen, *Bir Paşanın Portresi / Portrait of a Pasha* (2009, arka)

bozar. Ses ve imaj kaotik bir gürültü [*noise*] haline gelir. *İttifak*'ta bayrağın incelikli bir estetik stratejiyle bir medyum olarak sahiplenilişi yerini, bayrak imgesini kutlayan Arif Nihat şiirindeki milliyetçi taşkınlığın abartılı ve agresif yorumuna bırakır:

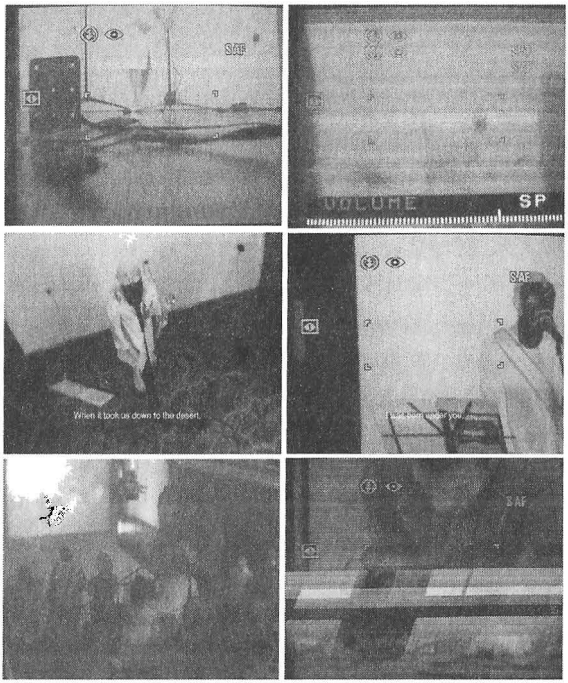
Ey mavi göklerin beyaz ve kızıl süsü,
Kızkardeşimin gelinliği, şehidimin son örtüsü!
Işık ışık, dalga dalga bayrağım,
Senin destanını okudum, senin destanını yazacağım.

Sana benim gözümle bakmayanın
mezarını kazacağım.
Seni selamlamadan uçan kuşun
yuvasını bozacağım.

Tarihim, şerefim, şiirim, her şeyim:
Yer yüzünde yer beğen!
Nereye dikilmek istersen,
Söyle, seni oraya dikeyim![13]

Seymen'in beden imgesi "memleketin emanet edildiği evlat/oğul" figürüne atıfta bulunur, bu imgesel figürü devlet ideolojisinin erillik rejiminin ete kemiğe büründüğü beden olarak kodlar: heteronormativitenin, hegemonik erkekliğin, militarizmin ve milliyetçiliğin kıymetli bedeni olarak. Sünnet olmanın, erkek çocuğun "erkek/adam olma"ya dair cinsiyetli bir farkındalık edindiği, ritüelleştirilen, toplumca onurlandırılan bir geleneksel pratik olduğunu hatırladığımızda, sanatçının performansında giyindiği kostümün Türkiye'de kültürel olarak baskın bir biçimde sürekli kutlanan er-

kekliğe/erilliğe dair kuvvetli bir referans noktası teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Seymen'in manipüle edilerek bozuk aktarılan sesi milli bayramlarda şiir okuyan öğrencilerin içli performansını izleyiciye hatırlatmakla kalmaz, onu videoda yaratılan rahatsız edici görsel-işitsel atmosfer aracılığıyla bu performanslardaki normalleştirilmiş




Erinç Seymen, *Bir Şiir için Performans – 2 / Performance for a Poem - 2* (2007).
Tek kanallı video yerleştirme.
Sanatçının ve RAMPA'nın izniyle.
Özel Koleksiyon: Saruhan Doğan.

milliyetçi taşkınlıkla, içselleştirilmiş şiddetle yüzleştirir. Hegemonik erkeklik ile milliyetçiliğin zorunlu olarak kesiştiği bu kültürel mecranın ehlileştirme ve terbiye etme teknolojileri, performansın sadomazoşist söyleminde araçsallaşır.

Seymen'in performansının videografik aktarımındaki görsel ve işitsel medyaya yapılan müdahale eşzamanlı bir biçimde icra ediliyor. Sanatçı, canlı olarak icra edilen ve aktarılan performansta, kendisini bedensel olarak seyirciden uzaklaştırarak ve bedenine erişimi sadece manipüle edilip (bozulup) aktarılan bir işitsel-görsel medyum aracılığıyla mümkün kılarak oluşturduğu performatif düzeneği şöyle analiz ediyor:

> Performans esnasında izleyicilerle aynı bina içinde ama onların giremediği başka bir odadaydık. Miha ve Metka [son:DA] güvenlik kameraları ve mikrofonlar aracılığıyla kaydettiklerini canlı olarak bozup manipüle ediyorlar, bu canlı işlem ise projeksiyon ve hoparlörler aracılığıyla izleyiciye ulaştırılıyordu. Videolar üzerinde hiçbir dijital işlem uygulanmadı, her şey o performansta gerçekleşti, sonradan sadece altyazıları ekledik. Bir anlamda "halka kapalı" ideolojik karargâhlarda olduğu gibi (Seymen ve Uncu, 2009).

Eser bir bakıma medyanın ideolojik bir aygıt olarak işitsel-görsel aktarım işlevinin normalleştirici etkilerini tersine çeviriyor. Seymen ve son:DA ekibi, Asya'nın şiirinin şehadet güzellemesini yeniden üretmek yerine, söz konusu şiire gömülü milliyetçi hissiyattaki şiddeti görsel ve işitsel olarak, abartıp taşkınlaştırarak, sapkınlaştırarak, ifşa ediyor. Söz konusu hissiyat sanatçı tarafından ne kadar yüksek ve taşkın bir sesle seslendirilirse, aktarılan ses ve videografik imge o kadar fazla kaotikleş(tiril)iyor ve bozuluyor. Sünnet çocuğunun onuruna ve kırılganlığına yapılan abartılı vurgu milliyetçiliğin cinsiyetli söylemlerini *queer*-leştiriyor.

"*Queer* estetik" kavramının sadece kimlik temelli bir direniş güzergahı aramak yerine eleştirel müdahaleye ve muhalefete dair yeni ilişkilenme biçimlerinin keşfine atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz. İkinci dalga *queer* kuramın ilişkisellik/sosyallik vurgusunun, "cinselliğin yanısıra ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, milliyet ve dine dair daha geniş bir toplumsal eleştiri alanını harekete geçirmek ve normalleşmeyi çeşitli özdeşim rejimlerinin kesiştiği kavşak noktala-

rında çoklu bakış açılarını buluşturarak yeniden düşünmek" olarak tekrar formüle edilmiş bir gündemden kaynaklandığını düşünüyorum (Eng, Halberstam and Muñoz, 2005, 4-5). Seymen'in sanatının çağdaş Türkiye'ye yaklaşımında buna benzer bir eleştirel vurgu görüyorum. Sanatçı, "*queer* pratik" kavramını sadece yerel siyasi bağlam üzerinde ısrar eden bir pratiğe değil, eleştirel kuramın ve küreselleşen çağdaş sanat piyasasının jeopolitiğine dair duyarlılık taşıyan bir nesne olarak işlev gören, "bölgeselliğini" yerelci bir tutuculuktan kurtaran performatif, muhalif bir *queer* estetiğe uyarlıyor.

## Notlar

1- Sanatçının yayımlanmamış beyanatıdır. 2009-2010 akademik döneminde, Boğaziçi Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde verdiğim *queer* kuram ve estetik konulu derslerde, Seymen'in eserleri de tartışılmıştı. Yukarıdaki cümleler, davetim üzerine sanatçının öğrencilerime hitaben kaleme aldığı cümlelerdir. Sanatçıya bu derslere olan cömert katılımı ve desteği için teşekkür ederim.

2- Jin Haritaworn, Tamsila Tauqir & Esra Erdem, "Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the 'War on Terror'," *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality*, der. Adi Kunstman ve Esperenza Miyake (York: Raw Nerve Books, 2009), 71-95. Daha kapsamlı bir ırkçılık okuması için bkz. Sara Ahmed, "Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter", *Feminist Legal Studies* 19, 2011, 119-132.

3- Deniz Kandiyoti, "Gender in Afghanistan: pragmatic activism", *Open Democracy*, 2 Kasım 2009 (http://www.opendemocracy.net/deniz-kandiyoti/gender-in-afghanistan-pragmatic-activism son erişim tarihi: 27 Ocak 2012).

4- Denis Altman, küreselleşmenin Asya'daki cinsel kimlik rejimleri üzerindeki etkisini etüd ettiği çalışmasında, gey kimliklerin uluslararasılaştırılmasının *queer* çalışmalarını "ekonomik ve kültürel küreselleşme rejimlerinin ne ölçüde eşcinsellik temelli ortak bir farkındalık ya da kimlik üretebileceğini" sorgulamaya teşvik etmesi gerektiğini tartışır (1996, 79). Altman'ın sorunsalı kuşkusuz *queer* çağdaş sanat pratiklerinin global seyahatini tartışmaya açtığım bu yazıda faydalanabileceğim bir kaynak olabilirdi. Altman'ın "global bakış [*global gaze*]" (1997) kavramını pazarlığa, muhalefete, karşılıklı dönüşüm ve başkalaşmaya tabi olan, kültürler-arası mutlak bir hiyerarşik alışverişin ötesine geçebilecek esnek bir "bakış" olarak yeniden tarif etmek gerekiyor. Dolayısıyla, "*queer*" kavramı evrensel olarak sabitlenmiş cinsel kimlik kategorilerine dayalı özcü bir ortaklığı reddetmemizi sağlarken, bölgesel siyasi konvansiyonların sabote etmekte zorlanacağı cinselliğe, kimlik ideolojilerine ve norma dair sunduğu ilişkilenme yolları açısından başka bir "ortak farkındalık" tahayyül etmemize yardımcı olabilir. Bu bağlamda, Joseph Massad'ın "Gey Enternasyonel" eleştirisinde Batı ve Batı-dışı cinsellik epistemolojileri arasında varsaydığı radikal farklılık da eleştiriye açıktır. Massad, çağdaş Batı bağlamını monolitik bir emperyalizm ve İslamofobiye indirger. Massad'ın eleştirisinde

tahayyül edilen Batı-dışı cinsellikler, pasif, aşırı-bölgeselleştirilmiş, söyleme kışkırtılmaya ve araçsallaştırılmaya mahkum bir bağlamdan ibarettirler (Massad 2002). *Queer*, sorgulanmadan monolitikleştirilmiş Batı-Doğu ayrımının ötesine geçen, cinselliğin tarih(ler)ini yeniden düşündüğümüz, çağdaş cinselliklere yönelik metodolojik yaklaşımlarımızı yeniden değerlendirdiğimiz, bu değerlendirmeleri evrenselci bir uluslararasıcı söylemin veya aşırı-yerelci paranoyak bir madun söyleminin mutlak taraftarları olmadan pratik edebildiğimiz bir çerçeve sağlayabilir (Traub 2008).

5- Burada "çürüklük" ve "psikoseksüel bozukluk" mefhumlarını, her ne kadar bu mefhumların kökeni askeri bir bürokratik prosedürün benimsediği değerlere dayanıyor olsa da (Biricik, 2009), Türkiye'de heteronormatif ideolojilerin "erkek eşcinsel" figürüne dair geliştirdikleri (cinsiyetlerarası bir ihlali varsayan, penetrasyon odaklı) hakim söyleme daha genel bir bakış sunmaları nedeniyle metaforik olarak kullanmak da mümkündür.

6- Bu versiyonlardan biri "edilemeyen laf"ın - "tuhaf", "sıradışı", "nonoş", "sapkın" ve "eşcinsel" anlamlarını içeren *queer* kelimesinin argoda belki de en yakın Türkçe karşılığı olan "ibne"- açık edildiği, Müren'in bir anlamda bu yaralayıcı küfrü önce üstlenip sonra da generale geri-yansıttığı versiyondur.

7- 1996 senesinde TRT'te katıldığı bir program esnasında sahnede fenalaşan ve geçirdiği kalp krizi nedeniyle yaşamını yitiren Zeki Müren mirasının büyük bir bölümünü Mehmetçik Vakfı'na bırakmıştır.

8- Bu soruyu sorarken, 80'ler sonrası Türkiye'sindeki kültürel iklimi ustalıkla kuramsallaştıran ve irdeleyen Nurdan Gürbilek'in eleştirel söyleminden ilham alıyorum. Gürbilek Türkiye'de darbe sonrası kültürel iklimi tartışırken, psikanalitik kuramda karşımıza çıkan "bastırılanın geri dönüşü [*return of the repressed*]" mefhumunu hatırlatır okuyucusuna (Gürbilek, 2011). Bastırılanın başkalaşarak geri dönüşü ilkesi, hem tarihin çizgiselliğini hem de arzunun öznedeki psişik seyrinin nedensel ve çizgisel olarak ele alınmış zamansallığını sorgular. İşte yukarıdaki tartışmamda, bu soruyu, Türkiye bağlamında, cinsellikler üzerinden de sormamız gerektiğini dile getiriyorum.

9- "Pislik edebiyatı" ve "dışkıya dair olan" anlamlarına gelebilecek skatoloji ve skatolojik kelimelerini burada bilinçli olarak kullanıyorum. Eserin ima ettiği penetrasyon, yazının ilerleyen bölümlerinde daha da detaylandıracağım üzere, portredeki arka cephe kullanımıyla ve arka panelde bırakılmış talaş kalıntılarıyla birlikte oyunbaz bir dışkı metaforuna itiyor seyircisini.

10- Leo Bersani ve Ulysse Dutoit, *Arts of Impoverishment* ana-başlıklı, Beckett, Rothko and Resnais analizlerine yer verdikleri eserlerinin, "Art and

Authority" [Sanat ve Otorite] isimli giriş bölümünde şöyle derler: "Yenilgi, kendini soyma ve iktidardan feragat etmeye uygun bir siyasi ve kültürel direniş/yenilenme biçimi tahayyül edelim. Hükmedilmemiş bir yerde kaybolmak ya da dağılmak; ve ilişkilerin, dağılmış bir egonun söz konusu yerdeki hareketlerinden nasıl etkileneceğini dikkatli bir şekilde kaydetmek, mekân mefhumunu sahiplenilebilir nesneler ve özneler toplamı olarak gören görüşün tahripkar etkilerini tersine döndürmek için bir başlangıç olabilir. Otoriter bir merkez olmazsa, yoksullaşmış ve dağılmış benlik yeri belirlenemeyecek bir hedef haline gelebilir. ... Böylesi bir 'iktidarsızlık'ta bir 'kudret' bulunabilir mi?" (1993, 9).

11- Burada Kemp'in ilham kaynağı Deleuze'ün felsefeyi tarif edişindeki erotikadır. Deleuze için felsefe "bir çeşit livatadır [*a sort of buggery*], ... tersten/arkadan alan bir tasavvurdur [*an immaculate conception ... taking from behind* – burada bir söz oyunu vardır çünkü "conception" hem tasavvur hem de gebelik anlamına gelir ve "immaculate conception" kavramı Meryem'in "günahtan arınmış gebeliğini" ifade eder, ç.n.]" (Deleuze, 1995, 6). Sanatsal yaratıcılığın, üretimin, anallığın ve ejakülasyonun kavramsal kesişim noktalarından hareketle kaleme aldığım benzer bir tartışma için, Gilbert&George'un eserlerini tartıştığım makaleye başvurulabilir (Çakırlar, 2011a).

12- İki videodan oluşan bu performans serisinin ilki (Bir Şiir için Performans) Faruk Gürtunca'nın Bu Aslana Dokunmayın isimli şiirinin icrasını belgeleyen bir video çalışmasıdır. Milliyetçi şiirin kullanımı üzerinden icra edilen stratejik sahiplenme [*appropriation*], görsel-işitsel tahrifin canlı kaydı ve sadomazoşist mizansen her iki performansta da benzer temel işlevlere sahiptir.

13- Videoda şiirin İngilizce çevirisine altyazılarda yer verilmiştir.

## Kaynaklar

Ahmed, S. (2011). "Problematic Proximities: Or Why Critiques of Gay Imperialism Matter." *Feminist Legal Studies* 19: 119-132.

Altman, D. (1996). "Rupture or Continuity? Internationalization of Gay Identities." *Social Text* 14(3), 77-94.

Altman, D. (1997). "Global Gaze/Global Gays." *GLQ* 3(4), 417-436.

Arslan, U. T. (2010) *Mazi Kabrinin Hortlakları: Türklük, Melankoli ve Sinema*. İstanbul: Metis.

Bal, M. (2002). *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Londra ve Toronto: University of Toronto Press.

Berlant, L. ve Warner, M. (1998). "Sex in Public." *Critical Inquiry* 24(2), 547-66.

Bersani, L. (1996). *Homos*. Cambridge: Harvard University Press.

Bersani, L. (1987). "Is the Rectum a Grave?" *October* 43, 197-222.

Bersani, L ve Dutoit, U. (1993). *Arts of Impoverishment: Beckett, Rothko, Resnais*. Londra: Harvard University Press.

Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. Londra: Sage.

Biricik, A. (2009). "Rotten Report and Reconstructing Hegemonic Masculinity in Turkey," Çınar Ö. H. ve Üsterci, C. (der.) *Conscientious Objection: Resisting Militarized Society* içinde (s. 112-7). Londra ve New York: Zed Books.

Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Londra: Routledge.

Butt, G. (2005). *Between You and Me: Queer Disclosures in the New York Art World*, 1948-1963. Durham: Duke University Press.

Crimp, D. (2002). *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*. Londra: MIT Press.

Çakırlar, C. (2012). "Erinç Seymen's Queer Art: Troubled Objects of Masculinity and Nationalism," Christensen, C. ve Christensen, M. (der.) *Understanding Media and Culture in Turkey: Structures, Spaces, Voices* (Routledge Advances in Internationalizing Media Studies) içinde. Londra ve New York: Routledge.

Çakırlar, C. (2011a). "Masculinity, Scatology, Mooning and the Queer/able art of Gilbert & George: On the Visual Discourse of Male Ejaculation and Anal

Penetration," *Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory* 34(1), 86-104.

Çakırlar, C. (2011b). "Queer Art of Parallaxed Document: Visual Discourse of Docudrag in Kutluğ Ataman's Never My Soul!," *Screen* 52(3), 358-375.

Çakırlar, C. (2009). "Queer Art of Sodomitical Sabotage, Queer Ethics of Surfaces: Embodying Militarism and Masculinity in Erinç Seymen's Portrait of a Pasha (2009)," *Nowiswere: Contemporary Art Magazine* 5, 38-43 (http://www.nowiswere.com/issue-five).

Deleuze, G. (1995). *Negotiations 1972-1990* (Martin Joughin, çev.). New York: Columbia University Press.

Eng, D. L., Halberstam, J. ve Muñoz, J. E. (2005). "Introduction: What's Queer about Queer Studies Now?" *Social Text* 84-85(3-4), 1-17.

Flannery, D. (2005). "'Queer' Photography and the "Culture Wars": Robert Mapplethorpe's Queer Aesthetic of the Pair." Holloway, D. ve Beck, J. (der.) *American Visual Cultures* içinde (s. 265-73). Londra: Continuum.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality Volume 3: Care of the Self* (Robert Hurley, çev.) Harmondsworth: Penguin Books.

Foucault, M. (1997). "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress." Hurley, R. (der.) *The Essential Works of Michel Foucault Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth* içinde (s. 253-80). Londra: Allen Lane.

Gürbilek, N. (2011). *The New Cultural Climate in Turkey: Living in a Shop Window*. Londra and New York: Zed Books.

Haritaworn, J., Tauqir, T. ve Erdem, E. (2008). "Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the 'War on Terror'." Kunstman, A. ve Miyake, E. (der.) *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Raciality* içinde (s. 71-95). York: Raw Nerve Books.

Haver, W. (1999). *Really Bad Affinities: Queer's Honour and the Pornographic Life*. Parallax 5(4), 9-21.

Kandiyoti, D. (2009). "Gender in Afghanistan: pragmatic activism." *Open Democracy*, 2 Kasım 2009 (http://www.opendemocracy.net/deniz-kandiyoti/gender-in-afghanistan-pragmatic-activism son erişim tarihi: 27 Ocak 2012).

Kandiyoti, D. (1997). "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity," Bozdoğan, S. and Kasaba, R. (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde (s. 113-32). Londra: University of Washington Press.

Kemp, J. (2009). "Schreber and the Penetrated Male," Nigianni, C. ve Storr,

M. (der.) *Deleuze and Queer Theory* içinde (s. 150-67). Edinburgh: Edinburg University Press.

Kosova, E. (2002). "Technologies of Otherness." *Erinç Seymen* içinde (s. 2-17). İstanbul: galerist.

Kosova, E. (2009) "Yavaş Kurşun II / Slow Bullet II." *Red Thread.* 1(1), n.p. www.red-thread.org.

Massad, J. (2002) "Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World." *Public Culture* 14(2), 361-85.

Munt, S. R. (2008). *Queer Attachments: The Cultural Politics of Shame.* Hampshire: Ashgate.

Öğünç, P. ve Seymen, E. (7 Nisan 2009). "Zaten hadım edilmiş bir kuşağın çocuklarıyız," *Radikal.* http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=cts&haberno=6604

Rogoff, I. (1996). "Gossip as Testimony: a Postmodern Signature," Pollock, G. (der.) *Generations & Geographies in the Visual Arts: Feminist Readings* içinde (s. 58-65). Londra: Routledge.

Rogoff, I. (2010). "Regional Imaginings," Amirsadeghi, H. (der.) *Unleashed: Contemporary Art from Turkey* içinde(s. 48-55). Londra: TransGlobe Publishing.

Stokes, M. (2010). *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music.* Londra ve Chicago: The University of Chicago Press.

Stokes, M. (2003). "The Tearful Public Sphere: Turkey's 'Sun of Art' Zeki Müren," Magrini, T. (der.) *Music and Gender: Perspectives from the Mediterranean* içinde (s. 307-28). Chicago: The University of Chicago Press.

Thomas, C. (1996). *Male Matters: Masculinity, Anxiety and the Male Body on the Line.* Urbana: University of Illinois Press.

Thomas, C. (2002). "Must Desire Be Taken Literally?" *Parallax* 8(4), 46-56.

Traub, V. (2008). "The Past Is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamicate Sexuality Studies," Babayan, K. ve Najmabadi, A. (der.) *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* içinde (s. 1-40). Londra ve Cambridge: Harvard University Press.

Uncu, E. A. ve Seymen, E. (10 Haziran 2009). "Otoritenin tüm 'ikna odaları' bu sergide," *Radikal.*

*Queer* kelimesi Türkçede garip, tuhaf, yamuk gibi anlamlara geliyor. Bunun yanı sıra argoda "ibne" demek. *Queer* kuramının merkezinde de acayip, tuhaf, yamuk, anormal, iğrenç, aşağılık olana; normatif alanın dışında kalana; bu alanın dışında bırakılana; normu ihlal edene bir gönderme ve bu "kötüyü", "anormali" yeniden anlamlandırma imkanı yatıyor.

Önemli olan, *queer* kuramını LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olarak okuma tuzağına düşmemektir – en azından bizim tercih ettiğimiz *queer* okuması buna direnmekte, daha ziyade bir kimliksizleşme önerisi olarak ortaya çıkmaktadır. "Normali", normalliği kuran normların kuruluş ve işleyiş yapısını sorgularken amacı kenarda kalanın merkeze çağrılması değil, bizzat merkezin darmaduman edilmesidir.

Biz bu derlemede biraraya getirdiğimiz metinlerin seçiminde, bu "kimliksizleşme" vurgusunu; hem de konu çeşitliliğini yansıtmaya çalıştık. Bu sırada, alanda öne çıkan isimleri okuyucuyla tanıştırmayı amaçladık. Bu vesileyle karşılaşmanın yabancı literatüre erişimi olmayan okuyucular için heyecan verici olmasını umuyoruz.

0806847
AEC
5847 AEC

ISBN-13: 978-975-570-611-5
9 789755 706115

30 TL

www.selyayincilik.com