CİNSEL İLİŞKİLERİ KURAMSALLAŞTIRMAK

Stevi Jackson - Sue Scott

Çeviri: Selen Serezli

NOTA BENE

Stevi Jackson - Sue Scott Cinselliği Kuramlaştırmak

NOTA BENE

CİNSELLİĞİ KURAMLAŞTIRMAK

Stevi Jackson - Sue Scott

Çeviri: Selen Serezli

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

CİNSELLİĞİ KURAMLAŞTIRMAK

Özgün Adı
Theorizing Sexuality

Yazar
Stevi Jackson & Sue Scott

Copyright © Open University Press UK Limited, 2003
Orijinal baskı Birleşik Krallık'ta (UK)
Open University Press UK Ltd. tarafından 2003'te gerçekleştirildi. Tüm hakları saklıdır.

Çeviri: Selen Serezli
Editör: Bahadır Ahıska
Kapak Tasarımı: Canis Döşemeci Başsüllü
Dizgi: Ulaş Akyol

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset/Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti.
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı
2012
ISBN : 978-605-5513-37-5
www.notabeneyayinlari.com
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44

CİNSELLİĞİ KURAMLAŞTIRMAK

Stevi Jackson - Sue Scott

Çeviri: Selen Serezli

NOTA BENE

Stevi Jackson

Stevi Jackson lisans eğitimini 1972 yılında University of Kent'te sosyoloji bölümünde tamamladı. 1973 yılında University of York'ta yüksek lisans eğitimini tamamlayarak genç kadınlar ve cinsellik üzerine doktora çalışmalarında bulunmak üzere University of Kent'e geri döndü. İngiltere'deki pek çok üniversitede sosyoloji alanında çeşitli görevlerde bulunan Stevi Jackson çok uzun süre University of York'ta Kadın Çalışmaları bölümünde profesör olarak çalışmalarını sürdürmüştür. Genel çalışma alanı heteroseksüel kadın cinselliği olmakla birlikte feminist kuramın çeşitli boyutları bağlamında daha geniş bir alanda çalışmaktadır. Bunlar arasında cinsiyet, toplumsal değişim, aile ilişkileri ve çocuk cinselliği bulunmaktadır.

Sue Scott

Profesör Sue Scott sosyoloji alanındaki lisans eğitimini (şimdi adı University of Northumbria olan) Newcastle Polytechnic'te tamamladıktan sonra University of Lancaster ve University of Manchester'te eğitimine devam etti.

Şu anda Glasgow Caledonian University'de rektör yardımcılığı görevini sürdüren Profesör Scott öncesinde Keele University'de Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi Dekanlığı görevini sürdürmekteydi. Bir dönem yerel hükümetler için sağlık sektöründe araştırmacı olarak da görev yapan Scott'ın asıl çalışma alanı cinsel kimlik, cinsellik, beden sosyolojisi ve seks eğitimidir.

İçindekiler

Editörün Önsözü 7

Teşekkür 12

Yayımcının Teşekkürü 13

Giriş: Cinselliğin Toplumsallığını Savunmak 15

1) Cinselliği Kavramsallaştırmak: Kinsey'den Queer'e ve Ötesine 23

2) Feminist Angajmanlar: Kişisel Olanı Politikleştirme ve Teoriyi Meydana Getirme 55

3) Modernite ve Hoşnutsuzlukları 101

4) Heteroseksüellik Hâlâ Zorunlu mudur? 143

5) Risk, Denetim ve Gözetim: Çocukluk Döneminin Sınırları 193

6) Geç Modernitede Cinsel Benlik 229

7) Bedenselleşmiş Pratikler ve Cinsel Haz 261

8) Sıradan Cinsellik Üzerine Son Düşünceler 299

Kaynakça 311

Bu kitap bir sosyolog, bir feminist,
mükemmel bir meslektaş
ve çok kıymetli bir dost olan
Anne Witz'in (1952-2006)
anısına adanmıştır.

Editörün Önsözü

Sosyoloji, dönüşümlü olarak kendi çalışmasının nesnesiyle yani toplumla yakın ilişki içindedir. 20. yüzyılın sonlarındaki ani ve büyük toplumsal değişimin ardından, kuramsal referans çerçevemizin, kültür, ekonomi ve toplumdaki yeni düzenlemeler için uygun olup olmadığıyla ilgili kapsamlı bir tartışma yapılmaktaydı. Sosyoloji ayrıca, yakın zamandaki, örneğin "kültürel dönüm", postmodernizm, yapı-çözüm, küreselleşme ve kimlikle ilgili kuramsal kaygıların 21. yüzyıldaki toplumsal süreci yeterince kavrayıp kavrayamadığına ilişkin sorularla yüzleştirilmiştir. Buradaki önemli konu, güncel toplumsal problemler ve kuramlarla Marx, Durkheim, Weber ve Simmel'ın bıraktığı mükemmel miras arasındaki ilişkidir. Sosyoloji, kurucularını unutmaya karşı hâlâ gönülsüzdür ve klasik geleneğin devam eden anlamlılığı, hem güçlüdür, hem de problemlidir. Güçlüdür çünkü klasikler, güncel problemlerin analizinde kullanılabilecek ve yeniden yorumlanabilecek kavrayışlardan, kavramlardan ve ana-

lizlerden oluşan zengin bir kaynağa sahiptir. Fakat aynı zamanda da problemlidir çünkü klasiklerin toplumsal dünyası, büyük ölçüde Birinci Dünya Savaşı öncesindeki endüstriyel, ataerkil, imparatorluğa özgü ve Avrupalı yüksek burjuva toplumlarının oluşturduğu bir dünyadır. Bu milenyumda oluşturulan kavramları, sömürge-sonrası, sanayi-sonrası ve Sovyet sosyalizminin yükselişine ve çöküşüne tanıklık eden, küreselleşmiş bir toplumsal dünyanın sorunlarıyla nasıl ilişkilendirebiliriz? 21. yüzyıldaki toplumsal teori, hoşgörüsüzlüğün çatlamış ve ayrık temeline maruz kalan, küreselleşmiş kültürle, politikayla ve ekonomiyle bir arada olan, yeniden dirilen nasyonalizmini ve onun dini bağlarının çağdaş paradoksunu kaçınılmaz olarak kavrama sorunuyla yüzleşmektedir. Sosyoloji, kimliğe, kültüre, tarihe ve topluma yönelik uygun bir anlayışı yeniden nasıl şekillendirir? Bunlar, Cinselliği Kuramlaştırmak çalışmasının değinmeyi amaçladığı, sosyolojiye yönelik en büyük sorunlardan bazılarıdır.

Bu çalışma, toplumsal teoriyi dönüştüren yöntemleri ve güncel sorunların nasıl ortaya çıktığını detaylarıyla açıklamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmadaki her bölüm, kendi başlığına uygun şekilde başlıca düşüncelere, yeniliklere ve kuramsal kavramlara ilişkin özlü ve güncel bir bakış sunmaktadır. Büyük kuramsal konulara yönelik kapsamlı bir tanıtım koleksiyonu sağlayan bu çalışma, toplumsal teorideki yeni gelişimlere dair bir eleştiri getirmek üzere tasarlanmıştır. Bu çalışmanın odak noktası, modernliği, postmodernizmi, yapısalcılığı ve postyapısalcılığı; kültür ve ekonomiyi; küreselleşmeyi; feminizmi ve cinselliği; anı, kimlik ve toplumsal dayanışmayı da içeren toplumsal teoriye ilişkin olarak, son zamanlarda yapılan araştırmaların ve öğretimin ana konularını yansıtan konu başlıklarına dönük teorik zemin sunmak amacıyla düzenlenmiştir. Bu çalışma, akademik açısından da kolaylıkla ulaşılabilir olmanın yanı sıra, yazarları-

nın da koşullarla ve kuramsal açıdan tanımlanmış alanlara yönelik gelecekteki gelişmelerle ilgili, kişisel ve programa dayalı ifadelerini geliştirmelerini sağlamaktadır.

Cinselliği Kuramlaştırmak, direkt olarak bu tartışmalar içerisinde konumlandırılmıştır ve cinselliğe ilişkin olarak toplumsalın merkeziyetini belirten, özellikle sosyolojik bir yaklaşımı şekillendirir. Bu maksatla, Jackson ve Scott, kültürel, edebi ve felsefi yaklaşımlar içerisinde yer alan bazı yeni kuramsal trendlerin etkisini dengelemektedir. Buna ek olarak, toplumsal cinsiyetin modern cinsel yaşam biçimlerini kavramak açısından sürmekte olan önemini savunmakta ve modern Batılı toplumlardaki gündelik cinsel yaşamları etkileyen cinselliğin, sosyal oluşumuna ilişkin yönlerinin önemini de vurgulamaktadırlar. Burada cinsellik, yalnızca "seks eylemleriyle" ya da cinsel kimliklerle sınırlandırılmamış, duyguları ve ilişkileri kendimizi tanımlama biçimlerinin yanı sıra, başkalarının da bizi cinsel olarak tanımlayıp tanımlamadıklarını söyleme biçimlerini de kapsamaktadır. Jackson ve Scott, özellikle evrimsel psikolojide biyolojik belirlemeciliğin giderek büyüyen toplumsal etkilerine ve sosyologların cinselliği etkin bir biçimde sorgulamadaki başarısızlıklarına değinmektedir. Cinselliğin, biyolojik olarak belirlenmiş olmadığını öne sürmekte ve onun, insanlık hallerini ya da toplumsal düzeni kurucu bir niteliği olmadığını da eklemektedirler. Popüler bir evrimsel psikoloji olarak yeniden ortaya çıkan sosyo-biyoloji eleştirisi, yakın gelecekte giderek daha önemli hale geleceği kabul edilen bir konu açısından oldukça önemli bir katkıdır. Cinsellikle ilgili, "varlığımızın içsel gerçeği ya da hayatın en anlamlı deneyimlerinin kaynağı" şeklindeki görüşlerden uzak durarak, cinselliği toplumsal hayatın sıradan gerçeklikleri içerisinde konumlandırma amacındadırlar. Bu bağlamda, Jackson ve Scott, cinselliğin psikanalitik kısıtlamalarıyla ilgilenmekte ve

bu kısıtlamaları sorgulamaktadır. Cinselliğe yönelik sosyolojik açıklamaların – eğer toplumsal imaj üzerinde etkili olacaklarsa – gündelik deneyimleri anlamlı kılmak zorunda olduğunu öne sürmektedirler. Bu maksatla, George Herbert Mead'in geliştirdiği toplumsal benlik kavramlaştırmasını benimsemişlerdir. Cinsiyetçi olmanın ve cinsiyetçi hale gelmenin çeşitli biçimlerini dikkate alan, çok yönlü ve esnek bir insan unsuru kuramının temelini oluşturan Mead'e yönelik, incelikli bir yeniden yorumlama sunmaktadırlar. Mead'den yararlanarak, yeni modernliğin sosyolojik ikilemlerine değinmektedirler ve Mead'e göre kişiselliği mümkün kılan benliğin ve düşünümselliğin, toplumsal içerisinde yer aldığını belirtmektedirler. Bu, geleneksel kültürel beklentilerden ve varoluşa ilişkin kanıksanmış ve alışılagelmiş yöntemlerden dolayı, benliği akıntıya bırakılmış olarak imgeleyen yeni modernliğin kavramlarına ters düşmektedir.

Jackson ve Scott, Mead'in, insanların yeni yaşam biçimlerine nasıl uyum sağladıklarına, bu yaşam biçimlerini nasıl hayata geçirdiklerine ve yaşam tercihlerinin benliği nasıl değiştirdiğine ilişkin, süreçsel ve olumsal bir perspektif sunduğunu belirtmektedir. Bu simgesel etkileşimci yaklaşım, yakın ilişkilerle ilgili, daha yeni tarihli olan eleştirel sosyoloji analizleriyle, örneğin, Beck'in, Giddens'ın ve Butler'ın, benlik, beden ve cisimleşme teorileriyle birbirine karışmıştır. Jackson ve Scott, yeni modernliğin güncel teorik tartışmalarına yönelik eleştirel bir analiz ortaya koymaktadır. Düşünümsellik üzerine yaptıkları vurgu, benliği, sabitleştirilmiş bir yapıdan ziyade, daima "süreç içerisinde" olarak kuramlaştırmaya yardımcı olmaktadır ve sürekli düşünümselliğinden dolayı özne olan benlik ile, nesne olan benlik arasındaki diyaloğu geliştirmektedirler. Böylece cinsel benlik, yerleri toplumsal olarak belirlenmiş biyografilerin ve benlik ile diğerleri arasında süregiden etkileşimin bir ürünü olarak görül-

mektedir ve zamansal olarak, geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki yorumlayıcı etkileşim üzerinden konumlandırılmıştır. Benlik, toplumsaldan ayrı değildir, fakat toplumsalın bir boyutudur, çünkü, toplumsallığı mümkün kılan düşünümsel benliklere ve kendimizi diğerlerine göre konumlandırma becerimize sahiptir.

Bu kuramlaştırma, yazarların, cinselliği düşünümsel özoluşumun tartışmaya açık bir alanı haline getiren yöntemler üzerine düşünmesini sağlamaktadır. Nesnelleştirilmiş bir cisimleşme olarak bedenin toplumsallığına yönelik, çok yönlü bir kavrayış geliştirirler. Cinsellik açısından bu, bedenleri cinsel nesneler olarak görmek anlamına gelmemekte, aksine bedenlerin, arzuların nesneleri olarak yorumlanabileceğini ve cinselliğe göre davranabileceklerini ifade etmektedir. Bu, bir yandan feminist ve kültürel kuramlarla meşgul olurken, bir yandan da sosyolojik bir yaklaşımın verimliliğini ön plana çıkaran, gündelik yaşamın cinsellikleri üzerine önemli bir kuramlaştırmadır.

Larry Ray
Sosyoloji Profesörü
Kent Üniversitesi

Teşekkür

Bu kitaptaki düşünceler, uzun bir olgunlaşma dönemi geçirdi ve bu süreçte sosyolog ve feministler arasında bizleri etkileyen birçok bilim insanı oldu. Bu bilim insanları arasında en önemlileri olarak John Gagnon ve daha sonra William Simon, Liz Stanley, Sue Wise, Dorothy Smith, Christine Delphy, Ken Plummer ve Steven Seidman sayılabilir. Bu kitabı yazma süreci boyunca ortaya çıkan makale taslaklarını okuyan, bize kulak veren, çok değerli eleştirilerini esirgemeyen ya da bizimle birlikte üretken tartışmalara giren birçok meslektaşımız olmuştur. Destekleri için onlara da çok teşekkür ederiz. Bu meslektaşlarımız arasında; Momin Rahman, Diane Richardson, Liz Stanley, Alan Warde ve Anne Witz yer almaktadır. En iyi eleştirmenimiz Anne oldu; onu özlüyoruz, yine etrafta olmasını ve tartışmamıza devam etmeyi dilerdik. Son olarak, destekleri için, yakın arkadaşlarımıza, özellikle bibliyografiyi derlerken bizleri çok kıymetli yardımlarından esirgemeyen Petra Nordqvist'e teşekkür etmek isteriz.

Yayımcının Teşekkürü

Cinselliği Kuramlaştırmak kitabında aşağıdaki düzeltilmiş kısımları yeniden yayımlamamıza izin verdiği için aşağıdaki yayımcılara teşekkür etmek istiyoruz:

Jackson, S. (2006) Heterosexuality, Sexuality and Gender: Re-thinking the Intersections, in D. Richardson, M. Casey and J. McLaughlin (eds) Intersections between Feminist and Queer Theory. London: Palgrave. Palgrave Macmillan'ın izniyle yeniden yayımlanmıştır.

Jackson, S. ve Scott, S. (2001) Putting the Body's Feet on the Ground: Towards a Reconceptualisation of Gendered and Sexual Embodiment, in K. Backett-Milburn ve L. McKie (eds) Constructing Gendered Bodies. London: Palgrave. Palgrave Macmillan'ın izniyle yeniden yayımlanmıştır.

Jackson, S ve Scott, S. (1997) Gut Reactions to Matters of the Heart: Reflections on Rationality, Irrationality and Sexuality, Sociological Review 45(4):551-575 Sociological Review'un izniyle yeniden yayımlanmıştır.

Jackson, S. (2006) Gender, Sexuality and Heterosexuality: The Complexity (and Limits) of Heteronormativity, Feminist Theory, 7(1): 105-121. Sage Publications'ın izniyle yeniden basılmıştır.

Jackson, S. ve Scott, S. (2004) Sexual Antinomies in Late Modernity, Sexualities, 7(2): 241-256. Sage Publications'ın izniyle yeniden basılmıştır.

Jackson, S. ve Scott, S. (2007) Faking Like a Woman? Towards an Interpretaive Theorization of Sexual Pleasure, Body & Society, 13(2): 95-116. Sage Publications'ın izniyle yeniden basılmıştır.

Giriş:

Cinselliğin Toplumsallığını Savunmak

Bu kitap, 1990'ların ilk yıllarında başlayan ortak çalışmanın sonucudur. Niyetimiz her zaman, cinselliği kuramlaştırmakla ilgili ayrıntılı bir kitap üzerine çalışmak olmuştu ve bu amaçla yayınladığımız makaleler, bu nihai hedefe katkıda bulunmaktaydı. Dolayısıyla, bu kitabın ortaya çıkması, beklediğimizden çok daha uzun sürmüştür. Sonuç olarak bu kitap, daha önce yayımlanmış çalışmalarımıza dayanmaktadır ve bu çalışmaların genişletilmiş bir versiyonudur. Fakat yeni ve yayımlanmamış maddeler eklenerek, bu çalışmalar yeniden işlenmiş ve yeniden şekillendirilmiştir.[1] Bu kısa giriş kısmı, nerede durduğumuzun

[1] Üçüncü Bölüm, Jackson ile Scott'a (1997) ait materyalleri içermektedir ve Jackson ile Scott'a ait (2004) düşünceleri ortaya koymaktadır; Dördüncü Bölüm, Jackson'dan kısmen yararlanmaktadır (2006a), (2006b); Beşinci Bölüm, Jackson ve Scott'a (1999) ait çalışmaların yeniden işlenişini ve bu çalışmalara yönelik zengin bir güncellemeyi içermektedir; Altıncı Bölüm, daha önceden yayımlanmamış ve ortaklaşa olarak kaleme alınmış konferans

ve geliştirmek istediğimiz kuramlaştırma biçiminin bir ifadesini yansıtmaktadır.

Cinsellik konusunda "toplumsal olanın" merkeziliğini vurgulamak ve bu alana ilişkin daha kültürel, daha edebi ve daha felsefi kuramların etkisini dengelemek adına, cinselliğe yönelik oldukça çarpıcı bir sosyolojik yaklaşım geliştirme ihtiyacı, bizi motive etmiştir. Sosyologlar, cinselliğe ilişkin radikal kuramların geliştirilmesinde, özellikle de cinselliğe yönelik özcü anlayışların sorgulanmasında bir hayli etkili olmuştur. Ancak, cinselliğin toplumsal olarak yapılandırılmasına yönelik bu eski argümanlar, kültürel anlamda çok daha fazla biçim değiştirmiş olan postyapısalcı ve queer kuramların etkisinden dolayı gölgede kalmıştır. Daha yeni olan bu katkılar, analitik olan bazı yeni araçlar sunmaktadır, fakat aynı zamanda birçoğu da, daha önceki görüşlerin, özellikle de gündelik cinselliğin ve cinselliği toplumsallığın daha kapsamlı modelleri içerisine yerleştirmenin kuramlaştırılmasına yönelik olanakların unutulmasının bir sonucu olarak, ortadan kalkmıştır (bkz. Birinci Bölüm). Bize göre kuram çalışması, sıradan ve gündelik cinselliği anlamlandırmaya yönelik olmalıdır, dolayısıyla cinsellikle ilgili ampirik olarak bilinenlerle uyumlu olmalı ve ampirik olarak nelerin bilinebileceğine ilişkin bir rehber görevi görmelidir. Bu yüzden biz, yüksek derecede soyutlama içeren ve günlük hayatla hiçbir bağlantısı olmayan kuram biçimlerinden kaçındık.

Cinselliği, kesinlikle insanlık durumunun ve toplumsal düzenin temeli olarak görmüyoruz. Cinselliği, varlığımızın içsel gerçekliği olarak ya da yaşamın en anlamlı deneyiminin kaynağı olarak görmek yerine, onu, toplumsal yaşamın sıradan gerçekli-

---

makalelerini ve ilk kez Jackson (2007) tarafından dile getirilmiş fikirleri genişletmektedir; Yedinci Bölüm, Jackson ve Scott'ı (2001a, 2007) sentezlemektedir; Sekizinci Bölüm, aslen Jackson (2008) tarafından ileri sürülen bir argümanı genişletmekte ve geliştirmektedir.

ğinin içerisine yerleştirmek istiyoruz. Bu yüzden ilgimizin ana kaynağı, cinselliğin "eşsizliğini" yani cinselliği rutin toplumsallıktan ayrı tutan koşulları sorgulamaktır. Fakat cinsellik derken neyi kastederiz? Bize göre cinsellik, önceden belirlenmiş bir varlığı ifade etmemektedir; toplumsal tanımlamanın ve erotik olduğu düşünülen tüm arzuları, tüm uygulamaları ve tüm kimlikleri kapsayan erotik yaşamın bir ürünüdür. Bu, cinselliğin "gerçek" olmadığı anlamına gelmez; elbette toplumsal manzaramızın bir parçasıdır. Ancak, cinsellik kavramı, bilakis zor anlaşılır ve değişken olmaya devam eder, çünkü, erotik ve dolayısıyla da cinsel olduğu düşünülen şeyler, kesinlikle sabit değildir. Bununla birlikte cinsellik, "cinsel ilişkilerle" ya da cinsel kimliklerle sınırlandırılamaz, fakat başkaları tarafından cinsel ya da cinsel değil şeklinde tanımlanmamızı ve kendimizi de bu açıdan tanımlamamızı sağlayan durumları, hisleri ve ilişkileri kapsar.

Cinsiyet ve cinsel terimlerini, cinsiyet farklılıkları ya da cinsiyet ayrımları kapsamında değil, yalnızca cinsellik bağlamında kullanmayı tercih etmekteyiz; zira toplumsal cinsiyet, erkekler ve kadınlar arasındaki ayrımların ve farklılıkların tüm yönlerini ifade etmektedir. Bu yüzden, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasında analitik bir ayrım yapmaktayız, fakat her ikisinin de ampirik olarak birbiriyle ilişkili olduğunu görmekteyiz; bu karşılıklı ilişkiyi açıklığa kavuşturmak, projemizin temelini oluşturmaktadır. Feministler olarak, toplumsallığın diğer tüm yönlerine ilişkin olduğu kadar, cinselliğe ilişkin olarak da apaçık ortada olan ve aralıksız devam eden toplumsal cinsiyet eşitsizlikleriyle ilgilenmekteyiz. Bir yandan, cinselliğin, toplumsal cinsiyet üzerinde etkileri ve çıkarımları olduğunun ya da bu durumun tam tersinin farkında olmamıza rağmen, bir yandan da toplumsal cinsiyeti, cinselliğin toplumsal olarak yapılandırılmasının temeli olarak görmekteyiz. Ancak, bu karşılıklı ilişkiyi saptamak, hiç de kolay bir vazife de-

ğildir, çünkü toplumsal cinsiyet ve cinsellik, çok daha farklı bir düzenin fenomenleridir: cinsellik, toplumsal yaşamın bir alanıyken, toplumsal cinsiyet, toplumsal bölünmenin ve kültürel ayrımların temelini oluşturmaktadır. Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin en bariz biçimde kesiştiği yer, heteroseksüellik kurumu ve heteroseksüellik uygulamalarıdır. Feminizmin ve queer teorinin ana katkılarından biri, heteroseksüelliği, hem cinselliğin normatif bir biçimi olarak, hem de cinsiyetçi bir norm olarak tartışmaya açmak olmuştur. Cinsiyetçi bir norm bakımından heteroseksüellik, hem cinsel ilişkileri, hem de daha geniş bir cinsiyetçi toplumsal ilişkiler ve uygulamalar topluluğunu kapsamaktadır, bu nedenle de, cinselliğin, toplumsal yaşamın cinsel olmayan yönlerine nasıl nüfuz ettiğini ele almak açısından örnek teşkil eden bir konudur.

Kitabın başından sonuna kadar, cinselliği, günümüzde daha revaçta olan çoğul biçimiyle, yani cinselliklerle değil, daha ziyade tekil biçimiyle ifade ettik. Bunu, cinselliği, insanın ve toplumsal eylemin bir alanı, sosyolojik araştırmanın bir sahası olarak düşünmeye olan bağlılığımızı vurgulamak amacıyla yaptık. "Cinsellikler" teriminin yeri bellidir: bu terim, bireysel cinsel uygulamalardan, cinsel yaşam biçimlerinden ya da cinsel kimliklerden bahsederken ve tüm bunlar arasındaki farklılıkların altını çizerken oldukça kullanışlıdır. Cinselliğin çoğul biçiminin popüler oluşunu açıklayan da, farklılığa yapılan bu vurgudur. Fakat, insana özgü cinsel yaşamın alabileceği biçimlerin çeşitliliğini kanıtlarken ve meşru kılarken, yalnızca çoğul cinselliklere kulak vermek, bizi uygulama ve kimlik konularında kısıtlamaktadır. Dolayısıyla bu durum da, dikkatleri, cinselliğin daha geniş toplumsal düzenlenişini, özellikle de toplumsal cinsiyetin ve kurumlaştırılmış heteroseksüelliğin, cinsel yaşamları düzenleyen ve cinselliği toplumsallığın cinsel olmayan yönleriyle ilişkilendiren eksenlerinin merkeziliğini keşfetmekten daha farklı bir yöne doğru çevirir.

Bizim, bu konuları kuramlaştırmaya yönelik yaklaşımımız eklektiktir. Cinsellik üzerine çalışmaya, hem yorumlayıcı sosyoloji geleneği aracılığıyla, hem de özellikle John Gagnon ve William Simon'ın (1974) öncü niteliğindeki çalışmasıyla başladık. Aynı zamanda da, "Marksizm'in ortaya koyduğu sosyo-yapısal analizi (Brickell 2006: 88), toplumsal cinsiyete ve cinselliğe yönelik radikal bir anti-özcü yaklaşımla birleştiren" materyalist feminizmden, oldukça güçlü bir biçimde etkilendik. Özellikle entelektüel açıdan, Marksizm görüşlerini, fenomenolojik ve etkileşimci sosyolojiyle birleştirmek adına uzun zamandır çalışmalar yapan Christine Delphy'ye ve aynı zamanda da Dorothy Smith'e borçluyuz. Toplumsallığın farklı boyutlarına ışık tutmaları ve birincisi makro-toplumsal düzeyde, ikincisi de gündelik sosyal uygulamalar bazında toplumsal hayatın gerçekliklerini ele almaları bakımından, yorumlayıcı sosyolojiler ile materyalist bir konum arasında kaçınılmaz bir çelişki görmüyoruz. Burada bir senteze kalkışmamaktayız, daha ziyade, toplumsalın çok yönlü ve çok boyutlu olduğunu kabul ederek, bütünüyle sosyolojik bir yaklaşım ortaya koymaktayız (Jackson 2006a, 2006b). Bir perspektiften görülebilen şey, diğer perspektiften bakıldığında anlamsız olabilmektedir; biz de bu nedenle toplumsalı, birçok yönden görebilmeliyiz (özellikle bkz. Dördüncü Bölüm). Kurumlardaki eşitsizliği ve toplumsal düzenlenişi, yapılara bakarak görebilmekteyiz, fakat gündelik sosyal etkileşim içerisinde gerçekleşen birçok şeyi de gözden kaçırmaktayız; tek bir etkileşim ve tek bir uygulama üzerine odaklandığımız takdirde, bu uygulamaları hem engelleyen, hem de bu uygulamalara olanak sağlayan yöntemleri gözden kaçırırız. Bununla birlikte, cinsel yaşamı ve onun öznel anlamlarını anlamak ve bunların, cinsiyet sağlanmış, cinsel varlıklar olarak içinde yaşadığımız toplumsal kalıplarla birbirine nasıl bağlandığı hakkında kafa yormak oldukça önemlidir.

Cinselliğin toplumsallığına (yapı, pratik, anlam, öznellik) ilişkin bu çoklu yönlere değinerek, kesin bir kuram oluşturmaktan ziyade, kuramlaştırma ile ilgilenmekteyiz. Bununla birlikte, bazı belirgin amaçlara da sahibiz. Öncelikle, etkileşimci sosyolojinin ortadan kaybolmuş görüşlerini geri kazanmayı ve geliştirmeyi, ve bu görüşlerin, feminist ve sosyolojik analiz açısından sürmekte olan anlamlılığını kanıtlamayı ummaktayız. İkinci olarak, toplumsal cinsiyetin, cinsel yaşamın güncel örneklerini kavramak açısından devam eden önemini öne sürmekteyiz. Sonuç olarak ise biyolojik belirlemeciliğin, özellikle de evrimsel psikolojinin giderek büyüyen toplumsal etkisinin ve sosyologların, cinselliği etkin bir biçimde sorgulama konusundaki başarısızlıklarının bir hayli farkındayız (bkz. Jackson ve Rees 2008). Cinselliğe yönelik sosyolojik açıklamaların, gündelik deneyimi anlamlandırmadıkları sürece, kamusal imgelem üzerinde bir etkileri olamayacağını savunmaktayız.

Kitabın içeriğini bu ilgi alanları yönlendirmektedir. Birinci Bölümden Dördüncüye kadar, cinsellik üzerine yapılan büyük tartışma alanları ele alınmaktadır. İlk iki bölüm, modernliğe ve heteroseksüelliğin merkezinde yer alan sorunlara değinmeden önce, sosyolojik ve feminist düşüncenin gelişimini göstermektedir. Sonrasında ise cinselliğin kuramlaştırılmasının geliştirilmesinde ve cinselliğin güncel biçimlerinin kavranmasında, özellikle önemli olduğunu düşündüğümüz konuları ele almaktayız: çocukluk ve yetişkinlik dönemleri arasındaki, cinsel yaşamın düzenlenişini de kapsayan sınırlar (Beşinci Bölüm), düşünümsel benliğin modern cinsel yaşam içerisindeki yeri (Altıncı Bölüm) ve son olarak da, cisimleşmiş bir uygulama olarak cinsellik (Yedinci Bölüm). Altıncı ve Yedinci bölümlerde, şu anki toplumsal ve feminist kuram içerisinde yer alan baskın düşünce geleneklerini sorgulamayı amaçlamaktayız; sosyolojideki pragmatist

ve etkileşimci geleneğin faydası hakkında en güçlü iddiamızı savunduğumuz yer de burasıdır. Sekizinci Bölüm'de, cinselliği kuramlaştırmanın geleceği açısından önemli olduğu için, cinselliğin sıradan ve gündelik yönlerine odaklanmanın önemini öne sürerek kitabı sonuçlandırmaktayız.

Cinselliğin tüm yönlerini ele almaya kalkışmadık ve ele aldığımız esas konuların çeşitliliğini de sınırlandırdık. Kimileri, cinselliğin muhalif ya da yıkıcı biçimlerine daha çok değinen bir cinselliği kuramlaştırma girişiminin beklentisi içinde olabilir. Kimileriyse, ticari seks, cinsel şiddet ya da cinsel istismar gibi, feminist ilgi alanlarının merkezinde yer alan konulara daha fazla önem verilmesini bekleyebilir. Bu konular da yok değildir: tüm bu konuları, daha kapsamlı tartışmalar bağlamında ele aldık, fakat bunları, kitabı düzenleyen ilkeler haline getirmedik. Bu kitap boyunca amacımız, çağdaş Batılı toplumlardaki gündelik cinsel yaşamları etki altına alan cinselliğin, toplumsal biçimlenimine ilişkin yönlerini vurgulamaktır.

Birinci Bölüm

Cinselliği Kavramsallaştırmak: Kinsey'den Queer'e ve Ötesine

Cinselliğin belirgin bir biçimde sosyolojik olarak kuramlaştırılmasının, 1960'lı yılların sonlarına dayanan, nispeten kısa bir geçmişi vardır. Bu, sosyologların o tarihten önce cinsellik hakkında söyleyecekleri hiçbir şeylerinin olmaması anlamına gelmemektedir: cinsel ilişkilerin toplumsal düzenlenmesine yönelik bir parça ilgi ve cinsel davranışlarla ilgili birkaç ampirik çalışma olmuştur. Fakat cinsellik başlı başına nadiren sorgulanmıştır; gerçekten de, cinsellik verili bir şey olarak, toplumsal kurumlar ve alışkanlıklar tarafından düzenlenen bir şey olarak ele alınmıştır, fakat cinselliğin kendisi toplumsal-öncesi bir olgudur. Cinsellik üzerine geçerli olan kültürel geleneklere meydan okuyan radikal tutumlar, doğal olduğu varsayılan cinselliğimizi, toplumsal olarak empoze edilen baskılardan ayırmaya yönelik bir meydan okuma tavrı sergilemiştir. Birçok radikal cinsiyet [aktivisti], argü-

manlarını, var olan tutarlı bir fikirler bütünü zemininde temellendirmiştir: psikanalitik teori. Psikanaliz, yalnızca akademik çevreler dahilinde bulunmakla kalmamış, aynı zamanda, ortak duyu üzerinde de etkili olmuştur. Baskı, cinsel dürtüler ve libido gibi kavramlar, , gündelik dil içine sokulmuştur ve toplumsal kurallar tarafından kısıtlanmış olsalar da cinselliğin doğal bir güç olduğu varsayımını desteklemeye devam etmiştir. Bu nedenle, sosyolojik kuramlaştırma psikanalizin etkisiyle yüzleşmek zorundadır.

Cinselliğin, doğal ya da psikolojik bir olgudan ziyade, toplumsal bir fenomen olarak yeniden düşünülmesi, 1960'lı yıllarda, kökü fenomenolojik ve etkileşimci sosyolojiye dayanan yorumlayıcı toplumsal perspektiflerden ortaya çıkmıştır. Buradaki odak noktalarından biri, bir bilginler neslinin sapma davranışı ve uyumlu davranışlar arasındaki sınırların düzenleniş yöntemlerini sorgulamaya başladığı sapma sosyolojisiydi. Cinselliğin aykırı biçimleri, bir kez toplumsal tanımlamanın konusu olarak anlaşıldığında, buradan kalkarak cinselliğin kendisinin de toplumsal olarak yapılandırıldığını düşünmek çok kısa bir adım gerektirdi. John Gagnon ve William Simon'ın ([1973] 1974) cinselliğin toplumsal inşasına yönelik tam anlamıyla geliştirilmiş ilk kuramı, bu etkileşimci yönelimi paylaşmış, fakat sapkın ya da yıkıcı cinsellikten ziyade tipik gündelik cinsellikle ilgilenmiştir.

Bu yeni fikirlerin, Batı'da doğmakta olan feminist ve gey hareketlerle birleşmesi, cinselliğe ilişkin sosyal kuramların siyaseten önem kazandığı bir ortam yaratmıştır. Cinselliğin toplumsal yapılı olduğu fikri, kadınların ikincil konuma itilmesini meşrulaştıran ve eşcinselliği hastalık ya da sapkınlık olarak tanımlayan ideolojinin çoğunu etkisiz hale getirmiştir. Cinsellik sosyolojisini 1970'li yıllarda geliştirmeye başlayan –bizim de dahil olduğumuz– genç bilim insanlarının çoğu, bu toplumsal

hareketlerin safına geçmiştir. Cinselliğe yönelik yaklaşımların radikalleşmesi, yeni kuramların gelişebildiği ve bu gelişmeyi izleyen on yıllarda, rekabet halindeki birkaç perspektifin ortaya çıktığı bir ortam yaratmıştır. Bunların arasında en önemli olanlar, psikanalitik teorinin yeni biçimleri ve Foucault'nun cinsellik tarihine soykütüksel açıdan yaklaşımıdır. Bunların her ikisi de, 1990'lı yıllarla birlikte yeni bir toplumsal inşacılık biçiminde ifade bulan postyapısalcılığın ve postmodernizmin yükselişiyle birlikte anılmaktadır: queer teorisi.

Bu giriş bölümünde bu gelişmeleri ayrıntılarıyla açıklayacağız ve kitap boyunca genişletilecek olan argümanlarla ilgili bilgi veren perspektifleri ana hatlarıyla belirteceğiz. Cinsellik üzerine bazı eski ön-kuramsal çalışmalardan başlayarak, Freudyen geleneğe geçiş yapacağız ve ardından Foucault'nun ve queer teorisinin katkılarını değerlendirmeden önce, daha önceki toplumsal inşacılar tarafından sorgulanmış olan yöntemleri açıklığa kavuşturacağız. Bu tartışmalar boyunca kendi konumumuzu da belirlemeye başlayacağız.

Cinsel Davranışı Kataloglamak

Dönemin tıbbi ve yeni geliştirilen psikolojik paradigmaları dahilinde yer alan seksoloji, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dayanırken, burada yakından ilgilendiğimiz tartışmaların kökeni, araştırmacıların cinsel pratiklerin toplumsal dağılımını ve çeşitliliğini saptamaya başladıkları yirminci yüzyılın ortalarına dayanmaktadır.[1] Bu yeni başlangıca işaret eden çalışmaların

[1] Yirminci yüzyılın ortalarındaki cinsellikle ilgili düşünce, daha önceki dönemlerin sosyolojisinden ve seksolojisinden elbette etkilenmiştir, fakat bu çalışma, bu kitabın kapsamı dışında kalmaktadır. Morrow (2008), daha önceki sosyologların çalışmalarını göz ardı ederek ve cinselliğe olan ilginin sözde daha "liberal" zamanların bir ürünü olan yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıktığına dair bir tarih belirleyerek, sosyologların kendi "baskıcı varsayımlarını" (Foucault [1978] 1981) sürdürmelerinden dolayı suçlu olduklarını öne sürer. Biz,

dönüm noktası, Alfred Kinsey'nin ve çalışma arkadaşlarının çalışmalarıdır: *Erkeklerde Cinsel Yaşam* (1948) ve *Kadınlarda Cinsel Yaşam* (1953). Kinsey'nin arka planında, sosyal bilimlerden ziyade biyoloji vardır, fakat 12,000 kadın ve erkekle yapılan görüşmelere dayanan bu çalışmalar –orijinal çalışmalarda, yalnızca beyaz erkeklerden (yaklaşık 5300) ve kadınlardan (5940) elde edilen veriler analiz edildiği halde– birçok yönden sosyolojik nitelikli çalışmalardır (Kinsey ve ark. 1948: 7; 1953: 31). Kinsey'nin çalışmaları, cinsel pratiklere yönelik çeşitliliğin üzerinde durması ve insan cinselliğinde anormal olarak görülen birçok şeyin, aslında oldukça yaygın olduğunu, dolayısıyla bilimsel tabirlerle, mantık çerçevesinde sapkın olarak görülemeyeceğini tartışması bakımından, birçok çağdaşının çalışmalarından çoğu yönden daha radikaldir. Belki de bunun en iyi bilinen örneği, heteroseksüelliğin ve homoseksüelliğin karşıt bir ikili olmaktan ziyade, bir süreklilik üzerinde konumlandığını öne süren "Kinsey Ölçeğidir".[2] Bu anlayış "erkeklerin en az %37'sinin, ergenliklerinin başlangıcından itibaren orgazmla sonuçlanan 'homoseksüel' bir deneyim yaşamış olduğunu" belirten bulgulardan kaynaklanmıştır (Kinsey ve ark. 1948: 623). Kinsey'nin ekibi, homoseksüellerin ayrı bir tanımlanabilir kategori oluşturduğuna ilişkin varsayımı sorgulasa da, erkek cinselliği üzerine yazılan kitap birçok yönden cinselliğin doğal olduğu kavramına bağlı kalmaktadır. John Gagnon'un da belirttiği gibi, bu önyargı,

---

tam aksine, Morrow'un kendi davasını abarttığını düşünüyoruz. Biz, bu eski çalışmanın varlığını yadsımazdık, fakat 1960'lı yıllardan sonra cinsellik üzerine yapılan çalışmalarda yenilikçi olanın, devam eden özcülük eleştirisi olduğunu savunurduk. Burada araştırmayı amaçladığımız da, bu gelişimin kökenleridir. Daha eski zamanlardaki seksolojiyle ilgilenenler, Jeffreys (1987) ile Bland ve Doan (1998) tarafından düzenlenen tarihi doküman koleksiyonuna başvurmalıdır. Morrow (2008), "fikir babaları" da dahil olmak üzere, daha önceki sosyologların cinsellik hakkında neler söylediğini dikkate almaktadır. Yirminci yüzyılın ortalarına ilişkin daha kapsamlı bir çalışma ise, Stanley'de (1995) mevcuttur.

[2] Kinsey ve ark. (1948), "salt heteroseksüel" anlamındaki 0'dan, "salt homoseksüel" anlamındaki 6'ya kadar olan, yedi basamaklı bir ölçek oluşturmuştur (1948: 638ff.)

Kinsey'nin "kabul görmemiş cinsel davranış kalıplarını, biyolojik kökenlere, doğanın gücüne ve bilgeliğine başvurarak gerekçelendirmeye" yönelik ideolojik tasarısına uymaktadır (Gagnon, 2004: 92). Ancak Kinsey'nin ekibinin sınıf, yaş, din ve medeni durumun etkisine bağlı olarak topladığı "bulgular" sosyolojik olduğundan, ortada biyolojik bir kanıt yoktur.

Kadınlarla ilgili kitabın yazıldığı zamanlarda, Kinsey'nin "bilimsel ve ahlaki doğruluğu" daha da yumuşamıştır (Gagnon 2004: 92). Kinsey, kadın ve erkek cinselliği arasındaki "doğal" farklılıklar üzerine daha önce öne sürdüğü iddialardan vazgeçerek, toplumsal unsurlara daha fazla dayanmıştır.

> Dişinin ... yavaş tepkilerine ilişkin asırlık inanışları sürekli yeniden ürettik ... erkekler ve kadınlar arasındaki orgazmın doğasında temel farklılıklar olduğu düşüncesi, dişilerin cinsel davranışlarının daha büyük duygusal içeriği ve yine, bilimsel olarak toplanan verilere dayanmayan diğer alanlar –ve artık yanlış olduğu görülen her şey ... Artık öyle görünüyor ki, evlilik rehberlerinde tavsiye edilen, hem eski, hem de modern birçok teknik, kadınların ve erkeklerin doğasında var olduğunu düşündüğümüz bazı farklılıkların sebebi olmuştur.
>
> (Kinsey ve ark. 1953, Gagnon'dan alıntı 2004: 93)

Bu nedenle, Kinsey'nin bu ikinci kitaba olan yaklaşımı, "cinsel davranışa ve cinsel uzlaşıma, her yöne çekilebilir olarak ve kültürün, tarihin ve koşulların ürünü olarak yaklaşan bir esas yapının içine yerleşmiş" olarak yorumlanabilir (Stanley 1995: 37). Kinsey, yine de, cinselliğin özünde doğal olduğu, memeli mirasımızın bir parçası olduğu kanısına bağlı kalsa da, kendi çağdaşlarından birçoğunun aksine, toplumsal inşacı bir perspektife daha yakın olmuştur –1950'li ve 1960'lı yıllarda, cinsellik üzerine yapılan birçok çalışma, cinselliği kalıtsal bir insan yatkınlığı olarak gören biyoloji temelli ve/veya psikoloji temelli bir yaklaşımı kabul etmekteydi. Bu, Kitlesel Araştırma **"Little**

Kinsey"'nin yanı sıra (bkz. Stanley 1995), 1970'ten önce cinsellik üzerine yapılan ampirik İngiliz çalışmalarının çoğu için de geçerliydi (örneğin bkz. Chesser 1949, 1965; Slater ve Woodside 1951; Gorer 1971; Schofield 1965, 1973). Bu çalışma, ya görünür bir biçimde kuramsal temeli olmayan, ya da psikanalize dayanan bir çalışmaydı. Liz Stanley (1995), bu çalışmanın temelini oluşturan birkaç yaygın varsayımı şöyle tanımlamaktadır:

> Seksin tanımı, bütünüyle sorunsuz olarak ele alınmıştır ve vajinal penetrasyonla denk tutulmuştur; Schofield'ınki gibi (1965, 1973) cinsel pratiklerdeki mevcut çeşitliliği kayda geçiren bu çalışmalar bile, cinsel ilişki dışında her şeyi "sevişme" olarak gruplandırmıştır, ki bu da "seks"ten ayrıştırılmıştır.
>
> "Seks", sorunsuz bir biçimde heteroseksüel olarak tanımlanmıştır, hatta tutkunun ve uygulamanın diğer biçimlerine ait bulgular keşfedildiği halde, göz ardı edilmiştir.
>
> Seks, bütünüyle doğal olarak kabul edilmiştir ve –erkekler baz alınarak- erkekler ile kadınlar, cinsel arzuları ve kapasiteleri bakımından "doğaları gereği" farklı olarak kabul edilmiştir.
>
> Bir dürtü giderme modeli, seksin mutlaka bir çıkış yolu bulması gereken doğal bir ihtiyaç ya da dürtü olduğunu varsaymıştır.

Stanley'nin (1995) de dikkat çektiği gibi, bu varsayımlar, psikanalitik bir çerçeveyle açık bir biçimde ilişkilendirilmese de, cinselliğin örtük bir biçimde kuramlaştırılmasını ifade eder. Bazı durumlarda, bulgular bu durumu zayıflatsa da, bu varsayımlarda ısrar edilmiştir. Buna örnek olarak, 1949 Kitlesel Araştırma Çalışması'na ilişkin rapor gösterilebilir, çünkü bu çalışma, ni-

teliksel veriden yararlanmaktadır ve aslına bakılırsa, insanların örtbas edilmiş cinsel yaşamlarındaki büyük karmaşıklıkları ve çeşitlilikleri ortaya çıkarmadığı halde bunlar açıklanmadan bırakılmıştır. Bu nedenle, kadınların, şehvetten ve şefkatten yoksun sınırlı genital cinsel aktiviteye bağlı hoşnutsuzluğu olarak ifade edilen hetero-sekse ilişkin doyumsuzluğu, "cinsel ilişki olarak seks" tanımını gündeme getirmiş olabilir, fakat aslında cinselliğin toplumsal düzenlenişinin değil, "cinsel muhafazakârlığın" bir neticesi olarak gösterilmiştir (Stanley 1995).

Cinsellikteki bu biyoloji temelli, dürtü giderme modeli, ayrıca cinselliğin daha kuramsal açıklamaları hakkında daha net bilgiler vermiştir. Kingsley Davis'in, daha önceki yıllarda yayımlanan işlevselci fuhuş tanımı buna bir örnektir. Davis (1937), fuhuşa yönelik talebin, açık bir şekilde erkekleri kasteden "yalın bir biyolojik iştahın sonucu" olduğunu varsayar. Şöyle devam eder: "Diğer bütün haz kaynakları, kişinin ya da koşulun yetersizliğine bağlı olarak tükendiğinde, rahatlama sağlamak üzere fuhuşa güvenilebilir" (Davis 1937: 753). Ayrıca, fuhuşun, evlilikte reddedilebilecek sapkın arzulara ilişkin hazzı da temin edebileceğini öne sürer. Cinsel haz arayışında olan kadınların da var olabileceğini kabul etse de, son tahlilde bu, fuhuşun işlevsel gerekliliğini tanımlayan, erkeklerin doğasına yönelik olarak ele alınan cinsel ihtiyaçlarıdır:

> Çok sayıda erkeğin ihtiyacını karşılamak üzere, az sayıda kadını devreye sokmak, bir ordu için ve içimizdeki bir alay dolusu tuhaf, sapık ve bedenen itici olanlar için, cinsel açıdan en elverişli çıkış noktasıdır. Öyle görünüyor ki, diğer hiçbir kurumun hakkıyla yerine getiremeyeceği bir işlevi yerine getirmektedir.
> (Davis 1937: 755)

Mary McIntosh'un da belirttiği gibi (1978), burada, kadınların da sahip olabileceği herhangi bir ihtiyacı gidermek amacıyla, hiçbir kurumsal düzenlemeye gerek görülmemiştir.

Sosyal bilimcilerin çoğu, 1960'lı yıllara dek, cinselliğin insan doğasının bir parçası olduğu varsayımını sorgulamakta başarısız olsa da, antropologlar bir süre için de olsa, çeşitli kültürel ortamlarda yer alan engin çeşitlilikteki cinsel inanışlarla, cinsel tutumlarla ve cinsel uygulamalarla ilgili çok sayıda bulguyu bir araya getirmiştir. Bu bulgular, aralarında insan cinselliğinin nasıl algılandığının, farklı kültürlerde neyin erotik sayıldığının ve cinsel birleşmenin nasıl başlayıp, nasıl uygulandığının da yer aldığı çeşitliliği kataloglayan Ford ve Beach (1952) tarafından bir araya getirilmiştir. Bununla birlikte, erkeklerin karşı cinsi bir av olarak gördükleri toplumlardan, cinsel açıdan çekingen oldukları toplumlara; kadınların seks karşılaşmalarının etkin öncüleri ve katılımcıları oldukları ve düzenli olarak orgazma ulaştıkları toplumlardan, cinsel açıdan teslimiyetçi davrandıkları ve orgazmı henüz tecrübe etmedikleri toplumlara kadar, cinsel davranışın toplumsal cinsiyetçi kalıplarındaki büyük farklılıklara dikkat çekmişlerdir. Böylece, Ford ve Beach'in (1952) antropolojik literatür sentezi, kadınların cinsel doyumunu, cinsel ve toplumsal bağımsızlıklarıyla ilişkilendirmiştir. Ayrıca, bu farklılıkların doğanın değil, kültürün neticesi olduğunu, insan cinselliğinin doğuştan gelen değil, öğrenilen bir davranış olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu nedenle antropoloji, daha sonra gelecek olan toplumsal inşacıların, hem biyolojik açıklamalara, hem de psikanalizin evrenselleştirici iddialarına karşı çıkmalarına olanak tanıyan, ampirik bir kaynak sunmuştur.

Psikanaliz

1960'lı yıllara değin, cinsellik üzerine yapılan araştırmaların çoğu, dolaylı ya da doğrudan bir biçimde, psikanaliz aracılığıyla aydınlatılmıştır. Birbiriyle rekabet halinde olan düşünce

okullarından birkaçı psikanaliz kapsamında geliştirildiği halde, Freud 1970'li yıllara kadar baskın bir biçimde edebi açıdan yorumlanmıştır –bu yorum, daha sonraları Lacan (1977) ve diğerleri tarafından doğruluğu tartışılacak olan bir yorumdur. Günümüzde Freud'un post-Lacancı versiyonları, Freud'un orijinal eserlerinden daha yaygın bir biçimde bilindiği için, Freud'un cinsiyet ve cinsellik üzerine ana fikirlerini, kendisine ait en etkili çalışmalarının bazılarında da (Freud 1905, 1925, 1931, 1933) ifade edildiği gibi kısaca özetlemek değerlidir. Bu yazılardan elde edilen izlenim, biyolojik olan ve kültürel olan arasında bir gerilimin olduğudur[3]: bir yanda doğuştan gelen cinsel dürtüler ve cinsiyetler arasındaki anatomik farklılıklar üzerine öncül bir anlatı vardır; diğer yanda ise, cinsel gelişim, belirli bir sosyal bağlamda, ailenin içinde konumlanmıştır. Freud'un, baskı ve engelle(n)me gibi terimleri bu şekilde kullanışı da muğlaktır; zaman zaman bireye dışarıdan uygulanan güçler anlamına gelirken, zaman zaman da psişemiz içinde gömülü olanları simgelemektedir. Örneğin Freud, engelle(n)meleri "cinsel gelişme ... akıntısını sınırlayan ... barajlar" olarak kavramlaştırmakta ve şöyle devam etmektedir:

> Uygar toplumda çocukların gözlemlenmesinden, bu barajların inşasının eğitimin bir sonucu olduğu izlenimi elde edilebilir ve elbette eğitimin bununla oldukça ilgisi vardır. Fakat gerçekte bu gelişim, kalıtım tarafından organik bir biçimde belirlenmiş ve sabitlenmiştir. ... Eğitim, halihazırda organik olarak belirlenmiş olan çizgileri takip etmektedir ve ... bir şekilde bu çizgileri daha açık ve derin bir biçimde etkilemektedir.
>
> (Freud 1905: 117-118)

Aynı zamanda Freud, cinsel içgüdüyü, dürtüyü ya da libidoyu, üremeye yönelik doğuştan gelen genital heteroseksüellik

[3] Bu, Freud'un çalışmasının nasıl yorumlanması gerektiğine dair anlaşmazlıkların kaynaklarından biridir.

olarak değil, çok-biçimli zevkler olarak tahayyül etmiştir –ve bu, günümüzde sıklıkla, potansiyel bir radikal bakış açısı olarak görülmektedir. Freud'un çalışmalarındaki değişmez tema, toplumsal-öncesi cinsellik ile uygar toplumun gereklilikleri arasındaki gerilimdir: dürtülerimiz, uygar toplumun var olması için sınırlandırılmalı ve yönlendirilmelidir, fakat bu, mutsuzluk ve nevroz şeklinde ödenen bedelleri de beraberinde getirir (özellikle bkz. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, 1930). Uygar toplum için nelerin gerekli olduğuna yönelik bu kavrayış, Freud'un, bir çocuğun kendisini toplumun uyumlu işleyen bir yetişkin haline dönüştürebilmesi için, neler olması gerektiğiyle ilgili açıklamalarının temelini oluşturmaktadır.

Freud, cinsiyetimizi sınıflandırarak ve psişik işlevimizi etkin bir biçimde belirleyerek, yetişkin cinselliğimizin biçimlerini koşullandıran çeşitli aşamalar üzerinden, libido değişimlerinin izini sürer. Tüm bunlar, psikanalizde çok derin duygusal ve erotik anlamlarla kuşatılmış olan aile ilişkileri bağlamında gerçekleşmektedir. Freud'a göre "cinsel dürtüler", bebeklik döneminde çokbiçimlidir ve dayatılan bir düzene henüz sahip değildirler: bebek biseksüeldir, ya da daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, hiçbir cinsiyeti yoktur [cinsiyetsizdir]. Bebeğin hazları, anne bakımı aracılığıyla oral, anal ve genital organlar etrafında gittikçe düzenli hale gelmeye başlar. Bu aşamaların en sonuncusu, çocuğu, kadın ve erkek gelişimine ait yolların ayrıldığı nokta olan, iğdiş edilme kompleksine hazırlar.

Bu zamana kadar her iki cinsiyete de sahip olan çocuk, öncelikli olarak anneye yönelir: Anne, onların ilk (cinsel) objesidir. Kızlarda (annede de olduğu gibi) penisin "eksik" olması gibi cinsel anatomik farklılıkların keşfi, her iki "cinsiyet" için de travmatiktir. Bu durum, her iki cinsiyetin de anneyle olan

ilişkisini çok farklı sonuçlar doğurarak bozar; erkek çocukları, kızlardaki eksik organı iğdişlik olarak görür ve (baba tarafından verilen) bu cezanın, anneye duydukları arzunun bir sonucu olarak kendi başlarına da gelmesinden korkar. Parveen Adams'ın da çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, "üreme organlarının üzerinde Demokles'in kılıcının sallandığı erkek çocuk, aceleyle karar vermelidir" (Adams 1989: 248).

Çocuk pes eder, annesine karşı duyduğu arzuyu baskılar ve kendisini bir zamanlarki hadım edicisiyle, yani babasıyla özdeşleştirir, fakat bunu yaparken, kadınları ilk nesne seçimi olarak aklında tutar. Oedipus kompleksine ilişkin bu çözüm, kızlarda mevcut değildir. Penis gören küçük kız çocuğu, kendisinde de bir tane olmasını ister, kendi çelimsiz klitorisini yetersiz görür, bu "eksiklik" için annesini suçlar ve nesne seçimi olarak babasına yönlenir. Bu penis kıskançlığı, kız çocuğunun hayatına damgasını vurur (örneğin, kadınsı kibrin kaynağı olarak da görülmektedir) ve bu kıskanma, yalnızca bir çocuğa sahip olmakla, özellikle de özlemini çektiği penise sahip olan bir erkek çocuğuyla yer değiştirebilir (Freud 1925, 1931, 1933). Çünkü, babasına karşı duyduğu Oedipal arzulardan vazgeçmeye hiçbir zaman zorlanmayan bir kadın, erkeklerin Oedipal kompleksin bir sonucu olarak geliştirdikleri güçlü süper-egodan yoksundur, dolayısıyla, erkeklerin sahip olduğu adalet anlayışı kadında yoktur. Genital travma, hem erkek, hem de kız çocuklarını, cinsel arzuların çok derinlere itildiği bir dönem olan, bir örtük döneme sürükler. Kız çocukları, ergenlik dönemlerinde, onları klitoral-vajinal aktarıma ve kadınsı cinselliğin lehine, aktif eril cinsellikten vazgeçmeye yönlendiren, "yeni bir baskılama dalgası" (Freud 1905: 220; ayrıca bkz. Freud 1931, 1933) tecrübe ederken, erkekler, onları aktif heteroseksüel genital bir cinselliğe doğru yönlendirecek olan "libido artışını" deneyimlerler.

Freud'un bu anlatımı, daha sonraki Lacancı yoruma alışkın olanlar için aşırı derecede basit ve kaba görünebilir, fakat bu anlatım, Freud'un bilfiil yazdıklarına dayanmaktadır. Bu aynı zamanda, o zamana kadar psikanalistler arasındaki tedavülde çok sayıda değişiklik ve düzeltme yapılmasına rağmen, Freud'un 1970'li yıllara kadar nasıl okunduğunu da göstermektedir. Buna ek olarak, Freud'a, Reich (1951) ve Marcuse (1956, 1964) gibi "radikal" yazarlar tarafından yepyeni bir kıvrım da verilmiştir. Freud, bastırmayı uygar toplum için bir önkoşul olarak görürken, "radikal cinsiyet aktivistleri", bu durumu, bizleri çalışma ahlakına zincirleyen kapitalizmin bir sonucu olarak görmüşlerdir. İnsan cinselliğini baskıdan uzak tutmak, bu nedenle kapitalist sömürüye karşı verilen siyasi mücadelenin bir parçası olarak görülmüştür. Bu bakış açısı, yine de bir itki azaltma modeline dayanmaktadır ve Freudyen çerçeveye karşı gerçek bir itiraz sunmakta başarısız olmuştur. Freud, ikinci dalga feminizminin ilerlemesiyle birlikte, çok daha eleştirel bir incelemeye tabi tutulmuştur. Feministler, erkeklerin penise aşırı değer biçmedeki bariz önyargılarına, kadın cinselliğine karşı erkek-tanımlı bakış açısına ve libidonun bizzat eril bir güç olarak kavramsallaştırılmasına karşı çıkmışlardır (örneğin bkz. Millet 1971; Jackson 1978a). Ancak, bu eleştirilerin yanı sıra, Freud'un feminist açıdan yeniden değerlendirilmesi de başlangıç aşamasındaydı (bkz. Mitchell 1975). Bu alternatif Freud okumalarına, bu bölümde ve bir sonrakinde kısaca geri döneceğiz, fakat şimdilik, 1960'lı yıllarda psikanalize karşı geliştirilen ve bizim bakış açımıza göre, cinselliğin kuramlaştırılmasında çok daha tatmin edici bir temel oluşturan, sosyolojik bir alternatifi vurgulamak istiyoruz.

Toplumsal İnşacılığın Ortaya Çıkışı

Daha sonraları, toplumsal inşacılık başlığı altında bir araya getirilen sosyolojik perspektifler, iki farklı kuramsal kaynaktan türemektedir: Kuzey Amerika'ya özgü pragmatist felsefe geleneği ve onun sosyolojik olarak inceliniş hali olan simgesel etkileşimcilik (Mead 1934; Blumer 1969) ile Alfred Schutz'un (1972) çalışmasıyla bağlantılı olan, Avrupa toplumsal fenomenoloji geleneği. Bu gelenekler, toplumsal inşa terimini net bir biçimde ilk defa kullananlardan biri olan, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (1966) adlı çalışmada Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından mükemmel bir biçimde bir araya getirilmiştir. Bilhassa Berger ve Luckmann (1966: 67), insan davranışının ve kültürünün plastikliğini [şekil alabilirliğini] kanıtlamak, "insanoğlunun **[*sic*]** kendi doğasını inşa ettiğini" öne sürmek için cinsellikten yararlanır. Farklı kültürlerdeki çeşitli cinsel davranış örneklerine ilişkin antropolojik delillerden yararlanarak, "bu biçimlenimlerin ampirik göreliliğinin, engin çeşitliliğinin ve gösterişli yenilikçiliğinin, biyolojik olarak sabitleştirilmiş insan doğası yerine, insanın [*sic*] kendi sosyo-kültürel oluşumunun bir neticesi olduğunun göstergesi" (Berger ve Luckmann 1966: 67) olduğunu tartışmaktadırlar.

Etkileşimcilik ve fenomenoloji, sapma davranışının belirli edimlerinin ya da edimcilerinin niteliğinden çok, toplumsal tanımın bir konusu olarak görüldüğü 1960'lı yıllarda ortaya çıkan "yeni sapkınlık teorileri" için kuramsal temeller hazırlamıştır. Sapkın hale gelmek ve sapkın olmak, etkileşimli bir süreç ve damgalamanın bir sonucu olarak düşünülmüştür (Becker 1963; Matza 1969). Buradan cinsellik üzerine kısmen türetilen çalışmalardan biri, Mary McIntosh'un (1968) "homoseksüel rolü" analizidir.[4] McIntosh, "bir koşul olarak homoseksüellik kavramı"nın

[4] Yine de, Mary McIntosh daha sonraları, etiketleme teorisini bu makalede yalnızca sınırlı ve "mekanik" bir biçimde kullanmış olduğunu ifade etmiştir (bkz. Weeks ve ark. 1981: 45).

(McIntosh 1968: 183) doğruluğunu sorgulamak adına ve homoseksüel davranış, çeşitli tarihsel ve kültürel bağlamlarda ortaya çıkabilmesine rağmen, modern Batı'nın, içinde yaşanabilen bir rol olan "homoseksüellik" düşüncesinin, tarihsel ve kültürel açıdan özgül olduğunu tartışmak adına, etiketleme teorisinden yararlanır. Ken Plummer (1975, 2003) gibi cinsellik sosyolojisinin gelişiminde kayda değer rolü olan diğer yazarlar da bu düşünceden, ama daha önemli ölçüde, Gagnon ve Simon'ın ([1973] 1974) öncü çalışmasından etkilenmişlerdir.

John Gagnon ve William Simon, pragmatizmin ve simgesel etkileşimciliğin yuvası olan Chicago Üniversitesi'nde eğitim görmüştür. Onların öğrenci oldukları dönemde, Chicago'nun baskın bakış açısı bu olmadığı halde Gagnon, bir röportajda, G.H. Mead, Howard Becker ve Erving Goffman gibi kişilerin cinsellik sosyolojilerinde oldukça büyük etkisi olduğunu açıklamıştır (bkz. Gagnon 2004). Gagnon, hayatın mesleki olmayan yönlerini, "insanların yeni yaşama yöntemlerini nasıl benimsediği, bu yöntemlere nasıl hükmettiği ve yaşam seçeneklerinin benliği nasıl değiştirdiği üzerine, süreçsel ve olumsal bir perspektif sunan 'kariyerler'" (bkz. Becker 1963; Goffman 1963a) olarak görmenin önemini belirtir (Gagnon 2004: 272). Gagnon ve Simon aynı zamanda, "güdülerin grameri" üzerine yaptığı çalışma sayesinde insanların cinsel davranışını çerçevelemekle ilgili yeni sorular sorabilmelerine olanak sağlayan ve simgesel eylem ile dramacı metodoloji üzerine yaptığı vurgu, etkileşimcilikten doğan fikirlerle paralellik gösteren Kenneth Burke'den (1945) de etkilenmişlerdir.[5] Gagnon ve Simon, Kinsey Enstitüsü'nde çalı-

[5] Gagnon ve Simon'ın cinsel senaryolar [kodlar] kavramına ilham veren, Goffman'ın etkisi olabileceği gibi, Kenneth Burke'ün de etkisi olabilir; kodların hem etkileşim, hem de yol gösteren öz-düşünüm olabileceğine ilişkin düşünce, Goffman'dan çok, Burke'e ve Mead'e kesinlikle daha yakındır (bkz. Burke 1945, 1950). Bir akademisyenden çok, bir halk aydını olan Burke, tam olarak simgesel etkileşimciliğin bir parçası olamamıştır, fakat 1982 yılında G. H. Mead Ödülü'nü kazanmıştır (bkz. Denzin 1992).

şırken, Kinsey'nin insan cinsel davranışının toplumsal kaynaklarını keşfetmekle ilgili bizzat başlattığı geleneği devam ettirerek, bu fikirleri cinselliğe de uygulamaya başlamışlardır. ABD'de ilk kez 1973 yılında ve bir yıl sonra da Britanya'da yayımlanan *Sexual Conduct* adlı çığır-açıcı eserde bir araya getirdikleri çok sayıda makaleyi 1960'lı yıllarda yayımlamışlardır.

Gagnon ve Simon, "mevcut araştırmaların ve çalışmaların birçoğuna hakim olan biyolojizmi, natüralizmi ve özcülüğü, radikal bir biçimde sorgulayan ilk gerçek sosyologlardandır" (Plummer 2001: 131). Toplumsalın, kalıtsal üzerindeki üstünlüğünü yalnızca öne sürmekten çok daha fazlasını yapmışlardır: baskılama kavramını sorgularken - doğuştan gelen dürtüleri negatif bir biçimde kalıplamaktan ya da değiştirmekten ziyade cinselliği üreten - pozitif bir toplumsal kavramsallaştırmaya da olanak sağlamışlardır. Buradaki argümanları, yalnızca Foucault'nun baskıcı varsayım eleştirisini öngörmekle kalmamış, aynı zamanda da tutkunun ve cinselliğin kendisinin toplumsal oluşumuna direkt olarak hitap etmiştir. Feministler olarak bizim perspektifimize göre, bunun belirgin avantajları olmuştur: kadın cinselliği, erkek cinselliğinin bastırılmış versiyonu olarak görülemez ve ne erkek cinselliği ne de heteroseksüellik insanın cinsel varlığının ölçüsü olarak ele alınabilir.

Gagnon ve Simon, kendi argümanlarını açık bir şekilde, 1960'lı yıllarda geçerli olan Freudyen seksoloji ilmine karşı ileri sürmüşlerdir. William Simon, psikanalizle daha sonra kısmen uzlaşmaya varsa da, orijinal eleştirinin bazı kilit noktalarını yinelemeyi sürdürmüştür (Simon 1996). Gagnon ve Simon (1974), psikanalize dört ana zeminde meydan okumuştur. İlk olarak, doğuştan gelen bir cinsel dürtü kavramını sorgulamışlardır; ikinci ve dolaylı olarak, cinsellik fikrini gündelik hayatın sıradan gerçek-

liklerine yerleştirmekte ısrar ederek, bunun çok yoğun ve büyük bir güç olduğu fikrini sorgulamışlardır; üçüncü olarak, bebeklik ve çocukluk dönemlerinin, insan cinselliğinin gelişimindeki psikanalitik önemine karşı tartışmışlardır; son olarak ise, psikanalitik kuramda birbirlerine karıştırılmalarından farklı olarak, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasında analitik bir ayrım yapmışlardır.

Gagnon ve Simon, insan cinsel davranışının, medeniyetlerin ilkel dürtüleri bastırmasının bir sonucu değil, toplumsal bir ürün olduğunu tartışarak, biyolojik belirlemeciliğin tüm biçimlerini sorgular. Cinselliğin, insani eğilimlerin en doğalı olduğuna ilişkin aklıselim varsayımın aksine, Gagnon ve Simon cinselliği, "insanlığın en sosyal halini" yansıtan bir durum olarak görür (Simon 1996: 154). "Cinselliğin alanı tam da, sosyo-kültürel düzeyin biyolojik düzey karşısındaki egemen pozisyonunun en bütünlüklü olduğu bu bölge olabilir" (Gagnon ve Simon 1974: 15). Psikanalistlerin "güçlü ve doğuştan gelen bir cinsel dürtüye yönelik kanıtlanmamış varsayımlarının, insan cinselliğini anlamada başlıca engel" olduğunu ileri sürerler (Gagnon ve Simon 1974: 15). Bu türden bir dürtünün var olduğuna ya da belirli cinsel davranışlarla dışavurulduğuna dair çok az delil olduğunu ileri sürerler: insan cinselliğinin ampirik değişkenliği, kalıtsal olan bazı doğal arzuların baskılanması ya da değiştirilmesiyle açıklanamaz, fakat anlamlı bir davranış olarak yorumlanmalıdır. Gagnon ve Simon'a (1974) göre, eylemler, duygular ve uzuvlar tek başlarına cinsel değildir, ancak onlara cinsel anlam aşılayan sosyo-kültürel kodların [senaryoların] uygulanmasıyla cinsel hale gelirler.

Cinsel davranış ve cinselliğin bizzat kendisi, toplumsallığın çok geniş kalıplarına gömülmüştür, bütünüyle toplumsaldır. Gagnon ve Simon'ın en önemli eleştirel içgörülerinden biri, yeni modern toplumlardaki cinselliğe verilen önem hakkında bizi de-

rinlemesine düşünmeye, yüksek yoğunluklu bir dürtü olarak cinsellik kavramını sorgulamaya, cinsel davranışın cinsel-olmayan güdüler tarafından yönlendirilebileceğinin, sıradan hayatlara ilişkin ortamlarda meydana geldiğinin ve çok daha geniş kapsamlı toplumsal ilişkiler tarafından şekillendirildiğinin farkında olmaya zorlayan, cinselliğin sıradanlığı üzerine yaptıkları vurgudur. Sekse ilişkin bu bakış açısı, birçok sağduyulu düşünceyle taban tabana zıt olması bakımından radikaldir. Seks genellikle özel, rutin sosyalliğin dışında ve ayrı, eşsiz bir biçimde heyecan verici ve dönüştürücü, bizleri dünyevi işlerden sıyırarak yükselten –ya da bunun yerine "medeniyeti" sarsan ve bizleri barbarlığa indirgeyen güçle birleşen tehlikeli bir etki olarak görülür. Gagnon ve Simon'ın "cinselliğin gücünü toplumsal bir değişim adına baskılayan ya da cinselliğe, siyasi ve kişisel bir kurtuluş kaynağı olarak başvuran geleneklere" olan muhalefetini paylaşıyoruz (Gagnon 2004: 280). Cinsellik hakkındaki bu abartılı iddialara karşı her zaman şüpheci yaklaşıyor ve sormaya devam ediyoruz: "Seksle ilgili bu kadar özel *olan* nedir?" (Jackson ve Scott 2004).

Öyleyse, cinselliğin geçmiş ve şimdiki hayatlarımızın gündelik sosyal kumaşıyla birlikte dokunmuş olarak kavramlaştırılmasında, etkileşimciliğin psikanaliz üzerinde bir üstünlüğü vardır. Bilinemeyen bilinçdışına yaptığı vurguyla psikanaliz, sıradan cinsellik hakkında çok az şey söyler ve cinsel öznelliğimizin, bebeklik travmaları tarafından geri dönüşsüz bir yolda sabitlenmiş olduğunu, dolayısıyla yetişkin cinsel arzuların, geçmişteki bir bilince erişilemezlik tarafından, bilinçsizce belirlendiğini farzeder. Gagnon ve Simon, cinselliğin hayatımızın başından sonuna kadar sürekli ve dönüşümsel olarak değişime uğradığını öne sürerek, hem hayatımızın ilk yıllları ile ilgili, hem de bilinçdışı ile ilgili bu aşırı-vurguya doğrudan itiraz etmişlerdir. Psikanalitik muhakeme, çocukluk deneyimlerini, yetişkin cinsel anlayış

filtresinden geçirerek yorumlamaya dayanır. Hiçbir şeyin tek başına cinsel olmamasından dolayı çocuklar, cinsel kodlara [senaryolara] erişmeye hak kazanana kadar, kendilerinin cinsel varlıklar olduğuna ilişkin bir algı oluşturmaya başlamazlar. Gagnon ve Simon, G. H. Mead'in *Philosophy of the Present* (1932) adlı eserini hatırlatarak, geçmişin şimdiki zamanı belirlemesi yerine, "özgeçmişlerimizi şimdiki kimliklerimizle, rollerimizle, durumlarımızla ve mevcut söz dağarcıklarımızla büyük bir uyum içine sokmak için yeniden yapılandırdığımızdan dolayı, şimdiki zamanın geçmişimizi önemli ölçüde şekillendirdiğini" öne sürer (Gagnon ve Simon 1974: 13). Dolayısıyla psişenin temeli olan bilinçdışı yerine, "zihinsel yaşamımızın toplumsal olarak şekillenmiş hali", yani intrapsişik vardır (Gagnon 2004: 276). Bu nedenle Gagnon ve Simon'ın yaklaşımı, cinselliğin kendi bünyesindeki eylemliliğine ve değişimine olanak tanır. Cinselliğin değişebilirliği, bilinçdışının öngörülemez patlamalarının bir sonucu değildir, fakat süre giden dönüşümsel bir süreç olarak tahayyül edilmektedir. Cinsel davranış, yalnızca cinsel birleşme açısından değil, aynı zamanda cinsel anlamı yaratmak ve değiştirmek açısından da, aktif bir biçimde "seks yapmayı" gerektirir.

Gagnon ve Simon'ın, cinsel benliğin oluşumunu kuramlaştırma biçiminin, feministler olarak bizim için özel bir önemi vardır. Cinselliği ve toplumsal cinsiyeti, psikanalizde olduğu gibi toplumsal cinsiyeti tanımlayan cinsel ya da duygusal tutkularla ve teşhislerle birlikte ayrılmaz bir biçimde birbiriyle ilişkili olarak görmek yerine, cinsel benliğin, bir toplumsal cinsiyet benliğinin ön oluşumunun temelinde geliştiğini öne sürerler. Cinselliği, geniş toplumsal içeriğinden soyutlamayı reddederek, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği birleştirmekten kaçınmışlardır. Böylelikle ikisinin karşılıklı ilişkisini incelerken, ikisi arasında analitik bir ayrım yapma imkanını da sunmuşlardır. Böylece

toplumsal cinsiyet ile cinselliğin karşılıklı olarak nasıl ilişkili hale geldiğini, peşin olarak karar verilecek bir şey olmak yerine, bir keşfin konusu haline gelmiştir.

Gagnon ve Simon'ın çalışmasının bu denli merkezinde yer alan "cinsel senaryolar" kavramı, ne yazık ki kolaylıkla, davranışın toplumsal olarak belirlenmiş, değişmez hatlarını öne sürüyormuş gibi yorumlanabilir. Gagnon ve Simon, bu olası sınırlamayı bizzat belirtmiştir: dramacı yaklaşım, insan cinselliğinin –cinsel *davranırız*– anlaşılması için uygun olduğu halde, "uzlaşımsal dramacı biçim", "çoğu zaman ... uygunsuzdur" (Gagnon ve Simon 1974: 23). Belirttikleri gibi, erotik dizilişlerin en basmakalıp olanları bile, katılımcılar aynı cinsel "dramanın" içinde yer alsalar dahi, benzerlik göstermeyebilen "karmaşık bir katmanlı simgesel anlamlar dizisinden türerler" (1974: 23). Bu nedenle senaryolar, süregiden yorumlama ve uzlaşma süreçlerini kapsayan akıcı doğaçlamalardır.

Gargon ve Simon, *Sexual Conduct*'ta, etkileşim içinde olan bireylere odaklanmıştır ve cinsel olma ve cinsel hale gelme süreçleri ile ilgili genellemelerde bulunurlarken, cinsel senaryoların yerleşik olduğu daha geniş kültürel bağlamlarla pek ilgilenmemişlerdir. Bu durum onları, senaryoların nereden geldiğini söylemekte başarısız olduklarına ilişkin eleştirilere açık hale getirmiştir (örneğin bkz. Walby 1990). Üstelik, tartışmanın çoğu toplumsallaşma paradigmasının dili içerisinde çerçevelenmiştir ve bu nedenle, (özellikle de toplumsal cinsiyetle olan ilişkisi bakımından) belirlenimci bir açıklama olarak, kolaylıkla yanlış yorumlanmıştır. Analitik açıdan farklı olan, fakat karşılıklı ilişki içinde olan üç kodlama boyutuna ilişkin düşünceyi, birlikte ve ayrı olarak uygulamaya koydukları sonraki çalışmalarında, bu problemlerin üstesinden gelmişlerdir: bu boyutlar, "temsili

bireyler, etkileşimli durum ve çevrenin sosyo-kültürel düzeni" (Gagnon 2004: 276) arasındaki farkları devreye sokan intrapsişik boyut, bireyler-arası boyut ve kültürel boyuttur (Simon ve Gagnon 1986; Laumann ve ark. 1994; Laumann ve Gagnon 1995; Simon 1996). Bu, cinsel kodların nasıl ortaya çıktığının, nasıl geliştiğinin, nasıl değiştiğinin ve kültürel, kişiler-arası ve öznel olarak nasıl sürdürüldüğünün çok daha incelikli bir analizine olanak tanır, bireysel eylemlilik ile çeşitliliğe iradecilik yüklenmeksizin olanak sağlar.

Kültürel senaryolar, "özneler-arası kültürün cinsellik olarak ele alındığı", cinsellik etrafında oluşturulan "kültürel hikayeler"dir (Laumann ve ark. 1994: 6) ve bu aynı zamanda, cinsel davranış için "eğitici rehberler" sağlar (Simon 1996: 40). Kültürel senaryolar, bu senaryoların medya temsilleriyle ilgili öğeler, kamusal tartışmalar ve sağduyuya dayalı bilgiler, cinsellikle ilgili müşterek, ya da en azından ekseriyetle kullanışlı, anonim bir kültürel bilgi birikimi sağlar. Kültürel senaryolar ya da kodlar, cinsel davranışı *belirlemez,* fakat cinselliğe anlam katmamızı sağlayan kaynaklardır. Üstelik geç modern toplumlarda birbirine rakip olan mevcut cinsel senaryolara dair, dolayısıyla da hangi sosyal aktörün kazançlı olacağına dair birçok kod vardır.

Kişiler arası kodlamalar, benliğin içsel yansımalı süreci olan bireysel arzularımız ve düşüncelerimiz düzeyinde gerçekleşir. Arzuların çoğunlukla bilinç dışında ortaya çıktığı psikanalitik psişenin aksine, psişeler-arası kodlama, kendimizle yaptığımız içsel konuşmalar aracılığıyla kültürel senaryolardan ve bireyler-arası deneyimden elde edilen malzemeleri, dönüşümsel olarak yorumladığımız bir süreçtir. William Simon (1996), Freud'un "cinselin cisimleştirilmesi," olduğunu, dolayısıyla da yalnızca uygarlaşmış ego ve süper-ego tarafından kontrol altında tutulan "doğa"nın

alanına ait olduğunu öne sürdüğü "id" kavramına, doğrudan bir biçimde itiraz eder. William Simon, "arzu probleminin, doğa ile medeniyet arasındaki bir çatışmadan kaynaklanmadığını, bunu yerine: modern uygarlıklarda yaşamanın getirdiği deneyimi izleyen, özerk bir alan olan intrapsişiğin ortaya çıkmasına ilişkin bir problem olduğunu" öne sürer (Simon 1996: 44). İntrapsişik kodlama, arzuları, pratikleri ve bilgileri anlamlandırdığımız bir araçtır ve kişilerarası kodlamalarla olan bağlantımız tarafından yönlendirilir. Arzuları deneyimlediğimiz, fantezileri oluşturduğumuz ve cinsel deneyimleri derinlemesine düşündüğümüz içsel, iç-ruhsal yaşantımız boyunca var olur. Bu, istikrarsızlığın ve düzensizliğin "asal kaosun" birer sonucu olmalarından çok, kökende toplumsal olmalarından ziyade, cinsel benliğin istikrarlı ve düzenli olduğunu ima ediyormuş gibi anlaşılmamalıdır: "içsel yaşamda kaos yaratan, toplumsal yaşamın düzensizliğidir" (Simon 1996: 44).

Foucault ve Toplumsal İnşacılığın Yeniden Uyumlandırılması

Gagnon ve Simon'a göre cinsellik, bir toplumsal tanımlama meselesidir, fakat cinsellik fikrinin kendisinin nasıl ortaya çıktığını incelememişlerdir; bu, Foucault'nun tasarısının merkezinde yer almıştır. Foucault, cinselliğin tarihine başlarken, cinsellik kavramı ile ilgili bir sorunsallaşmaya girişmiştir (Halperin 1995). Foucault, önceden belirlenmiş bir nesneyi değil, daha ziyade cinselliğin oluşumunun tarihsel olarak ortaya çıkışını incelemiştir. Cinsellik, bir söylem nesnesi, bedenleri ve zevkleri "seks" olarak bildiğimiz şekle gelecek biçimde düzenleyen bir aygıt **{apparatus – dispositif [Foucault]}** olarak var olmaya başlamıştır. Bu gayretin merkezinde ve başlangıç noktasında, Foucault'nun "baskıcı varsayım" eleştirisi yer almaktadır. Gagnon ve Simon gibi Foucault da, cin-

selliğin, baskıcı güçler tarafından şekillendirilmiş, önceden verilmiş bir nesne olduğu düşüncesini sorgulamıştır, fakat bunu farklı bir perspektiften yapmıştır. Söylemlerin kendi nesnelerini yarattığı (Foucault 1972) düşüncesini daha önceki detaylandırışına ve iktidarın üretken olduğuna ilişkin anlayışına sadık kalan Foucault, cinselliği, iktidarın bir *etkisi* olarak görür: "cinsellik, güce istinaden, gücün uygulandığı dışsal bir alan değildir, tam aksine, güç tasarımının bir sonucu ve aracıdır" (Foucault [1978] 1981: 152).

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildine, şimdiye dek cinselliğin geçmişi ve bugünü ile ilgili geçerli kabul edilmiş bir akılla yönlendirilmiş olan, baskıcı varsayımı tartışmaya açarak başlamıştır. Foucault dahice bir ironik tonla, cinselliğin baskılandığı ve susturulduğu Victoria devrinin tanıdık hikayesini bir araya getirir ve bu anlatıdaki ideolojik yatırımları açığa vurur: Marksistler bunu, "üretim tarzlarının törensel tarihi"ne ilave eder (Foucault 1980: 5), cinsel radikaller "yıkıcı olmak" (1980: 6) sayesinde kendileriyle gurur duyabilirler ve psikanalistler bundan para kazanırlar. "Bizimkisi, bütün bu olan bitenden sonra, resmi görevlilere hepimizi dinlemeleri için paranın ödendiği ve toplumsal cinsiyetlerle ilgili muhtelif sırların açığa vurulduğu tek uygarlıktır" (Foucault 1981: 7). O halde Foucault'nun incelemeye başladığı, bu baskı düşüncesidir:

> Ortaya koymak istediğim sorun, neden bu kadar baskı altında olduğumuz değildir. Yakın geçmişimize, bugünümüze ve kendimize karşı oldukça fazla bir tutkuyla ve yine oldukça fazla bir kırgınlıkla, neden baskı altında olduğumuzu söyleriz? ... Bizi gösterişli bir biçimde, seksin sakladığımız bir şey olduğunu göstermeye, susturduğumuz bir şey olduğunu söylemeye iten nedir? ... Kendi cinsiyetimize karşı "kabahatli" olduğumuz noktaya bizi hangi yollar getirdi? Ve hala süregelen bir güç suistimali yüzünden kendisine, sekse karşı uzun süredir "günah işlediğini" söyleyen bu denli tuhaf bir medeniyet haline nasıl geldik?
>
> (Foucault 1981: 8-9)

Foucault, kitabın geri kalanında irdelemeye devam ettiği baskıcı varsayımla ilgili üç kuşkuyu öne sürer. İlki, on yedinci yüzyılda başlayan ve Victoria devrinde doruğa ulaşan baskı varsayımının, tarihsel olarak doğrulanıp doğrulanmadığıdır. İkinci kuşku, iktidarın baskı yoluyla asli olarak işe yarayıp yaramadığıdır. Üçüncü ve son kuşku ise, baskı eleştirisinin, gücün işleyişine gerçekten engel olup olmadığı ya da tam da engel oluyormuş gibi göründüğü söylemin bir parçası olup olmadığıdır. Foucault, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar, tarihsel olarak artan baskıya tanıklık etmediğimizi, bunun yerine Karşı Reform'un Katolik günah çıkartma hücresinden, on dokuzuncu yüzyıldaki seks bilimi ve daha ötesi ile ilgili kışkırtıcı söylemlere şahit olduğumuzu öne sürer. Bu cinsel söylemlerin yayılması boyunca iktidarın işleyişi, önceden belirlenmiş bir cinselliği baskılamak bir yana, yepyeni cinsel özneler ve öznellik adına yeni fırsatlar yaratmıştır. Buradaki en önemli örnek homoseksüelliktir. Foucault'ya göre homoseksüellik, tarihin her aşamasında sabit olan bir cinsellik biçimi olmaktan ziyade, homoseksüelliğin bir "kişilik" olarak oluşturulduğu on dokuzuncu yüzyılın bir ürünüdür, ki bu da homoseksüel *olmayı* mümkün kılmıştır:

> Bu (eşcinsellik), alışılmış bir günahtan ziyade, özgül bir doğa olarak onunla eş töze sahipti ... Homoseksüellik, oğlancılık eyleminden bir tür içsel androjenliğe, ruhun hermafrodizmine dönüştüğünde, cinselliğin bir biçimi olarak ortaya çıktı. Oğlan sevici [sodomite/oğlancı], geçici bir anormallik oluşturmuştu; homoseksüel artık yeni bir tür idi.
>
> (Foucault 1981: 43)

Üçüncü kuşku, bizi baskının etkilerinden kurtarmaya çabalayan cinsel radikallerin konumuna doğrudan karşı çıkar. Ayrıca, kendimizi baskıdan kurtarma düşüncesi, örneğin Reich'in (1951) "cinselliğin yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan ve cinselliğin

dışında ya da karşısında olmayan" (Foucault 1981: 131) şeklinde ifade ettiği hakimiyetten de kurtarabilir; bu, tek kelimeyle yayılma içerisindeki taktiksel bir değişimi temsil ediyordu ve yürürlükten kaldırılması beklenemezdi. Bu baskı-karşıtı mücadele aynı zamanda, Foucault'ya göre cinselliğin tarihsel yayılımının bir ürünü ve bazı koşullarda ortaya çıkan belirli bir gerçeklik sistemi olan psikanaliz edebiyatına da dayanmaktaydı.

Seks, insan faaliyetlerinin ve niteliklerinin halihazırda var olan alanı olarak bir kavramlaştırılamaz; aksine, seks, "cinselliğin yayılımı içinde biçimlenen karmaşık bir düşüncedir" (Foucault 1980: 152). Foucault, cinselliğin sekse aşılanması yerine, cinselliğin seksi ürettiğini öne sürer; dolayısıyla, hem seks, hem de cinsellik tarihsel olarak nispeten daha yeni kökenlidir. Bu sonuca nasıl vardığından bahsetmek için Foucault'un ne dediğini görmek gerekir:

> –eril ve dişil cinsiyetlerin belirlenmesi esasına göre, kendi yasaları ve kısıtlamaları olan bir durum olduğu görülen– seks, tam aksine, cinsellik aygıtı tarafından *üretilen* bir şey olamaz mıydı? Cinsellik söyleminin ilk olarak başvurduğu, seks değildi; beden, cinsel organlar, zevkler, akrabalık ilişkileri ve kişiler arası ilişkilerdi.
>
> (Foucault 1980: 210, orijinalindeki gibi vurgulanmıştır)

Foucault'nun savunduğu bu "heterojen bütün", neticede "kendi söyleminin ve mutlak işleyişinin ana fikri olarak cinsiyet fikrini üreten cinsellik aygıtı tarafından bütünüyle kaplanmıştır" (Foucault 1980: 210). Dolayısıyla, Foucault'nun terminolojisi, erotik faaliyetler ve duyumlar olarak seks ile –toplumsal cinsiyet olarak adlandırabileceğimiz– cinsel farklılıklar olarak seks arasında bir ayrıma izin vermez. Her ikisi de, "seks" altında sınıflandırılmıştır; her ikisi de cinselliğin aygıtlarıdır. Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, Gagnon ve Simon'ın (1974) karşı çıktığı birleşmesi, psikanalizdeki gibi insan psişesini ontolojik

olarak sarması bakımından değil, söylemin ve gücün bir etkisi olarak Foucault ile birlikte yeniden ortaya çıkar.

Foucault'nun lehine, Gagnon ve Simon'ın genellikle söylemsel olarak bütünleşmiş olduğunu kabul ederken, Gagnon ve Simon'ın lehine, toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ayrımı savunmayı tercih edebilirdik. Gagnon ve Simon, toplumsal cinsiyet-cinsellik ayrımını yapmakta bazı hususlarda istekliydiler, çünkü cinsel benliği ve nasıl cinsel olmaya başladığımızı açıklama ve böylece de, cinsel varlığın biyolojik izahını yapma çabası içindeydiler. Foucault, belirli cinsel öznelliklerin, söylemsel yorumlarını önerdiği halde, ne cinsel arzuların nereden geldiğiyle ilgili sorularla, ne de bireysel cinselliğin kökenleriyle ilgili biyolojik tartışmalara itiraz etmekle ilgilenmekteydi. Bir röportajda, homoseksüelliğin kalıtsal bir yatkınlık mı, yoksa toplumsal kökenli mi olduğuyla ilgili düşüncesi sorulduğunda, "Bu soruyla ilgili kesinlikle söyleyecek hiçbir şeyim yok. 'Yorum yok.'" cevabını vermiştir (alıntıdır: Halperin 1995: 4). Dolayısıyla, genellikle bir toplumsal inşacı olarak yorumlandığı halde, Foucault'ya göre oluşturulan, bireysel cinsel öznellik değildir. O'nun katkısı bizleri, cinselliğin kendi söylemsel yapısına karşı duyarlı hale getirmiştir. Gagnon ve Simon, cinselliğin modern toplumlardaki abartılmış önemine karşı çıkarken, Foucault, cinselliği kendi varlığımızın esas "gerçeği" olarak nasıl algıladığımıza dair bir açıklama getirir.

Queer Teorisi

Foucault'nun cinsellik çalışmaları üzerindeki etkisi, 1990'lı yıllardan itibaren bu alandaki teorik gündemin büyük kısmını oluşturan queer teorisinin gelişmesiyle birlikte muhtemelen en büyük etkiye sahip olmuştur (örneğin bkz. Gamson ve Moon

2004). Queer teorisi, tekil bir perspektif değildir ve bu kurama dair kurucu metinler, kendilerini queer olarak tanıtmadıkları için tanımlanması da kolay değildir (örneğin bkz. Butler 1990a; Dollimore 1991; Fuss 1991; Sedgwick 1991). Queer teorisi, yapıbozumcu, postyapısalcı ya da postmodernist perspektifler içinde çerçevelenen muhalif cinsiyetlere bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Bazıları bu teorinin devrinin çoktan kapandığını ilan etmiştir. Queer teorisi fikrini başlatanlar arasında oldukça önemli bir isim olan Theresa de Lauretis, bunun "yayıncılık endüstrisinin kavramsal olarak amaçsız bir yaratığı" haline gelmiş olduğunu iddia etmiştir (de Lauretis 1994: 297). Yine de queer teorisi, kendi devrinin sonunun geldiğini reddetmiştir; aslına bakılırsa bazı çevrelerde, cinsellikle ilgili önemli çalışmaların tamamını kapsar hale gelmiştir ve daha genel olarak mahrem ilişkiler alanındaki tartışmalara olan etkisini de genişletmiştir (Stacey 1996, 2004; Roseneil ve Budgeon 2004). Şimdilerde tartışmaya açık bir şekilde inişte olan postmodern atasından çok daha uzun ömürlü olabileceğine dair işaretler de vardır (Matthewman ve Hoey 2006).

Queer teorisi, tüm kimlikleri istikrarsızlaştırması, "birleşik bir homoseksüel kimliği varsayımını" (Seidman 1997: 93) sorgulaması bakımından, daha önceki olumlayıcı gey ilminden ayrılır. Lezbiyen ve gey kimlikler, yalnızca olumsal ve koşullu olduklarına ilişkin anlayış üzerinden bile, politik olarak hâlâ harekete geçirilmektedir. Judith Butler (1991) bu durumu şöyle açıklamıştır:

> Kimlik kategorileri, ister baskıcı yapıların normalleştirme kategorileri gibi, ister bu mutlak baskının özgürleştirici mücadelesi için bir toparlama noktası gibi olsun, düzenleyici rejimlerin enstrümanları olma eğilimindedirler. Bu, benim lezbiyen göstergesi altında siyasi faaliyetlerde bulunmayacağım anlamına gelmez. *Fakat bu göstergenin tam olarak neyi gösterdiğinin daima belirsizleştirilmesini tercih ettiğim anlamına gelir.*
>
> (Butler 1991: 13-14, vurgu bize aittir)

Queer teorisi, kimliği özsüzleştirir (Halperin 1995) ve heteroseksüellik ile homoseksüellik –ve bazen de ikili toplumsal cinsiyet– arasındaki ikili bölünmeyi istikrarsızlaştırır. Foucault'nun da teorik olarak büyük bir etkisi olsa da, queer tartışmaları aynı zamanda Derridacı yapıbozum ve Lacancı psikanalizden yararlanır. Psikanalizin bu benimsenişi, Foucault'nun psikanalizin düzenleyici rejimine ilişkin meşhur eleştirisi açısından özellikle uygunsuz görülebilir. Bunu uzak ihtimalle de olsa mümkün kılan, Lacan'ın, simgesel olana odaklanması bakımından, hem özcülükten, hem de misojiniden **(kadın düşmanlığı –ç.n)** kurtarmaya sadık kalan ve bizi, cinsiyetçileştirilmiş kimliklerin kararsız durumlarına karşı uyaran yapısal dilbilim yolu ile Freud'u yeniden yorumlamasıdır (bkz. İkinci Bölüm). Foucault, psikanalizin bu değişken türüne karşı, *Cinselliğin Tarihi*'nin girişinde yer alan daha nezaketsiz biçimde hicvedilmiş bölüme kıyasla daha naziktir. Belirttiği gibi, son zamanlarda geliştirilen psikanalitik teori, baskı tarafından sınırlandırılmış ve önceden mevcut olan bir arzuyu kabul etmez, daha ziyade, "yasa, hem arzuyu, hem de onu temellendiren eksiği teşkil edendir" (Foucault 1981: 81)[6]; böylece iktidar, arzuya varlık kazandırmayı da içermektedir. Yine de Foucault, arzunun kurucusu olarak yasa fikrinin, yasaklamaya ve sansürle ilgilendiği ölçüde, hala, iktidarı olumsuz (negatif) ve kuralcı bir şey olarak gördüğünü ileri sürer. Ayrıca bu tespite şunu da eklemek isteriz ki, Lacancı psikanaliz en az Freud'un daha edebi olan yorumları kadar evrenselliğe inanmış ve tarih-dışı bir psikanaliz türüdür ve Foucault'nun yanında huzursuz olan varlığımıza dair hakikati ortaya çıkarmaya çalıştığı için Foucault'nun görüşleriyle uyuşmamaktadır.

Bununla birlikte, cinsellik kuramcılarının çoğu, bir yandan hem Freud'dan, hem de Foucault'dan yararlanırken, bir yan-

[6] Daha ayrıntılı açıklama için bkz. İkinci Bölüm.

dan da bu tutumun çelişkisine karşı ilgisiz görünmektedir. Yine de, başta Judith Butler olmak üzere bu kuramcılardan birkaçı, bu tutumu gerekçelendirir. Butler'ın (1990a) "heteroseksüel matris"i teşkil eden "zorunlu cinsiyet/toplumsal cinsiyet/arzu düzeni"nin yapıbozumu, O'nu hem feminizm, hem de queer açısından önemli kuramcılardan biri haline getimiştir. Butler, daha önceki çalışmasında psikanalizin, heteroseksüelliği normalleştiren ve bu sayede de tek bir cinsin muhakkak bir diğerini arzulayabileceğini öne süren tavrını eleştirmekteydi (Butler 1990b). Butler, Lacancı teorinin feminist yorumunu tartışırken, bu yorumun, özgül bir kimlik anlatısını koşullandıran dışlayıcı pratikleri soykütüksel olarak incelemek yerine, çocuğun gelişimine dair bir anlatı üreterek sahte bir tutarlılık ürettiğini ileri sürer (Butler 1990b: 332). Butler burada, Foucaultcu metodolojiyi psikanalize karşı açık ve net bir şekilde harekete geçirmektedir. Zira Butler, *Bodies that Matter*'da (1993) "psikanalitik perspektiflerde açıkça değerli olanı ekarte etmeden, psikanalitik tanım içindeki heteroseksüelleştirici normun yapısal durumunu sorgulamanın" mümkün olduğunu ileri sürerek, "Foucaultcu psikanalizin yeniden tanımlamasını" savunmuştur (Butler 1993: 22). Butler'a göre cinsel ayrımı dayatan simgesel yasa, evrensel bir sabit yapı değildir, aksine normatif heteroseksüel tekrarlanmanın bir ürünüdür. Butler'ın psikanalizi "değerli" görmesinin sebebi, "düzenleyici kesin normların, psişik ve bedensel oluşumun ayırt edilemezliği bakımından 'cinsiyetçileştirilmiş' bir özneyi nasıl biçimlendireceği" (Butler 1993: 22) ile ilgili açıklamasında psikanalizden yararlanmasıdır. Öznelliğin cinsiyetçileştirilmiş öznellikten ayrı düşünülemez hale nasıl geldiğini ve "cinsiyetçileştirilmiş maddeselliğin biçimlendirilmesinde oldukça önemli olan özdeşleşme süreçlerinin" (Butler 1993: 17) açıklanması açısından, psikanalizin gerekli olduğunu öne sürer. Bu nedenle

Butler, bilinçdışı düşüncesinin yeniden değerlendirilmesini ve baskının "üretken iktidarın bir kipi olarak işlemesini sağlayan" yöntemlerini dikkate almak için Foucault'nun baskı eleştirisinin geliştirilmesini gerekli görür (Butler 1993: 22).

Foucaultcu düşüncelerle bağdaşmadığı ortada olmasına rağmen, psikanalize, öznelliği kuramlaştıracak tek araçmış gibi başvurulmuştur –Altıncı Bölüm'de bu varsayımı daha kapsamlı şekilde tartışacağız. Psikanalize ve Foucault'ya ilişkin bu queer eşleşmenin nadir etkilerinden biri, Foucault'nun çalışmasında (Poulantzas 1978; Weeks 1981, 1989), özellikle Foucault'nun normatif kavramını yeniden sunmasıyla üzerinde durulan, üstü kapalı işlevselciliği şiddetlendirmesidir. Evrensel bir yasa olmasa bile, bunu, hepimizin özne olduğu Lacancı simgesel yasa düşüncesiyle birleştiği yerde ortaya çıkan sonuç, toplumsal sistemlerin ve normların, birey-dışı ve zorlama olduğunun varsayıldığı, fakat daha sonra içselleştirilen ve böylece "benliğin *sadece düzenleyici olmaktansa*, belirleyici de olduğu" şeklinde kabul edilen eski işlevselci sosyolojiye daha yakındır (Dawe 1970: 210, orijinalindeki gibi vurgulanmıştır). Bu, daha önceki tartışma, "üstün olan, mecbur eden ve performans göstereni aşan normların yinelenmesine dayandığı" için, salt performanstan çok daha fazlası olması bakımından Butler'ın performatiflik tartışmasında, özellikle belirgindir (Butler 1993: 234).

Normatif olana ilişkin bu kaygı, Butler'ın daha önceki muhafazakâr sosyolojiyi yansıtmaya devam ettiği çalışmasında, süregitmekte olan bir tema olarak kalır: "norm, bir statüsü varmış izlenimini verir ve bu da, norm tarafından idare edilen eylemlerin bağımsızlığını etkiler" (Butler 2004: 42). Daha genel olarak, heteronormatiflik terimi, queer teorisinin etkisi altında (bkz. Gamson ve Moon 2004) ortak bir değer haline gelmiştir

ve kendi kapsamının sınırlarına aldırmadan (Jackson 2006a), yaygın ve gelişigüzel bir biçimde kullanılmıştır. Queer teori içerisinde, toplumsal teorideki normun inişli-çıkışlı tarihine ya da uzun zamandır maruz kalınan "normatif paradigma" eleştirilerine dair kritik öneme sahip hiçbir bilincin farkına varamayız (Dawe 1970; T. Wilson 1971). Normun queer kullanımı, sosyolojik değişkesinde de olduğu gibi, eylemliliğin kuramlaştırılmasını zor duruma sokar. Eylemlilik, daha postyapısalcı teorilerde olduğu gibi, ya bilinçdışının öngörülemez patlamalarıyla, ya da açıklanamayan bir iradeciliğe başvurmayla açıklanır (bkz. McNay 2000, 2003).

Queer teori, kendi perspektifimize daha uygun olan diğer köklü sosyolojik düşünceleri yeniden değerlendirir. Butler'ın performans ve performatiflik ile ilgili onaylanmamış öncel düşünceleri arasında, Kessler ve McKenna'ya (1978) ve Delphy'ye (1984) ait önceki radikal anti-özcü cinsiyet kuramlaştırmalarının yanı sıra, Goffman (1969) ve Garfinkel (1967) de yer alır. Dahası, öznelliğin ve kimliğin akışkanlığı, olumsallığı ve çeşitliliği ile queer'in ilişkisi, her zamanki süreç içinde olduğu gibi, benliğin etkileşimci düşünceleriyle birlikte kavranır. Queer'de aynı zamanda, sapkınlığa ilişkin etkileşimci teorilerin izleri de görülür. Queer teorisinin ana temalarından biri, heteroseksüelliğin ve homoseksüelliğin mutlaka birlikte oluşturulduğudur. Diana Fuss'ın da belirtiği gibi:

> Heteroseksüelliğin oluşumunu düzenleyen dil ve yasa ... savunmanın ve korunmanın dili ve yasasıdır: heteroseksüellik, kendi benliğine ait kimliğini güvenceye alır ve kirletilmiş diğer türü olan homoseksüelliğin aralıksız süren yağmacı saldırıları olarak gördüğü ne varsa, kendisini bunlara karşı koruyarak, kendi ontolojik sınırlarını pekiştirir.
>
> (Fuss 1991: 2)

Bu kişileştirme, heteroseksüelliği somutlaştırır, fakat aynı zamanda, sapkınlığın işlevlerinden birinin, normalin sınırlarını kalıcılaştırmak olduğunu söyleyen daha önceki sosyolojik açıklamaları da yansıtır. O'nun, heteroseksüelliği, [heteroseksüelliğin] reddedilen dışı içerisinde ve bu dış vasıtasıyla tanımlanan bir şey olarak görmesini sağlayan iç/dış mecazını kullanımında, Becker'in *Outsiders* (1963) adlı çalışmasını hatırlarız; bu eserde, sapkınlık, ancak aynı ölçüde inşa edilen normallik üzerinden anlam kazanan, toplumsal bir oluşumdur.

Bu noktalara, yalnızca cinsellikle ilgili güncel kuramlaştırmaların sosyolojik öncülerindeki bilinçsizlikten dolayı hayıflanmak için değil, unutulmuş olan bu problemleri açıklamak için de değinmekteyiz. Bu, bir yandan queer'de ve yeni olduğu varsayılan diğer düşüncelerde, neyin yenilikçi ve yararlı olduğunu ortaya çıkarmayı imkânsız hale getirirken (bkz. Brickell 2006), diğer yandan da bizleri, güncel teorinin değerlendirilmesini sağlayan, zayıflatılmış eleştirel becerilerle başbaşa bırakır. Özellikle, cinselliğin gündelikliği ve sıradan yaşamları aydınlatmakta başarısız olan soyut teorideki şüpheciliğimiz üzerine yaptığımız vurguyla daha fazla bağdaşan etkileşimci geleneğin, hala geçerli olan önemine de değinmek isteriz. Bu nedenle, queer ve etkileşimci perspektif arasındaki bazı benzerlikleri belirtirken tercihimiz, queer'den değil, "'inatçı empirik dünya' üzerindeki hakimiyetini kaybetmemeyi amaçlayan" (Plummer 2003: 520) etkileşimci perspektiften yanadır. Yine de bu, postyapısalcı ya da queer teorilerin tamamını reddettiğimiz anlamına gelmez; yararlı olduklarını düşündüğümüz yerde, bu teorilerden de faydalanacağız.

Burada tartışmış olduğumuz kuramsal gelişmeler, birçok şeyi, politik feminist, gey ve queer hareketlerin varlığına borç-

ludur; bu hareketler arasında kendi düşüncemiz hakkında en çok bilgi veren, lezbiyen feminizmini de kapsayan feminizmdir. Şu ana kadar feminizmden üstü kapalı bir şekilde bahsettik, fakat henüz tam anlamıyla feminizmden konuşmaya başlamadık: bu konuya da İkinci Bölüm'de devam edeceğiz.

İkinci Bölüm

Feminist Angajmanlar: Kişisel Olanı Politikleştirme ve Teoriyi Meydana Getirme

Feministler, 1970'lerden itibaren eleştirel cinsellik analizine çok büyük katkı sağladılar. Bunun neden böyle olması gerektiğini görmek çok da zor değildir, çünkü kadınların cinselliklerinin kontrolü, bakire kız çocukları ve iffetli eşler olarak ya da saygın toplumun kenarında yaşayan metresler ve fahişeler olarak, tarihi boyunca erkeklere muhtaç ve bağımlı bir şekilde, toplumsal konumlarıyla bağıntılı hale gelmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarından itibaren Batılı toplumlarda –cinselliğin gittikçe üremeden ayrılması ve cinsel çeşitliliğin daha geniş bir enleme yayılması bakımından– ortaya çıkan daha kapsamlı cinsel özgürlükler açısından bile, cinsel davranıştaki toplumsal cinsiyet asimetrileri devam etmektedir ve kadınlara yönelik cinsel şiddet, büyük bir toplumsal problem olmayı sürdürmektedir.

1960'lı ve 1970'li yılların sonlarındaki Batılı kadın hareketlerinin yeniden canlanmasıyla birlikte kişisel olanın politikleştirilmesi, cinselliği gizli, özel ve bireysel alandan, siyasi arenaya doğru çekmiştir. Değişim mücadelesinin bir parçası olarak kişisel olanı politikleştirmek, onu doğal düzenin bir parçası olarak görmekten çok, toplumsal olarak görmeyi gerektirir. Christine Delphy'nin de belirttiği gibi: "değişim olasılığına olan inanç, durumun toplumsal kökenlerine olan inancı da ifade eder" (Delphy 1984: 211). Bu nedenle, kişisel feminist politika ile sosyolojik imgelem (Mills 1970) arasında, her ikisinin de kişisel dertleri kamusal sorunlara dönüştürmesi ve her ikisinin de bireysel özgeçmişleri toplumsal ve tarihsel bağlama oturtmayı amaçlaması bakımından bir yakınlık vardır. 1970'li yıllarda cinselliği kaleme alan feministler, cinselliğin toplumsal kökenlerini varsayarken, sosyoloji içinde ortaya çıkan toplumsal inşacı çekişmelere pek katılmamışlardır, fakat basmakalıp ve erkek-egemen heteroseksüel ilişkilere yönelik eleştirilere, siyasi açıdan aydın olan yeni kavrayışlar getirmişlerdir.

1970'ler ve 1980'lerin ilk yılları boyunca feministler, daha önceleri kanıksanmış olan sorunların çoğunu gündeme getirmişlerdir. Yalnızca cinsel ahlaka uygulanan çifte standarda meydan okumakla kalmamış, aynı zamanda seks olarak görülen ne varsa sorgulamışlardır. Feministler, Koedt'nin (1972) "The Myth of the Vaginal Orgasm" adlı etkileyici makalesinin izinden giderek, "cinsel birleşme" tanımına ve cinsel davranışın, cinsel birleşmeye yol açan ön sevişme ve [erkekte] orgazma yol açan cinsel birleşme şeklindeki basmakalıp düzenlenişine meydan okumuşlardır. Burada üzerinde durulan nokta, kadınlara özgü cinsel hazzı reddeden erkek-tanımlı heteroseksüellik tavrıdır. Bazıları daha da ileri giderek, heteroseksüelliği yalnızca doğal ve normal olarak değil, aynı zamanda erkek egemenliğini devam ettirmeyi

temel alan bir kurum olarak da görerek, heteroseksüelliğin kendisini sorgulamıştır (Bunch 1975; Rich 1980). Buradaki kaygı, cinselliğin başlı başına kadınların ikincil konuma itilmesinde kullanılan bir yöntem olmasına yöneliktir. Bu, yalnızca erkeklerin doğal itkilerinin bir ifadesi olarak değil, aynı zamanda kadınları kendi alanlarında tutmak için düzenlenmiş toplumsal bir kontrol biçimi (Brownmiller 1975) olarak da giderek artan bir şekilde kuramlaştırılan cinsel şiddet ve zorlama üzerine yapılan çalışmaların da konusu olmuştur. Cinsellik politikası, hem kadınlara yönelik cinsel bağımsızlığın arayışıyla, hem de cinsel zorlama ve cinsel istismara karşı verilen mücadeleyle nitelendirilmiştir. Bunun üzerine, feminizm içerisinde, bir taraftan cinselliğin üzerindeki baskıların analizi ve cinsel özgürlük arayışı ile diğer taraftan kadınların cinsel olarak obje haline getirilmesi, sömürülmesi ve zorlanması arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir gerilim ortaya çıkmıştır.

Bu gerilim, daha sonraları "haz-tehlike" çatışması (Vance 1984) ile özetlenecek ve 1980'li yılların feminist "seks savaşlarında" yer alacaktır. Savaşın sınırları –kendilerini seks-yanlısı ve haz-yanlısı olarak tanımlayan– özgürlükçüler ile cinsel şiddet ve cinsel istismarla mücadele etmeye odaklanmış olan radikal feministler arasında çizilmiştir. Burada, iki sorun meydana gelmiştir. İlk olarak, bu durum, önemli bir siyasi bölünme olduğu halde, 1980'li yılların teorik manzarasının, bu iki tarafın kutuplaşmasına indirgenemeyecek halde olmasıdır. İkinci olarak ise, hala bir arada olduğumuz bir miras olan haz-tehlike ikiliğinin bizzat sorgulanması gerektiğidir. Bu bölümde, son olarak, haz ve tehlike arasındaki zıtlığa ilişkin kritik bir analize yer vermeden önce, 1980'lerden itibaren feminist düşüncede yer alan bazı önemli eğilimlerin yörüngelerini ve diğerleri dururken neden belirli rotaların izlendiğini açıklayarak ele alacağız.

1980'lere gelindiğinde şaşırtıcı çeşitlilikte ve birbirleriyle rekabet halinde olan feminist konumlar ortalıkta sergileniyordu. Feminist eleştiri, heteroseksüel ilişkilerin düzenlenişinin kadınlara zarar verdiğine ilişkin ortak varsayımdan ortaya çıkmıştı, fakat feministler, bu başlangıç noktasından sonra birkaç farklı yol izlemişlerdi. Daha sonra ortaya çıkan farklılıklar, başlangıçta cinselliğin toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve daha kapsamlı toplumsal ilişkilere yönelik olan çok çeşitli ve tartışmaya açık analizler içerisinde değerlendirildiği yöntemlerden türetilen, nispeten siyasi farklılıklardı. Bu tablo, daha sonraları hızla yer değiştiren toplumsal ve kültürel teori bölgesiyle birlikte, feministler tarafından içinden çıkılmaz hale getirilmiştir. Bu nedenle, cinselliğin ne olabileceği –analizin farklı seviyelerindeki farklı nesneleri ele alan birbirine rakip teoriler ve cinselliğin neden siyasi bir sorun olması gerektiğine ilişkin birbirinden ayrılan düşünceler– ile ilgili bir uzlaşma dahi olmamıştır. Feminizm tarihindeki bu dönem, çoğu kez "kültürel dönemeç" (örneğin bkz. Barrett 1992; Jackson 2001; Hemmings 2005) öyküsünün bir parçası olarak, bir ilerleme anlatısı üzerinden tahayyül edilmiştir, fakat aslında dikkat çekmek için itişip kakışan birkaç bakış açısı, eş zamanlarda var olmuştur.

Burada bahis konusu olan, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin birbirinden kısmen ayrılabilir olup olmadığıyla ilgili, ikisi arasındaki ilişkidir; ikisi de çeşitli açılardan, aynı fenomenin birer parçası olarak, analitik açıdan farklı fakat ampirik anlamda birbirine bağlı olarak ya da birbirinden mutlak surette ayrı olarak görülmüştür. Bu nedenle cinsellik, kimilerine göre kendi doğruları içinde incelenmesi gereken özel bir alanken, kimilerine göre de, öncelikli olarak toplumsal cinsiyetle ve hiyerarşiyle olan ilişkisi bakımından ele alınmalıdır. Aynı zamanda, cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin her ikisinin de nasıl kavramsallaştırıldığına, toplumsallığın hangi boyutunda konumlandırıldığına ilişkin fikir

ayrılıkları olmuştur. O halde, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, mevcut toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzenindeki işleyişlerini nasıl sürdürdüklerini toplumsal yapı bakımından incelemeyi amaçlayanlar; öncelikli olarak kültür ve anlamla, toplumsal cinsiyetin ve/veya cinselliğin anlamlı kültürel kategoriler olarak nasıl oluşturulduğuyla ilgilenenler; toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin gündelik etkileşim ve pratikteki düzenlenişi ve yapılanmasıyla ilgili olanlar; son olarak da, kimliğe, öznelliğe, benliğe ve psişeye odaklananlar olmuştur. Buna ek olarak, sosyal bir yaşam alanı ya da insana özgü bir deneyim yönü olarak [tekil] cinsellik analizi ile cinsel kimlikleri, cinsel uygulamaları ve cinsel yaşam tarzlarındaki çeşitliliği vurgulamak amacıyla, cinselliğin çoğul biçiminin, yani cinselliklerin kullanımı arasında da bir ayrım meydana gelmiştir. Bahsedilenlerin hepsi, karmaşık ve heterojen bir teori kitlesi yaratan, asla tümü sosyolojik olmayan, fakat hepsi de toplumsal teori içinde iz bırakan etkilere sahip olan teorik anlaşmazlıklar olmuştur.

Toplumsal Yapısal Analiz

1970'li yıllarda ve muhtemelen 1980'li yılların başlarında, kapitalizme, ataerkilliğe ya da ikisinin bir kombinasyonuna dayansa da, dayanmasa da, feminist kuramlaştırmaya, kadınlara yönelik sistematik baskıya değinen yapısal analiz biçimleri tarafından yön verilmekteydi. Cinselliğin bu tür analizlere dahil olduğu yerler, bir şekilde, toplumsal cinsiyetin belirli bir toplumsal düzenlenişinin sürdürülmesini de kapsayan yerler olarak görülmekteydi. Bu nedenle cinsellik, en azından dolaylı olarak, analitik açıdan toplumsal cinsiyetten farklı, fakat birbiriyle ilişkili olarak düşünülmüştür. Bu türden bir tutum sergileyenler, yalnızca olağan şüphelileri ve radikal feministleri değil, aynı zamanda

bu eğilimlerin hiçbiriyle bariz bir şekilde uyuşmayan diğerlerini içerdiği gibi, bazı Marksist feministleri de içermektedir.

Kimilerine göre cinsellik, heteroseksüelliğin kurumsallaştırılmasıyla dolaylı olarak ilgisi olan ve/veya cinsel baskı ve şiddet yoluyla dayatılan ataerkil egemenliğin devam ettirilmesinin temelinde yer almaktadır. Bu tür müdahalelerin en iyi bilinenlerinden biri, "zorunlu heteroseksüellik" kavramından günümüzde de yaygın bir biçimde yararlanılan Adrienne Rich'inkidir (1980). Rich'in analizinde zorunlu heteroseksüellik, kadınları hem *içeride* (kendi sınırları içinde), hem de *aşağıda* (kendi kurumlaştırılmaları tarafından bağımlı hale getirilerek) oldukları bir konuma getirmektedir. Rich bu nedenle, toplumsal cinsiyetin toplumsal düzenlenişini, cinselliğin düzenlenişiyle birleştirmiştir, fakat her ikisinin de toplumsal oluşumu açısından bütün yönleriyle ikna edici bir açıklama ortaya koyamamıştır. Rich'in açıklamasında "kadınlar", toplumsal olarak tayin edilen bir ast grup olarak ele alındığı halde, hepimizi lezbiyen bir süremde birleştiren ortak bir kadınlığa yönelik özcülüğün izleri, Rich'in varsayımındaki gibi kalmıştır. Rich, kadınları kontrol etmeye yarayan cinsel uygulama biçimlerini tartıştığı halde, *başlı başına* cinselliği keşfedilmemiş halde bırakmıştır –hatta lezbiyenlik, erotik anlamından büyük ölçüde yoksun bırakılmıştır.

Diğerleri, erkeklerin kendi hakimiyetlerini, kadınların cinselliklerini kendilerine mal etme yoluyla korudukları iddiasını sürdürerek, Rich'ten de ileri gitmişlerdir. Bu görüş, Britanya, Fransa ve ABD'de, kendilerini feminizmin öncü kolu olarak gören ve düşmanla "işbirliği yapan" ya da ikincil konuma itilmeye göz yuman heteroseksüel kadınları kapsayabilecek bir süremin kesinlikle bir parçası olmayan radikal feministler arasında, siyasi bir ifade bulmuştur (bkz. Duchen 1987; Jackson ve Scott 1996;

Jackson 1999). Devrimci feministlerden oluşan İngiliz grup **Leeds Revolutionary Feminists** (1981), bu konumun en uç noktasındaki temsilcileri arasındadır. Onlara göre heteroseksüel etki yasasının kendisi, her yasalaştırıldığında erkeklerin gücünü ve kadınların öznelliğini ebedileştiren "ritüel aşağılamanın en aşırı biçimi" ve özünde, kadınlara karşı yapılan baskının ta kendisiydi (Leeds Revolutionary Feminists 1981: 6-7). Pornografiye, tecavüze ve fuhuşa karşı mücadele veren bu tür feministler, beklendiği gibi, cinselliğin en zorlayıcı ve en şiddetli yönlerine odaklanmaktaydı. Bu analiz geleneğini, orijinal Leeds grubunun bir üyesi olan Sheila Jeffreys temsil etmiş ve devam ettirmiştir (bkz. Jeffreys 1990, 1994a, 1994b, 1997).

Her ne kadar heteroseksüel kadınların daha az aleyhinde olsa da, cinsel ilişkilere karşı yapılan açıklamalar içinde benzer şekilde kritik öneme sahip olanlardan biri de Andrea Dworkin'in açıklamasıdır (1987). Buna rağmen Dworkin, belirli bir cinsel birleşmenin toplumsal öneminin, birleşmenin kendisine indirgeyen Leeds konumuna özgü özcülükten kaçınır. Leeds Revolutionary Feminists (1981: 7), "hiçbir cinsel birleşme eylemi, kendi fonksiyonundan ve simgesel gücünden kaçamaz" iddiasındayken ve hetero-cinsiyetin anlamını değiştirme amacı içinde olan heteroseksüel feministlere karşı sert davranırken, Dworkin (1987: 152), bu tür stratejileri "gerçekliğin son efendileri olan tecavüzcüleri reddeden insancıl rüyalar" olarak görmüştür.

Kadınların ikincil konuma itilmesinin, erkeklerin cinselliklerine el koymasından ileri geldiğini öne süren tartışmaların, çok daha yönlü olan başka bir biçimi, Dworkin'le birlikte cinsel şiddete ve cinsel istismara karşı yürütülen kampanyalara katılan Catherine MacKinnon'dan gelmiştir.

MacKinnon (1982: 515), "Marksizm için emek ne ise, feminizm için de cinsellik odur: ki bu, en çok bireyin kendisine ait olan şey olsa da, bireyin elinden alınmıştır." Tıpkı toplumsal emek örgütlenmesinin, sınıf yapısını üretmesi gibi, "cinselliğin kalıbı, yönü ve ifadesi de, toplumu iki cinsiyete –kadına ve erkeğe– hazırlar" (MacKinnon 1982: 516). MacKinnon, cinselliği emek ile benzeştirdiği için devrimci feministlerin özcülüğünden uzak durur. Zira MacKinnon, cinselliği "aralarındaki ilişkiyle toplumu yaratan, kadın ve erkek olarak bildiğimiz toplumsal varlıkları yaratarak, arzuyu yönlendiren, var eden, düzenleyen ve ifade eden toplumsal bir süreç" olarak görmektedir (MacKinnon 1982: 515), bu nedenle de cinselliği, doğal düzen içerisinde değil, toplumsal düzen içerisinde değerlendirir. Ancak, bizim görüşümüze göre MacKinnon, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ve ayrımının birincil nedeni olarak gördüğü cinselliğe, aşırı derecede ayrıcalık tanımaktadır. Bu şekilde, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin diğer yönleri gözden kaybolmakta ya da ikincil konuma getirilmekte, böylelikle de cinsellikle olan ara bağlantıların keşfedilme olasılığı ortadan kalkmaktadır.

Toplumsal cinsiyete ve cinselliğe ilişkin daha az indirgeyici ve her bakımdan daha fazla anti-özcü olan açıklama, 1970'li yılların sonu ile 1980'li yılların başlarında, materyalist Fransız feministleri tarafından ortaya konmuştur. *Questions féministes* dergisi etrafında entelektüel bir biçimde toplanan bu feministler, Fransız feministlerinin öncülerinden Simone de Beauvoir ile birlikte anılmaktaydı. Beauvoir, [ilk kez 1949 yılında yayımlanan] *The Second Sex* adlı eserinde, cinsel ilişkileri, kadınların ikincil konuma düşürülmesinin tamamlayıcısı olarak tanımlamıştır. Örneğin, romantik aşkın kadınlara yönelik sonuçlarıyla ilgili şunları söylemiştir: "[kadın] kendi köleliğini öyle bir hevesle arzu etmeyi seçer ki, bu kölelik, [kadına] kendi özgürlüğünün

bir ifadesi olarak görünür ... kadın, [erkekten] daha önce bir hiç olduğunu düşünerek kendisini aşağılayacaktır" (Beauvoir 1972: 653). Beauvoir'ın izindeki materyalist feministler, kadınların yakın ilişkilerindeki baskıyı araştırmayı amaçlamışlardır. Marksist metodolojiden yararlanmalarına rağmen, ataerkil egemenliğin, kapitalizmin bir yan etkisi olarak indirgenmediği bir açıklamaya gereksinim duyduğunu belirtmişlerdir.

Tıpkı MacKinnon gibi, bu feministler de, kadın ve erkek arasındaki toplumsal ayrımın, sınıfsal bir ilişkiye benzediğini düşünmüşlerdir, fakat bu düşünceyi, Marksist bir analiz metodundan net bir biçimde çok daha fazla yararlanan bir perspektifle ortaya koymuşlardır. Proletarya olmadan burjuvazinin de olamayacağı gibi, "kadınlar" olmadan erkekler de olamaz: "köleler olmadan efendiler de olmaz" (Wittig 1992: 15). Ancak MacKinnon'ın aksine, bu formülasyondaki toplumsal cinsiyet, cinsellikten türememektedir, fakat hem kadın bedenine, hem de kadın emeğine el konulmasının bir ürünüdür (Delphy 1984; Wittig 1992; Guillaumin 1995; Leonard ve Adkins 1996). Toplumsal cinsiyet ayrımı burada, "kadın" ve "erkek" kategorilerini (*Questions féministes* kolektifi 1981) ürettiği gibi, homoseksüel/heteroseksüel ayrımını da üretmektedir, fakat ne kadınların ikincil konuma itilmesi, ne de heteroseksüelliğin kurumsallaştırılması cinselliğe indirgenmiştir. Ancak materyalist feministler, siyasi lezbiyenlik sorunsalından dolayı bölünmüştür. Monique Wittig, erkek egemenliğiyle mücadele etmek adına gerçek anlamda en radikal strateji olarak lezbiyenciliği görenler için bir lider haline gelmiştir. Zira Wittig'e göre, "kadın" kategorisinin temelleri, ancak lezbiyenlerin sınırlarından kurtulabilecekleri heteroseksüel sözleşme üzerine atılmıştır; onları kaçak kölelere benzeten Wittig (1992: 32), "lezbiyenler kadın değildir," şeklindeki ünlü iddiasını dile getirmiştir. Devrimci İngiliz feministlerin aksine, Wittig, heteroseksüelliği yalnızca

cinsel istismar açısından değerlendirmemiştir –O'na göre heteroseksüel sözleşme, kadınların cinsel ve evsel emeklerinin gasp edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Fransız materyalistler, Marx'ın emek sömürüsü analizini, kadın ile erkek arasındaki ilişkiye uygularken, geleneksel Marksizmden oldukça sapmışlardır. Marksist feministlerin çoğu, kadınların ikincil konuma itilmesini, üretici ilişkilerden başka bir yerde konumlandırmayı tercih etmiştir, fakat aralarından birkaçının, cinsellikle ilgili söyleyeceği çok fazla şey olmuştur. Cinsel özgürlükçü Marksizm ve "özgür aşk" içerisinde, insana özgü cinsel ilişkilerin mülkiyet ilişkilerine indirgenmesine karşı direnişi ifade eden bir gelenek ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılın başlarındaki sosyalist ve komünist hareketlerde, Rus devrimci Alexandra Kollontai gibi aktif rol alan feministlerin çoğu, bu tür görüşleri benimsemişlerdir (bkz. Kollontai 1972). Cinsellikteki baskının, kapitalist toplum düzenine hizmet ettiğini düşünen Reich (1951) ve Marcuse (1956, 1964) gibi özgürlükçü Marksistler, 1960'larda ve 1970'li yılların başlarında, genç cinsiyet radikalleri arasında oldukça etkili olmuştur. Yine de, bu kuramcıların toplumsal cinsiyet hakkında söyleyecekleri pek fazla şey olmamıştır ve feministlerin çoğu, bu kuramcıların düşüncelerinin çıkarımlarına karşı inançsız hale gelmiştir –ki, bu durum, çoğunlukla kadınların cinsel olarak daha fazla sömürülmesini haklı çıkarıyormuş gibi görülmüştür. Ataerkil aileyi ve tek eşliliği, kadınları ikincil hale getiren kapitalist kuruluşlar olarak gören, 1960'lı yılların gurularından çok, yirminci yüzyılın ilk yıllarındaki radikallerin geleneğini benimseyen Red Collective ([1973] 1978) gibi birkaç topluluk, cinsel özgürlüğü kadın özgürlüğüyle bir tutmuştur. Reich ve Marcuse'nin aksine, bu topluluklar, birçok feministle benzerlik gösterecek şekilde, psikanalize karşı son derece eleştirel yaklaşmışlardır.

1970'li yıllarda ve 1980'lerin başlarında, kadınların ikincil konuma itilmesi olarak üretici ilişkilere odaklanmak, Marksistler arasında çok daha yaygındı. Cinsellik açısından böyle bir özellik taşımasa da, bu tür açıklamalarda elde edilen çıkarım, erkek cinsel hakimiyetinin, kadınların üretici kapasiteleri üzerinde kurdukları hakimiyetten türediği yönündeydi. Marx'ın ortağı Frederick Engels'in, "dişil cinsiyetin dünya tarihine geçmiş mağlubiyetinin" izlerini sürerek özel mülkiyetin ve erkeklerin, babalık haklarını sağlama almaya ilişkin gereksinimlerinin kökenine inmesi gibi, bu türden analizlere kolaylık sağlayan eski ve saygın bir gelenek vardır. Engels kendi düşüncesini on dokuzuncu yüzyıla ait olan ve artık güvenilmezliği kesinleşmiş bir antropolojik görüşe[1] dayandırmıştır ki bu görüş 1970'lerde itibarını yitirmiştir. Fakat bu durum, Marx'ın üretim tarzlarının tarihine ilişkin analizini gereğinden fazla sarsamayacak bir kadınların boyunduruk altına alınması analizi için Marksizm içerisinde yer açmaya çalışanları caydırınamıştır. Mevcut işçilerin ihtiyaçlarını gidermek için hizmet eden ve bir sonraki emekçi kuşağını besleyip büyüterek proletaryayı yeniden oluşturan proleter kadınlara ve cinsellikleriyle, kocalarının haklı mirasçıları olarak sermayenin iletimini dizginleyen burjuva kadınlara bakılarak, kadınların, sınıf ilişkilerinin yeniden üretimini garantiye aldıkları görülebilir. (örneğin bkz. McDonough ve Harrison 1978).

Bu tür analizler, biyolojik determinizm ile yani erkek egemenliğini kadınların üreme kapasitelerine indirgemekle suçlanabilir. Bu suçlamadan kaçınmaya yeltenen yaklaşımların daha olağandışı biçimi, üremeye odaklanmanın, artık üretime odaklanmaya göre biyolojistik olmadığını öne süren Mary O'Brien'inkidir (1981):

[1] Bu eski antropolojideki yanılsama, kadınların temel toplumlarda hiçbir üretici işçilik yapmadıkları varsayımını ve anasoyluluğun, akrabalığın ve neslin en eski biçimi olduğu fikrini kapsamaktadır.

üretim, fiziksel hayatımızı bireysel olarak sürdürebilmemiz adına araç üretmek için (yiyecek, barınak, vs.) ve üreme de, bir tür olarak hayatta kalmamız için gereklidir. Dolayısıyla, hem üretim, hem de üreme, toplumsal olarak düzenlenmiştir. O'Brien üremenin güncel düzenlenişinin tarihsel durumunu belirlemek için, erkeklerin üremedeki rollerini incelemek gerektiğini söyler. Engels'in izinden gidenlerin yaptığı gibi, erkeklerin kendi soylarını tanımlayabileceklerinden emin olmaya "ihtiyaç duymaları"na ilişkin olarak belirlenmiş olanı kabul etmektense, O'Brien (1981), bunun neden böyle olduğunu sorgulamaktadır. Cevabı, erkeklerin üremeye yaptıkları katkıların ürünlerinden yabancılaştırılmış olmalarıdır. Kadınlar, doğumdan önce çocuk taşıdıkları için, gebe kalmayla sonuçlanan cinsel birleşme ampirik olarak kendi ürünüyle, yani bir çocuğun doğumuyla ilişkilendirilmiştir; bu süreklilikten yoksun olan erkekler, bunu kadınlarla ilişkiler kurmak yoluyla yapay olarak yaratırlar. Öncelikle seks ve üreme, akabinde de gebe kalma, gebelik süresi ve doğum arasındaki bağlantıları (Shulamith Firestone'un [1970], doğurmanın kadınları erkek egemenliğinden kurtaracağına ilişkin varsayımından uzak durarak) birbirinden ayırmak suretiyle, günümüzdeki çoğalma ilişkilerini değiştirebilme potansiyeline sahip olması bakımından, üreme teknolojilerinin faydalı olduğunu belirtir. Biyolojik indirgemecilikten kaçınması kuşkulu olsa da, diğer üreme araştırmacıları gibi, O'Brien (1981) da, cinselliğin gebelikle olan bağlantısının haricinde çok az şeyden bahseder. Cinsellik yalnızca cinsel ilişkilerden ibaret değildir, aynı zamanda bu ilişkilerin taşıdığı anlamları, bu ilişkileri harekete geçiren arzuları ve sayesinde icra edildikleri toplumsal etkileşimleri de içerir –ve cinsel ilişkilerin kendisi, üremeyi kapsayan bu durumların ötesinde bir olanak çeşitliliğine de neden olur.

Daha ileri bir yapısal analiz çeşidi, Gayle Rubin'in (1975) "cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi"nin klasik ve etkili detay-

larıyla örneklendirdiği yapısalcılıktan ilham alan analizidir. Antropolojik bir perspektiften yazan Rubin, bütün dünyada belgelenmiş olan çok sayıda ve çok çeşitli cinsel uygulama biçimlerinin farkında olmuştur. Ancak Rubin, Lévi-Strauss'un (1969), akrabalık ilişkileri arasında takas edilen kadının, insan doğasının temelini oluşturduğunu belirten yapısal akrabalık analiziyle ilgilenirken, insan cinselliğine ilişkin çeşitliliğin temelinde yatan yapıyı araştırmaya da yönelmiştir. O, bunu, her toplumun "bir cinsiyet-toplumsal cinsiyet sistemine, yani –seks ve üremenin biyolojik hammaddesinin, insanın toplumsal müdahalesiyle şekillendiği bir dizi düzenlemeye sahip olduğu" yolundaki ifadesinde özetlemiştir (Rubin 1975: 165). Rubin, "kadınlardaki yapısal akışa" yoğunlaşmak adına, buna benzer düzenlemelerdeki çeşitliliği bir dipnot konumuna indirgeyerek, hem meydanı biyolojik temelciliğe bırakmış, hem de cinselliğin sosyal oluşumunu derinlemesine araştırma fırsatını kaçırmıştır.

Tüm bu yapısalcı yaklaşımlarda ortak olan zorluklardan biri, cinselliğin keşfedilmemiş olarak kalmasıdır; cinsellik, büyük ölçüde nasıl belirlendiyse öyle kabul edilmiştir, baskı altında tutulması gereken bir şeydir, kontrol edilir ya da yönlendirilir, fakat kendi özünde, analizin nesnesi değildir. Bu, daha sonra Rubin'i (1984), cinselliği toplumsal cinsiyetten ayrı tutmaya yönlendirecektir. Problemin bir kısmı, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, aynı düzenin olguları olmamaları ve birbirlerine indirgenememeleridir (Sedwick 1990). Temel bir toplumsal ayrım olarak toplumsal cinsiyet, bazı yapısal analiz biçimleriyle uyumludur, fakat bu cinsellik için geçerli değildir. Cinsellik, bir yaşam alanıdır, dolayısıyla yapısal ve kurumsal süreçler tarafından düzenlenebilir ve (heteroseksüellik ve homoseksüellik arasında olanlara benzer şekilde) toplumsal ayrımlara yol açabilir; ancak cinselliği bütünüyle yapısal analiz içine yerleştirmek zordur (bkz. Jackson 2006a, 2006b).

Yapısal analizlere, özellikle de bu analizlerin toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin öznel ve deneysel yönlerini açıklamadaki yetersizliğine yönelik tatminsizlik, feministlerin diğer alternatiflere yönelmesine neden olmuştur. Rubin'in, bu dönemdeki bazı diğer feminist makalelerinde de (örneğin Mitchell 1975) sık sık referans verilmeye başlanan Lévi-Strauss'u benimsemesi, O'nu, daha materyalist analizlerden çok, kültür, anlam ve öznellik konularıyla daha fazla ilgilenmeye yönlendirmiştir. Cinsellik Marksist bir çerçeveye kolayca yerleştirilemiyordu, ayrıca anlam ve öznellik de ancak bilinç ve ideoloji kavramları yoluyla ele alınabiliyordu ki bu kavramlar da kadınların, cinselliğin, feministlerin tahakkümcü olarak gördükleri boyutlarına bağlılık ve yatırımlarını açıklamakta yetersiz kalıyordu. "Yanlış bilinç"le sonuçlanan başat bir ideoloji kavramı, kadınların etkin eylemliliğini reddetmiş ve kadınların kendi durumlarına ya da yakın ilişkilerinin onlar için ne ifade ettiğine ilişkin verdikleri öznel yanıtların karmaşıklığını kavramakta başarısız olmuştur.

Bu dönemde, Marksist feministlerin çoğu, daha elverişli analizlerin arayışı içinde psikanalize, Fransız yapısalcılığına ve nihayetinde de postyapısalcılığa ya da postmodernizme yönelmişlerdir. Marksist boşluğu ele almak için, elbette, başka yerlere –Birinci Bölüm'de tartıştığımız yorumlayıcı sosyolojilere– bakabilirlerdi. Bu görüşler dolaşıma çoktan girmişti ve hem toplumsal cinsiyetin, hem de cinselliğin toplumsal oluşumunda (Gagnon ve Simon 1974; Plummer 1975; Jackson 1978a, 1978b; Stanley 1984) ve dönemin ana akım sosyolojisinde yürürlükte olan cinsiyetçi şahsiyet inşasına ilişkin basit anlayışın eleştirisinde uygulanmıştı (Stanley ve Wise 1983). Çünkü, bu bölümde daha sonra detaylı bir şekilde açıklayacağımız sebepler yüzünden, bu sosyolojik perspektifler, dönemin çok farklı bir yörünge izleyen başlıca kuramsal gelişmelerince açığa alınmıştı.

Yapıdan, Kültüre ve Öznelliğe

"Kültürel dönemeç" olarak bilinen ve maddi olandan uzaklaşmayla ilişkilendirilmiş olan bu gelişmeler, 1980'li ve 1990'lı yıllarda etkisi giderek artan postyapısalcılığa ve postmodernizme öncülük edecekti. Ancak, bu öykü çok daha önceden başlamıştır ve feministlerin cinselliğe yaklaşımında büyük etkisi olmuştur. 1970'li yılların ortalarından itibaren, Marksistler ve Marksist feministler arasında ideolojiye, dile ve psikanalize, **Althusser'in Shuehoal Marksizm'ine** Saussure'ün yapısal dilbilimine, Lacan'ın psikanalizine ve Lévi-Strauss'un antropolojisine gittikçe artan bir ilgi olmuştur (Mitchell 1975; Coward ve Ellis 1977). Bu teoriler bütünü, aynı zamanda, İngilizce konuşan kitlenin karşısına "Fransız Teorisinin" getirilmesinde aracı olan ve sırasıyla 1977 ve 1978 yıllarında faaliyete geçen *İdeoloji ve Bilinç* ve *m/f* gibi radikal kuramsal dergilerin tasarlanmasına da öncülük etmiştir.

Althusser'in ideoloji kuramı, bu gelişmelerde oldukça önemli olmuştur. Althusser, Marx'ın, toplumsal formasyonun diğer tüm [üstyapısal] yönlerini ekonomik tabanın belirlediği eski ekonomist [economistic] okumalarını yeniden gözden geçirmiştir. Althusser bunun yerine, toplumsalın ekonomik, siyasi ve ideolojik düzeylerinin nispeten özerk olduğunu, her birinin kendi etkinliğine ve maddeselliğine sahip olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, Althusser, ideoloji ile öznelliği, eski yanlış bilinç düşüncesiyle olabileceğinden çok daha sofistike anlamda birleştirmeye yönelik bir yöntemi ortaya koymuştur. Böyle yapmak adına, ideolojiyi, varoluşun gerçek koşullarıyla olan hayali ilişkimiz olarak ifade ederek, Lacan'ın psikanaliz yorumundan yararlanmıştır. İdeoloji bundan böyle, yalnızca sermayeye olan bağlılığımıza dair "gerçeği" gizleyen bir şey olarak düşünülmemiştir, aksine, ideoloji bizleri, yaşamımızın başlangıcından itibaren toplumsal yerimizi

belirleyen kapsamın özneleri olarak bilfiil tayin etmiştir –doğmadan önce bile "zaten daima" özneyizdir (Althusser 1971).

Marksist feministlere göre Althusser'in, ekonomik ilişkilerden kısmen bağımsız olan ideoloji görüşü, kadınların ikincil konuma itilmesini kapitalist üretim tarzıyla ilişkilendirme gereği duymaması bakımından, potansiyel olarak ilgi çekicidir. Ayrıca, psikanalizi Marksizme ilave etmenin bir yolunu sağlaması açısından artık, dişiliğin ve erkeksiliğin kendi psişemiz içinde oluşturulduğuna dair yöntemleri açıklamanın hazır bir aracı haline de gelmiştir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği, toplumsal düzen içerisindeki kapitalizmin mutlak gölge olguları olarak görmeye artık gerek kalmamıştır. Michèle Barrett'in (1980) de belirttiği gibi, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği ideoloji düzeyine yerleştirmenin, daha geleneksel Marksist yaklaşımlar üzerinde bazı avantajları vardır:

> Çok farklı cinsel davranışları, daha zorlama bir kavram olan kapitalizmin "gerektirdikleri" üzerinden açıklayan girişimlerin kifayetsiz indirgemeciliğinden kaçınır ve muhtemelen hepsinden daha önemli olarak, kadınların kendi cinsel baskılarına "göz yummasına" bir açıklama getirir.
>
> (Barrett 1980: 60)

Barrett, maddesel ile ideolojik[2] arasındaki tüm bağlantıları birbirinden ayırmaya yönelik olarak bizim de paylaştığımız şüpheler duysa da, diğerleri bu durumu özgürleştirici bulmuştur.

Bu gelişmelerin, feministler arasındaki en erken belirtilerinden biri, psikanalizin yeniden değerlendirilmesi olmuştur. Bundan önce, Freud'u, dişiliğin eksikliği modelinden dolayı ataerkilliğin savunucusu olarak gören feministlerin çoğu, psikanalize karşı daha

[2] Barrett, daha sonra ironik bir biçimde, yalnızca maddesel-ideolojik bağlantıdan değil, aynı zamanda ideoloji kavramının kendisinden de vazgeçerek ve bariz bir biçimde post-Marksizm safına geçerek, Foucault'nun da yardımıyla, kendi şüphelerinin üstesinden gelecektir (Barrett 1991).

şüpheci yaklaşmıştır (Millet 1971; Jackson 1978a). Tüm küçük kızların "penis hasedi" mağduru olduğu, bunun bir sonucu olarak da annelerine olan bağlılıklarından vazgeçtikleri, daha sonraları faal bir yetişkin kadın haline gelebilmek amacıyla pasif vajinal cinselliğin lehine "aktif" klitoral cinsellikten vazgeçmeleri gerektiği düşüncesinin, cinsel ve toplumsal bağımsızlıklarını kanıtlamayı amaçlayan bir kadın neslinin ilgisini çekmesi oldukça düşük bir ihtimal olmuştur. Juliet Mitchell, *Psikoanaliz Feminizm*'de (1975), kanıksanmış olan bu düşünceye ilk karşı çıkanlardandır, fakat çok geçmeden başta *m/f* dergisindekiler de dahil olmak üzere, diğerleri de O'nun izinden gidecektir; böylece 1980'li yılların başlarından itibaren, feminizm açısından uygun olan psikanalizin sözde erdemliliğini yücelten bol miktarda yayın ortaya çıkmıştır (Mitchell ve Rose 1982; Henriques ve ark. 1984; Brennan 1989).

Mitchell'in niyeti, cinsellik teorisini bu şekilde ilerletmekten ziyade, kadınların ikincil konuma itilmesine ilişkin yeni bir Marksist feminist açıklama oluşturmaktı. Mitchell, kadınların ikincil konuma itilişini kültür düzeyine oturtmak amacıyla, Althusser'in ideoloji teorisi ile birlikte Lévi-Strauss'un akrabalığı kavramsallaştırma yönteminden yararlanmıştır. Lévi-Strauss'un, kadınların takas edilmesiyle ilgili kavramı, daha önceki Marksist feministlerin üreme ilişkilerini kuramlaştırmasıyla birlikte, Freud'u ve aynı zamanda simgesel kültür alanını meşgul eden ensest tabusunda, kadınların takas objesi olarak konumlandırılmasına ilişkin olarak bir parça yankı uyandırmıştır: böylece kadınlar, hem takas objeleri olarak, hem de "semboller" olarak işlev görmüştür. Mitchell, akrabalığın sosyo-ekonomik düzenin ayrılmaz bir parçası olduğu zamanlarda, ataerkil egemenliğin maddesel bir tabanı olduğunu öne sürmüştür. Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, akrabalık bağlarının toplum ve ekonomi açısından artık önemi kalmamıştır. Sonuç olarak, kadınların ikincil konuma itilmesi, cinsiyetçileşti-

rilmiş özneler haline getirildiğimiz Oedipal dramın sürekli olarak tekrarlanmasıyla, psişemizde oluşturulan tamamen kültürel ve ideolojik bir durum haline gelmiştir. Mitchell, psikanalizin açıklayıcı gücüne yönelik görüşünü öne sürerken, Anglo-Amerikan feministlere, bu aşamada bir parça basitleştirilmiş biçimi olduğu halde, Jacques Lacan'ın çalışmasını göstermiştir.

Lacan'ın yapısal dilbilim aracılığıyla Freud'u yeniden okuması, psikanalizin Marksistler ve feministler arasında yeniden canlanmasında önemli bir rol oynamıştır (bkz. Lacan 1977; Mitchell ve Rose 1982). Mitchell'in ve diğerlerinin, feministlerin Freud'u yanlış anladığına dair argümanlarına fırsat vermiştir. Mitchell'in özgün formülasyonunda, penis hasedi ve vajinal-klitoral aktarım, kadınların kalıtsal astlıklarının ve cinsel pasifliklerinin değişmez göstergeleri olarak değil, kadınları ataerkil egemenlik karşısında ikincil konuma itecek şekilde sembolik olarak ele alınmıştır. Psikanalize ilişkin olarak gelişen literatürle birlikte feministler, kadınların ikincil konumunu garantileyenin, fiziksel bir organ olan penis değil, hepimizi Babanın Yasasına tabi kılan ve sembolik bir temsil olan fallus olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir (örneğin bkz. J. Rose 1982, 1986). Söylenenlere göre bu durum, psikanalizi, feministlerin uygunsuz bulduğu unsurlardan arındırmıştır. Bu durum bizi, bilinçdışının, dilin yapılandırıcı etkisinin ve öznelliğin, hem bilinçli, hem de bilinçdışı yönler üzerindeki temsilinin önemini takdir etmeye mecbur etmiştir.

Psikanalizin, bazı feministler arasında hazır bir kitle bulmasının nedenleri, birkaç açıklama gerektirmektedir. Feministler, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin bireysel öznellik düzeyinde nasıl oluşturulduğunu anlama yöntemlerinin arayışı içindeydi ve o zamanlar, "toplumsallaşmaya" yönelik en basmakalıp sosyal bilimsel yaklaşımlar, hem fazla mekanik, hem de apolitik görünmek-

teydi (bkz. Henriques ve ark. 1984). Lacancı psikanaliz, "cinsiyetçileştirilmiş özneler" haline nasıl geldiğimizi, hem daha karmaşık bir biçimde, hem de önde gelen feminist kaygılara değinecek şekilde yorumlamanın bir yöntemini ortaya koymuştur. Psikanaliz, (toplumsal cinsiyeti de bünyesinde barındıran) cinselliği, psişemizin temeli haline getirmiştir ve buna ek olarak, Lacancıların daha az biyolojistik olan okumalarında, erkek ya da kadın olarak doğmadığımızı, dile ve kültüre erişimimiz vasıtasıyla "cinsiyetçileştirilmiş özneler" haline geldiğimizi öne sürmüştür. Bununla birlikte, fallus merkezli olduğu ve paternal yasalarla yönetildiği düşünülen kültür, tamamen erkek egemen olarak karakterize edilmiştir, dolayısıyla feminizmle birlikte yankı uyandırmıştır. Aynı zamanda, bilinçdışının öngörülemezliğinden dolayı, erkeksiliğin ve kadınsılığın –onların daha az kaçınılmaz olarak görünmesini sağlayan– şüpheli icralar olduğu öne sürülmüştür. Çekiciliğinin bir kısmının, Marksizmle olan muhtemel "uyumundan" ileri geldiğini zaten belirtmiştik –ve bu durum, evrenselciliğine, tarihdışılığına ve arta kalan özcülüğüne dair yapılan birçok eleştiriye rağmen, etkisini korumaya yardımcı olmuş gibi görünmektedir.

Lacancı psikanaliz, Freudculuğun daha inceliksiz biçiminden, hiç şüphesiz çok daha fazla inceliklidir ve biyolojistik bir yorumun pek fazla etkisinde kalmamıştır –dolayısıyla feminizm açısından gözle görülür bir üstünlüğü vardır. Lacan'a göre dürtü, bir içgüdü değildir; "ihtiyacın buyruğuna göre indirgenemez" (J. Rose 1986: 57). Önceden belirlenmiş bir amacı ya da nesnesi yoktur, fakat yalnızca dile ve kültüre erişimimiz vasıtasıyla düzenli hale gelir (bu nedenle, yine de toplumsal-öncesi ya da toplumsal-ötesi bir varlığı vardır). Benzer şekilde, arzu da bir ihtiyaç değildir; fakat sembolik olana erişimimiz üzerine, birbiri ardına gelen kayıplardan ve bölünmelerden dolayı bir "eksiklik" olarak görülür ve bir ihtiyaçtan farklı biçimde doyurulamaz. Buna ek

olarak, konuşan özneler haline gelebilmek için belirlemek zorunda olduğumuz, kadın ya da erkek biçimindeki cinsiyet kategorileri, önceden doğa tarafından belirlenmiş değil, tam tersine, "kurgusal" kategorilerdir, ve kadınlar doğaları gereği ikincil konumda değildirler, fakat buna maruz bırakılmışlardır (bkz. J. Rose 1982).

Kültüre ve sembolik olana yapılan vurgu, cinselliğin toplumsal yönden şekillendirilmesi açısından fikir vericidir. Ancak, arzuyu oluşturan ve yaşamımızı geçirdiğimiz yerel ortamlarla, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasında bir bağlantı kurabilmemizi ya da sıradan cinsellik deneyimlerimizi açıklayabilmemiz için gerekli olan kültürel çeşitliliği ve toplumsal değişimi açıklığa kavuşturmayı neredeyse imkânsız hale getirerek, bizleri "cinsiyetçileştirilmiş özneler" olarak belirleyen, genellikle [herhangi bir] dil ve kültürdür. Psikanalizin, gündelik deneyimleri belirlemedeki yeteneğinin önemi, öznelliğimiz için gerekli olanın, "özneyi, herhangi bir kesinlik durumundan ve kadının ya da erkeğin psişik sürecine ya da geçmişine ilişkin tüm bilgi birikiminden uzaklaştıran" bilinçdışı olduğuna dair ısrarcılığı yüzünden azalmıştır (J. Rose 1986: 52). Burada, eylemlilik ya da düşünümsellik adına çok küçük bir yer ayrılmıştır; cinsiyetçi toplumsal düzene ve cinsiyetçi kimliğimizin riskliliğine karşı direniş, bilinçdışının öngörülemez patlamalarının bir sonucudur (bkz. McNay 2000). Baskı düşüncesi, dile girişine izin verilemediğinden dolayı, esas olarak kalır –muammalı bilinçdışı, toplumsallığın kapsamı dışından arta kalan kısımdır. Feminizm için daha öncelikli olan Lacancı psikanaliz, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği bir araya getirmeye devam eder. Karşılıklı ilişkilerine açıklık getirecek tüm açıklamalara engel olacak şekilde, analitik açıdan ayrılmaz oldukları için değil, aynı zamanda ortak-yapılı oldukları için: "Biri, herhangi bir cinsiyetle özdeşleşir ya da onu arzular, fakat yalnızca bu iki ilişki mümkündür" (Butler 1990b:

333). Bu durumu, lezbiyen arzuyu ya da toplumsal cinsiyet/cinsellik kimliğinin herhangi bir biçimini, ikicil normun dışında kuramlaştırırken ortaya çıkan problemler, psikanalizi feministler açısından savunulamaz hale getirmek için düşünülmüş olabilir –fakat, kaderi bu olmamıştır. Psikanaliz yetersizliklerine rağmen, feministlerin cinsellik ve öznellikle ilgili çalışmalarına kararlılıkla tutunmayı sürdürmüştür. Psikanalizi feministlerin önceliklerine uyarlamak ve psikanalizin farklı çeşitlerini keşfetmek[3] için, alternatifleri geliştirmeye kıyasla, çok daha fazla çaba harcanmıştır. Yapısalcılığa olan ilgi, yerini, "gerçeklik" iddialarına yönelttikleri radikal soruları olan postyapısalcılığa ve postmodernizme bıraktığında bile, psikanaliz yerinden edilmemiştir.

Bu bağlamda Foucault'nun çalışması, bilhassa önemli olmuştur. Lacan'ın görüşleri, yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki bağlantıya yerleştirilebilirken, Foucault (kendisini bu iki entelektüel akımla asla bağdaştırmamış olduğu halde) çoğunlukla postyapısalcılık ya da postmodernizin içine yerleştirilmiştir. Birinci Bölüm'de de belirttiğimiz gibi, Foucault'nun yazıları, psikanalizi hem bir başka gerçeklik düzeni olarak göstererek, hem de üzerinde durduğu baskı kavramını sorgulayarak (Foucault'nun görüşlerini Freud'unkilerle kaynaştırmaya yönelik queer girişimleri önleyememiş olsa da), psikanalizi eleştirmenin bir yöntemini ortaya koymuştur. Foucault'nun yaklaşımı, radikal anti-özcülüğü [cinselliğin, kendisini oluşturan iktidar/bilgi birlikteliğinin dışında bir varlığı yoktur] ve anti-evrenselliği [cinsellik, tarihin bir ürünüdür] bakımından, feministler için potansiyel avantajlara sahiptir. Bu tür düşünceler, dişiliğin ve dişil cinselliğin belirli

[8] Feministler arasında popüler hale gelmiş diğer psikanalitik kuramcılar; Lacan'a meydan okumasıyla ünlenen ve kadınların spesifikliği ile radikal başkalıklarının fallus merkezli kültürümüz tarafından reddedildiğini öne süren Luce Irigary, nesne ilişkileri kuramıyla Melanie Klein ve bu kuramın daha sosyolojik olan başka bir biçimini geliştiren Nancy Chodorow'dur.

formlarının belirli tarihsel momentlerde nasıl kurulduğuna dair feminist merakla uyum içindedir ve tarihsel ve kültürel değişkenliğe imkân tanır. Foucault'nun perspektifi, aynı zamanda, yeni modern toplumlarda ve kültürlerde işgal ettiği ayrıcalıklı konumu tartışmaya açmak adına, cinselliğin merkezini kaydırma potansiyeline [ki; göreceğimiz gibi bu potansiyel, çoğu zaman destekçileri tarafından gözden kaçırılmış bir potansiyeldir] sahiptir.

Foucault'nun kendisi, kadınlarla ya da toplumsal cinsiyetle pek ilgilenmiyordu. *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde, cinselliğin on dokuzuncu yüzyılda yayılmasıyla ortaya çıkan dört karakterinden birini "histerik kadın" olarak tanımlamasına rağmen (Foucault 1981: 105), çalışmalarında kadınlardan nadiren bahsetmiştir. Yine de, Foucault'nun önerdiği kavrayışlar, birçok feminist tarafından değişen ilgi düzeyleriyle birlikte sürdürülmüştür ve 1980'li yıllardan sonra cinsellik üzerine yazılan metinlerde, O'nu referans olarak göstermeyen tek bir feminist metin bulmak bile oldukça güçtür. Feministler, hem Foucault'nun görüşlerinden, hem de analitik metodundan yararlanmıştır, fakat bunları, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, cinsiyetçi oluşumunun tutarsız yapısına dikkat çekerek, yeni yöntemlere uygulamışlardır (örneğin bkz. Diamond ve Quinby 1988; Bartky 1990; Ramazanoğlu 1993). Çalışmaları aynı zamanda, queer teorisi ve dolayısıyla da heteroseksüellik eleştirisi üzerinde büyük ölçüde etkili olmuştur (bkz. Birinci ve Dördüncü Bölüm).

Ancak tüm bunlara rağmen, Foucault'nun çalışmalarında, diğer bazı feministlerle birlikte ortak bir şekilde fazla problemli bulduğumuz yönler de vardır. Birincisi, gücün baskıcı olmaktan çok, üretici olduğuna dair kavramı değerli olsa da, gücün dağıtılmış olduğuna, her yerde ve aynı zamanda da hiçbir yerde olduğuna dair görüşü, bizleri, gücün diğerlerine olan *üstünlüğünü* ve –top-

lumsal cinsiyetteki eşitsizlikler de dahil olmak üzere– sistemli eşitsizliklerin üretimini etkin bir biçimde analiz etme yöntemlerinden mahrum bırakmaktadır. Foucaultcu liberterler, normatif olanı belirleyerek ve yıkıcı olanı yasaklayarak "neşeli bir döngü" içinde cinselliği düzenleyen şey olarak iktidara odaklanma imkanı bulurken, seks işçiliği ya da pornografi gibi (bkz. Jackson 1996a, 1996b) bazı cinsel yıkıcılık biçimlerinin kendi içindeki iktidar ilişkilerine yetersiz bir dikkat göstermişlerdir (Rubin 1984). İkincisi, söylem üzerine yapılan vurgu, tutarsız uygulamaları kapsasa da, gündelik ya da kişilerarası etkileşime ve –cinsellik ilişkilerini anlamamız açısından bizim için oldukça önemli olan– buna bağlı anlamlara yeterince hitap etmemektedir. Foucault aynı zamanda, eylemliliği kuramlaştırmasındaki yetersizliğinden, daha önceki çalışmalarında bu durumu göz ardı etmesinden ve daha sonraki çalışmasında da bunu sadece güç teknolojileri olarak ele almasından dolayı eleştirilmiştir (Foucault 1988; McNay 2000). Son olarak, Birinci Bölüm'de de belirttiğimiz gibi, Foucault'nun toplumsal cinsiyet/cinsellik formülasyonu –psikanalitik karmaşıklıklarına göre daha az vahim sonuçları olsa da– toplumsal cinsiyet ile cinselliği bir araya getirmiştir. Foucault'nun, cinsiyetin, "cinsellik aygıtı [apparatus] tarafından *üretildiği*" iddiası (Foucault 1980: 210, orijinalindeki gibi vurgulanmıştır) ve "cinsiyetteki" erkek-dişi ilavesi, MacKinnon'ın cinselliğin toplumsal biçiminin "toplumu iki cinsiyet şeklinde örgütlediği" iddiası ile (MacKinnon 1982: 516), ironik bir biçimde benzerlik taşır.

Kayıp Boyut: Karşılıklı Etkileşim

Cinsel hayatın bazı boyutları, hem psikanalitik yaklaşımda, hem de Foucaultcu yaklaşımda kayıptır: kişiler-arası gündelik etkileşim, bu etkileşimlerin taşıdığı anlamlar ve yol açtığı eylem-

lilik ve düşünümsellik[4]. Üstelik her ikisi de, toplumsal cinsiyeti cinsellikten ayırt etmeyi zorlaştırmaktadır. Ne var ki, Birinci Bölüm'de ana hatlarıyla belirttiğimiz etkileşimci perspektif, sosyalliğin ve cinselliğin bu yönlerine değinmektedir. Kültürü ve öznelliği, gündelik etkileşimle ve pratikle ilişkilendirmek için, cinselliği çok daha kapsamlı olan toplumsal ilişkiler bağlamına oturtabilmek için ve toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki ilişkiyi açımlamak için analitik araçlar sağlamaktadır. Buna rağmen, etkileşimcilik bir bütün olarak, sosyolojide bile bir azınlık perspektifi olarak kalmıştır ve bunun haricinde çok az tanınmıştır. Etkileşimciliğin, postyapısalcılığın bazı yönleriyle bütünleştirilebileceğine (Denzin 1992) dair bahsi geçen kolaylıklar ve "sosyalliğin süreç, akış ve devinim üzerinden kuramsallaştırılması" (Atkinson ve Housley 2003) ile birlikte yankı uyandırması bakımından entelektüel çevreler, artık daha olumlu görülebilmektedir. Bizim inancımıza göre, cinselliğe yönelik etkileşimci perspektif, feminist analizler açısından oldukça önemli bir potansiyele sahiptir, ancak yorumlayıcı olan diğer sosyolojilerin yanı sıra, birçok feminist tarafından da ihmal edilmiş ya da alay edilmiştir.

Bu bölümün başlarında da belirttiğimiz gibi, feministlerin etkileşimci açıklamaları göz ardı etmesinin ya da reddetmesinin nedenleri, 1970'li ve 1980'li yılların kuramsal çekişmelerine dayanmaktadır. Etkileşimciliğin o dönemde ana akım feminist düşünceden dışlanması, bir ölçüde kendi eksikliklerine, özellikle de son dönemlerde ortaya çıkan kapitalist toplumların sistemli yapısal eşitsizlik özelliklerine dair dikkatsizliğine dayandırılabilir. Ancak bu kusur, tartışmaya açık bir biçimde psikanalitik ve

[4] Bu zorluk, "kendimizi söylemlere göre konumlandırdığımızı" öne süren bazı kuramsal ve ampirik açıklamalarda çözüme ulaşmıştır (örneğin bkz. Weedon 1987; Renold 2005). Fakat McNay'in (2000) de belirttiği gibi, bu strateji, yalnızca açıklanmamış bir iradeciliği ortaya çıkarmaktadır.

Foucaultcu perspektifler tarafından da paylaşılmaktadır[5], fakat Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eseri, postyapısalcı bir post-Marksizme (bkz. Barrett 1991) karşı yürütülen hareketin bir parçası olarak benimsenirken, psikanalitik perspektif, Althusser'in teorisinin ve ideolojisinin inceliğine, Marksizmle birlikte dile getirilmenin gönüllü bir yöntemine sahiptir. Tanımlamalarımıza göre cinsellik, yapısal bir fenomen değilken, kurumsal düzenlenişin ve sistemin konusu olmuştur ve toplumsal bölünmenin temelini oluşturan toplumsal cinsiyetle yakından ilgilidir. Bu nedenle, biz de, cinselliğin bu yönlerini açıklamak için daha materyalist ve daha yapısal bir analizin gerekli olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak etkileşimcilik, tümleyici taleplerde bulunmayan, "yalın" bir teori olduğu için (Plummer 2003), etkileşimciliğin, farklı toplumsal yönleri açıklığa kavuşturabilecek diğer perspektiflerle birlikte kullanılmasına ilişkin bir engel de yoktur. Üstelik, etkileşimciliğin, hayatın sıradan nesnel gerçekliklerine odaklanması, sıklıkla farkına varıldığı gibi, onu materyalist analizle daha uyumlu hale getirmektedir (bkz. Jackson 2001, 2006a). Fakat ilk başlarda Marksizmle kolayca bağdaşmadığının farkına varılmasından dolayı kınanmıştır ve hemen ardından, Foucault'ya dair teveccüh nedeniyle unutulmuştur.

1970'lerde ve 1980'li yılların başlarında, yorumlayıcı sosyolojilerden yararlanan feministler, savunma durumundaki bir azınlıktı ve etkileşimci ya da fenomenolojik çalışmalarını yayınlatabilecek[6] kadar şanslı olduklarında, çoğu zaman yanlış

[5] Psikanaliz savunucuları, elbette bunun, kadınların ikincil konuma itilmesine ilişkin koşullara hitap etmediğini (Mitchell 1975, 1982; J. Rose 1982, 1986), fakat bunları, kişiler-arası ailevi ilişkiler ve psişik süreçler içerisine oturttuğunu, tarihsel açıdan spesifik olan toplumsal oluşumlardan ziyade, olsa olsa kendiliğinden oluşan bir medeniyete yerleştirdiğini iddia etmektedir.

[6] Bu tür bir çalışmayı yayımlamak, anaakım gazetecilerin ve yayımcıların feministlere karşı tedbirli oldukları ve alternatif çıkış yollarının hemen hemen hepsinin Marksistler tarafından kontrol edildiği bir dönemde pek de kolay değildi. *Women's Studies International*

anlaşılmış ya da rezil edilmişlerdi. Liz Stanley ve Sue Wise'ın, etkileşimcilikten ve etnometodolojiden yararlanan çalışmaları *Breaking Out* (1983), bu durum açısından oldukça önemli bir örnektir. Eleştirmenler tarafından fena halde yanlış temsil edilmiş, özcü ve bireyci olduğu için lanetlenmiş ve hem aşırı derecede soyut, hem de anti-entelektüel olmakla suçlanmıştı (bkz. Stanley ve Wise 1993: 9-13). Bu dönemlerde toplumsal inşacı cinsellik üzerine çeşitli makaleler yazdığımız zaman baskı anlayışından vazgeçtiğimize dair, öncelikli olarak Marksist feministler tarafından –birkaç yıl içinde birçoğu, Foucault'nun baskı hipotezine ilişkin çok daha revaçta olan eleştirisini memnuniyetle kabul etmiş olsa da– şüpheyle karşılanmamıza ilişkin anılarımız da vardır. Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin İngilizce çevirisi her yerde bulunur hale gelene kadar, toplumsal inşacı cinsellikle ilgili mevcut olan tek teori, Gagnon ve Simon'a (1974) aitti. Ancak bazı feministler, Gagnon ve Simon'ın çalışmasını bütünüyle reddettiler ve bu konuyla ilgilenenlerin çoğu, çalışmaya karşı şüpheli ya da düşmanca bir tavır sergilediler. Bu itirazların, bu denli umut verici bir teorinin neden geri çevrildiğini açıklamaya yardımcı olmaları bakımından daha detaylı bir şekilde değerlendirilmesi oldukça önemlidir.

Baskı kavramının bilinen yaygınlığına ve Marksist çevrelerdeki geçerliliğine bakılırsa, Gagnon ve Simon'ın anti-özcülüğünün kimilerine göre biraz daha fazla radikal gelmesi, belki anlaşılabilir bir durumdur. Örneğin Mary McIntosh (1978), kendisini Gagnon ve Simon'ın (1974) cinselliğin biyolojik temelini reddetmelerinden uzakta tutmak amacıyla, Gagnon ve Simon'a yönelik olarak yaptığı açıklamalarını oldukça dikkatli bir biçimde dile

Quarterly (daha sonra *Women's Studies International Forum* olmuştur) dergisinin 1978 yılında piyasaya sürülmesi, en azından kamusal alanda yer edinebilmek adına geçerli ortodoksilere boyun eğmeyen bir çalışmaya geçit vermiştir.

getirmiştir. McIntosh bu durumu şöyle ifade etmiştir: "cinselliğin doğuştan gelen arzuların bir ürünü olmak yerine, toplumsal olarak kodlanmış olduğunu iddia ederek ... çok ileri gittiler." McIntosh, insan cinselliğinin kültürel çeşitliliğini anlamak için, "Gagnon ve Simon'ın izlediği yöntemlerin peşinden gitmek zorunda olmadığımızı" belirtmiştir. Ona göre bu çeşitlilikler, "hiç kuşkusuz, biyolojik yapılara ve genetik dürtülere dayanmaktadır ... fakat onlar tarafından belirlenmemişlerdir" (McIntosh 1978: 56). Dolayısıyla, cinsel ilişkilerin toplumsal temelini belirlemeyi amaçlarken, tümüyle sosyolojik olan açıklayıcı bir çalışmayı kabul etmekten de geri adım atmıştır. Psikanalizin daha tercih edilebilir olduğu, çünkü "erkek ve kadın arasındaki belirli farklılıkların kuramlaştırılmasına olanak sağladığı, halbuki kodlama yaklaşımının, kodların içeriğini rastlantısal bir konu olarak bıraktığı" sonucuna varmıştır (McIntosh 1978: 64). Kodların insan eylemliliğine ve etkileşimine yol açabilirliğine ve yalnızca tarihsel olarak değil, aynı zamanda bağlamsal olarak da değişim gösterdiklerine dair, bizim avantaj olarak yorumladıklarımızı, McIntos dezavantaj olarak görmüştür. Yalnızca radikal açıdan anti-özcü perspektifler, o dönemden sonra klişe haline geldiği için değil, aynı zamanda kaçınılmaz olan toplumsal cinsiyet farklılıklarının psikanalitik olarak "onarılmasının" günümüzde daha az kabul edilebilir olmasından dolayı: McIntosh'un eleştirisi, dönemine çok uygun bir eleştiridir.

McIntosh'un şüphelerinin çoğu, beklendiği üzere, sık sık işbirliği içinde olduğu Michèle Barrett tarafından aksettirilmiştir. Barrett'in, Althusser'in etkisi en üst noktadayken ve psikanalitik teori Marksist feministler arasında bir hayli popüler hale gelmeye başlıyorken kaleme aldığı *Women's Oppression Today* (1980), Foucault'nun darbesinden önce, feminist teoriye yönelik oldukça etkili bir genel açıklama olmuştur. Bu nedenle,

o dönemde egemen olan kuramsal feminizmin yörüngesini ve bir kenara itilmiş olan yorumlamalı sosyolojilerin izlediği yolları aydınlatıcı niteliktedir. Barrett, Althusser'den söz ederken, O'nun yönteminin Marksist ekonomizmi sorgulayacak tek yöntem olmadığını kısaca belirtir:

> Doğrusunu söylemek gerekirse, "gerçekliğin" özneler-arası toplumsal konumunu, uzlaşma açısından açıklamayı amaçlayan [fenomenoloji ve etnometodoloji gibi] öznelci sosyolojilerin yükselişe geçmesinden ve yaygınlaşmasından da anlaşılacağı gibi, bu durum, Marksizmin kendi hudutlarının da ötesine geçmiştir. Bu son gelişmelerden bazıları, erkek-dişi etkileşimlerini açıklamak açısından özellikle yardımcı olacaklarını ve toplumsal cinsiyet kimliğine ilişkin algı ile cinsiyetçi etkileşim anlayışına karşı ilgili olacaklarını iddia etmiştir.
>
> (Barrett 1980: 30)

Ancak, Althusser'in ideoloji kuramı ile bu kuramın, "toplumsal biçimlenmenin kısmen özerk unsurları olarak kadınlara yönelik baskıyı" (Barrett 1980: 31) kuramlaştırmak için yarattığı alanın önemine ve psikanalizin katkısına geri dönmeden önce, buna yalnızca laf arasında değinmiş, Garfinkel ve Gagnon ile Simon hakındaki bir dipnot üzerinden söz etmiştir. Daha sonradan bunun tarihselleştirilmesi gerektiğini belirterek kibar bir biçimde daha eleştirel de olsa, bunu açıkça feministlerin, "öznelci sosyolojilerin" anlamsız bir avuntu içinde olduğu Marksizme meydan okuyuşuna hakim olan görüş olarak dikkate almıştır. "Öznelci" kelimesine yönelik seçimin kendisi de, yetersiz derecede sosyal olmaya dair yan anlamlar taşıması bakımından önemlidir.

Etkileşimcilik, daha sonra dişilik, erkeksilik ve cinsel uygulamalar üzerine yazdığı bölümde kısaca yer almaktadır. İlginç bir şekilde, "okulun etkileşimci perspektiften yararlanarak cinsellik üzerine yaptığı sosyolojik çalışmada ilk kez, bilincin ve toplumsal cinsiyet kimliğinin etkileşim vasıtasıyla şekillendiril-

mesi üzerine yaptığı vurgusu tekrarlanan" Simone de Beauvoir ile benzerlik göstermektedir (Barrett 1980: 52).

Bunu, cinsel kodlar görüşüne ilişkin oldukça kısa ve öz, aşırı basitleştirilmiş bir açıklama izler, fakat Barrett, çıkarımın "cinsel davranışın mutlak tanımının tartışmaya açık olduğuna ve yalnızca eğer edimci de bu yönde bir tanımlama yapıyorsa davranışın meşru bir şekilde 'cinsel' olarak ele alınabileceğine" ilişkin bir önerme gözlemler (Barrett 1980: 52). Ancak bu araştırılmamıştır. Plummer'ın *Sexual Stigma* (1975) adlı eserine atıfta bulunarak, bu perspektifin "cinselliğin öznel uzlaşımları üzerine ilginç çalışmalar" ortaya çıkardığını itiraf etse de, daha sonra standart eleştiriler yapmaya devam etmiştir:

> Şu var ki, etkileşimci bir perspektiften türemiş olan tüm çalışmalara benzer şekilde, bu çalışma da [Sexual Stigma], bu yaklaşımın, neden belirli davranış biçimlerinin önceden öğrenilip diğerlerinin öğrenilmediğini belirlemedeki yetersizliğinden mustarip olma eğilimindedir; toplumsal ve tarihsel koşulların, bir kodun diğerine göre uygunluğunu belirleyip belirleyemeyeceğine ya da bazı kodlara izin verip diğerlerine izin vermeyebileceğine ilişkin sorunlara yeterince değinememiştir.
>
> (Barrett 1980: 53)

Bu eleştirilerde bir parça doğruluk payı olsa da, Barrett'in daha sonra dikkatini yönelteceği "toplumsal ve tarihsel koşulların" yoksunluğu, psikanaliz açısından daha geçerlidir. Barrett bu durumu, "indirgemecilikten kaçmak ve cinsellik ile toplumsal cinsiyet kimliğini, tarihsel ideolojik süreçlerin spesifikliğine yerleştirmek için" çok daha anlamlı bir girişim olarak açık bir şekilde kabul etmektedir (Barrett 1980: 53). Etkileşimciliğe vurgu yaptığı, fakat daha sonra da reddettiği (sayfanın üçte ikisini oluşturan) bir paragrafın aksine, dokuz sayfayı psikanalize (Barrett 1980: 53-62), çoğunlukla da Mitchell'e (1975) ayırmıştır. Eleştiriden tamamen uzak da değildir; değerlendirmeleri boyun-

ca etkileşimciliğin, psikanalitik feminizmle birlikte "cinselliği bütünüyle ideoloji alanının içine yerleştirmeye yönelik eğilimi" paylaştığını belirten bir başka ifadeye de rastlanır (Barrett 1980: 60). Barrett'e göre, bu tür açıklamalar, belirli süreçlere verilen farklı tepkileri "belirli bir öznenin bu süreçlere tepki gönderdiği/göndermediği koşulları, ve bu süreçlerin ne düzeyde zorunlu olarak belirleyici olduklarını" açıklayamazlar. Bu bağlamda, etkileşimcilikten, "sapkın cinsel sosyalleşme o kadar iyi açıklanmıştır ki, uyumluluk üzerindeki baskının tamamı çok zor görülebilmektedir" şeklinde bahsetmiştir (Barrett 1980: 60-61). Barrett burada, muhtemelen Plummer'ın (1975) homoseksüel kimlikle ilgili çalışmasını düşünmektedir –çünkü *Sexual Conduct*'ın büyük bir kısmını daha normatif cinsellik biçimlerine ayıran Gagnon ve Simon'la (1974) bu bağıntıyı kurmak oldukça zordur.

Barrett, etkileşimle ilgili en sarsıcı –ve en hatalı– eleştirisini, bundan biraz daha sonra yapmıştır. Toplumsal cinsiyet ile erotizm arasında yakın bir ilişki kurmaktan kaçınmak gerektiğini tartışırken, etkileşimciliğin, "toplumsal cinsiyet ile cinselliği, öğrenilmiş davranış ve kimlik değerleri gibi kendisine ait değerlerde bir araya getirme eğiliminde" olduğunu öne sürer (Barrett 1980: 63). Gagnon ve Simon (1974), ikisiyle de ilgili, dönemin feminist çalışmaları (Jackson 1978a, 1978b, 1978c) tarafından da benimsenen bir ayrım yaptıktan sonra, bu yorum hem hatalı, hem de anlaşılması güç olmuştur. Bu eleştiri, özellikle psikanaliz için çok daha uygun bir eleştiridir ve Gagnon ve Simon tam da psikanalizi eleştirirken cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın önemini vurgulamışlardır fakat Barret bu durumun farkına varamamıştır. Barrett, psikanalizi yüceltmeye ve etkileşimciliği küçümsemeye devam etmiştir. Vajinal orgazmla ilgili tartışmaları ele alırken, klitoral orgazmın yeniden keşfedilmesinin, "kadınların cinsel birleşmeyle ilgili yaşadıkları tecrübelerle ör-

tüşmediğini" iddia eder ve psikanalizin, "bu tecrübeye ait zevkin temelinde yatan psişik süreci sınırlamada" yararı olabileceğini ileri sürer. Barrett (1980: 66), hemen ardından gelen cümlede, gerekli olanın, "anlamlar, tanımlamalar ve zevk söylemleri üzerinden –etkileşimciliğin tam olarak temin ettiği fakat psikanalizin edemediği– bir zevk algısı" olduğunu söyler.

Psikanalizin yolunu açmak adına etkileşimciliğin, dönemin en yetkin feminist kuramcısı tarafından kibirli bir biçimde yanlış tanıtılması ve ciddiye alınmaması, etkileşimciliğin feminizmle bağıntısız olduğunun onaylanmasına katkı sağlamıştır. Barrett'in (1991) de dahil olduğu, bir zamanların en Marksist feministlerinin, öznellik ve cinsellik hakkında yaptıkları açıklamalarından dolayı Foucault'ya, Lacan'a, Derrida'ya ve diğer Fransız kuramcılara yönelmesiyle, etkileşimcilik neredeyse gözden kaybolmuştur. İlk mahkum edilen, etkileşimciliğin materyalizmden yoksun oluşudur, fakat materyalist analizden kültürel analize doğru yönlenme, ironik bir biçimde bu durumun önemini daha da azaltmaya yaramıştır. Feminist teori üzerine önemli bir metinde, bu durumdan ilk kez bahseden, "kültüre dönüş"ü reddetmiş bir materyalist olan Sylvia Walby (1990) olmuştur.

Walby'nin materyalizmi, Barrett'inki gibi Marksist ortodoksiye dayanmamaktaydı ve Fransız materyalist Christine Delphy'nin radikal feminizmine de yakın durmaktaydı (Delphy 1984; Walby 1986). Aynı zamanda Freud'u çaresizce ataerkil olarak gören ve onu kurtarmaya yönelik çabaları da özcü ve tarih-dışı olarak değerlendiren Walby, psikanalizi de pek hoş karşılamamaktaydı (Walby 1990: 110-113). Cinsellikle ilgili etkileşimci yaklaşımlara ilişkin çok daha dolu, ayakları yere çok daha sağlam basan bir açıklama yapması ve cinselliğin feminist savunucularını tanıması bakımından, Barrett'e kıyasla daha adil

davranmış olsa da, yine de etkileşimciliğe karşı daha eleştirel yaklaşmıştır (Walby 1990: 113-115). Ayrıca, etkileşimciliğin, Ortodoks Freudcu düşüncenin biyoloji temelli yorumunu eleştirmesi ve hassas bir sosyolojik analiz yapabilmek için yeni kavramlar geliştirmesi/önermesi onun güçlü yanları olduğunu kabul etmiştir (Walby 1990: 115). Ancak, Walby'nin gözünde etkileşimcilik, liberalizme bulaştığı için yozlaşmıştır ki bu da onu, tanım gereği, saygın feminist teorinin dışına atar. Walby, etkileşimcilikten "liberal" olarak söz ederken, Barrett'in öne sürdüğüne benzer temel eksiklikleri de belirtir: etkileşimcilik, herhangi bir "kapsayıcı sosyal yapı" kavramından yoksundur, "cinsel ilişkilerdeki sistematik toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini" açıklayamamaktadır ve "cinsel kodların nereden geldiğine dair hiçbir açıklama" yapmamaktadır. Bunu, belirli bir örnekle –bizden birinin (Jackson 1978b) tecavüz üzerine kaleme aldığı bir makaleyle ilişkilendirir. Bu analizin, ataerkil güç kavramı tarafından çok daha elverişli bir hale getirildiğini, fakat bunun, "simgesel etkileşimci perspektif içerisinde kabul edilemez olduğunu" ileri sürer (Walby 1990: 115). Bu, doğru bir nokta olabilir, fakat Walby'nin bundan sonra söyledikleri doğru değildir: "bu açıklama, simgesel etkileşimci bir çerçevenin dışına çıktığı için, tecavüz analizinde tam başarı elde eder" (Walby 1990: 115).

Burada söz konusu olan, bu makalenin, tecavüzü çağdaş toplumun ataerkil ilişkileriyle bağdaştırmayı amaçlamış olmasıdır –tecavüzün erkek egemenliği olmadan var olabileceğini hayal etmek güç olacaktır. Fakat o zamanlar düşündüğümüz ve halen de düşünmeye devam ettiğimiz gibi, bu durum, erkekleri tecavüz etmeye *hazırlamaz*, erkeklerin kadınlar üzerinde (cinsel ya da başka türlü) bir güç kullanmalarına olanak sağlayan yapısal şartları hazırlar, fakat davranışlarını direkt olarak belirlemez. Erkeklerin tecavüz etmeye nasıl başladıklarını açıklamak için,

hem erkek, hem de kadın cinselliğinin oluşumunu, erkeklerin, tecavüzü mümkün kılan belirli şartlar içinde kendileri için seçtikleri potansiyel kurbanlara ilişkin olarak, kendi eylemlerini akla uygun hale getirebilmelerini sağlayan durumları incelememiz gerekmektedir. Makalenin varmaya çalıştığı nokta da budur. Tecavüze ilişkin kapsamlı bir açıklama yapmaya hiçbir zaman niyetlenmemiştir, bunun yerine, C. Wright Mills'in –"Güdülerin sosyolojik olarak algılanma biçimi ... "neden" sorusunu, bir duruma ve bu durumun güdüye ilişkin karakteristik sözdağarına dayanarak "nasıl" sorusuna dönüştürür– ilkesine başvurmayı amaçlamıştır (Mills 1940: 440). Bu ilke, tecavüze yönelik güdülerin söz dağarının, gündelik heteroseksüel kodların içinde gizli olduğunu öne sürmüştür. Eğer bu argüman başarılı olmuşsa, bunun sebebi kesinlikle - her ne kadar Walby bunu anlayamayacak olsa da - etkileşimci analitik yöntemdir.

Walby ve Barrett, kadınların bütünüyle ikincil konuma itilmesine dair ileri sürdükleri açıklamalar boyunca, feminist teorinin durumuyla ilgilenmişlerdir, dolayısıyla her ikisinin de, kendi teorik tercihleriyle uyuşmayan perspektifleri reddetmesi şaşırtıcı değildir. Cinsellikle daha alçakgönüllü bir şekilde ilgilenenlerin, Gagnon ve Simon'ın etkileşimciliğine karşı daha anlayışlı olmaları beklenebilir fakat, durum her zaman bu yönde olmamaktadır. Örneğin Annabel Faraday (1981), etkileşimciliğin ortaya koyduğu teorik çerçeveye itiraz etmemektedir, fakat Gagnon ve Simon'ın genel olarak ve kısmen de lezbiyencilik açısından yaptıkları dişil cinsellik tarifinin doğasında var olduğuna inandığı seksizmi açığa çıkarmaya odaklanmaktadır. Bununla birlikte, Faraday'ın iğneleyici eleştirisinin etkisi, etkileşimciliğe bir darbe daha vuracaktır. Faraday'a göre, Gagnon ve Simon'ın "cinselliğin toplumsal oluşumu üzerine yaptıkları vurgu, özcü ve itki azaltıcı modellere yönelik devrimci bir alternatif sunmaktadır",

fakat "erkeklerin ve kadınların cinsel anlamı aşmakta başarılı ya da başarısız oldukları yöntemlere ilişkin tüm analizleri ihmal ederek –'toplumsal cinsiyet' yerine dürtüden bahsettikleri– yalnızca tek bir indirgemeci açıklama getirmektedir" (Faraday 1981: 122).

Faraday, Gagnon ve Simon'ı, doğası gereği pasif olan, erkeksi ihtiyaçlara uyarlanabilen ve adeta kendi "dişiliklerini" yansıtan dişil bir cinsellik modelinin ataerkil savunucuları olarak, şeytan gibi göstermektedir. Faraday'ın öfkesini özellikle artıran, Gagnon ve Simon'ın lezbiyenliği "sapkınlıktan çok daha büyük bir uyum" olarak tanımlamalarıdır –o dönem açısından erişilebilir olan deliller ışığında bu tanım, lezbiyenlerin cinsel olarak gey erkeklerden çok, heteroseksüel kadınlara benzer şekilde hareket ettikleri, çünkü lezbiyenlerin rasgele kadın peşinde koşmak yerine, aşk dolu cinsel ilişkilerle daha fazla ilgilendikleri anlamına gelmektedir. Bu, çoğu feministin karşı çıkacağı bir şey değildir– ve doğrusunu söylemek gerekirse, kimi radikal feministler bu tanımı, lezbiyenlerin hem gey, hem de heteroseksüel erkeklere olan ahlaki üstünlüğünü pekiştirmek amacıyla kullanmıştır (örneğin bkz. Jeffreys 1990). Ancak Faraday bu tanımı, Gagnon ve Simon'ın kadın eylemliliğini ve bağımsızlığını kabullenememelerinin bir başka belirtisi olarak görmekte ve bu tanıma şiddetle karşı çıkmaktadır.

Faraday'ın bazı kaygıları, Gagnon ve Simon'ın kullandığı dilden kaynaklanmaktadır. Yalnızca seksist bir dil olduğundan değil (ikinci (2004) baskısında düzeltilmiştir), aynı zamanda "erkek," "dişi" ve –artık özcü olarak yorumlanan - "lezbiyen" gibi, o dönemlerde kullanılan bir başka terminolojiden ve "toplum"dan şeyleştirici olarak faydalanmalarından kaynaklanmaktadır. Tüm bunlar, cinsel obje seçimi gibi diğer kavramlarla birleştirildiğinde, kadınlara ve özellikle de lezbiyenlere karşı takınılan oldukça

negatif bir tavrın etkisi hissedilebilir. Faraday (1981) bu durumdan olabildiğince tahrip edici deliller çıkarmıştır:

> "Lezbiyen"e dair kısa ve öz tartışmalarında, Gagnon ve Simon "onu [kadını]," "yalnızca cinsel olarak ilgisini çeken nesnenin cinsiyetine sahip diğer kadınlardan farklılık gösteren" bir kadın olarak tanımlar. Bu, lezbiyenlerin seçici ya da tanımlayıcı olarak değil, "cinsellikleri," burada "nesneler" olarak tanımlanan diğer kadınların üzerinde asılı durur hale gelmiş kadınlar olarak görülmesidir. (Faraday 1981: 120, Gagnon ve Simon 1974: 176'dan alıntıdır)

Bu hem haksızdır, hem de samimi değildir. Her şeyden önce bu anlamda bir "nesne" görüşü, nesneleştirmek anlamına gelmemektedir; bu, cinsellikle ilgili çalışmalarda yaygın olarak kullanılan bir terminolojidir, cinsel tercihin cinsiyetinden bahsetmek için kullanılır ve çok nadiren karşı çıkılan psikanalitik bir tabir olarak da geçerliliğini korumaktadır. Bir şeyin, birinin cinselliğiyle "iç içe geçmesi" fikri, "üzerinde öylece asılı durması" gibi pasif şekilde yorumlanmasını gerektirmez; iç içe geçmek, aktif olarak *bağlanmayı* ima eder.

Sexual Conduct'ta kullanılan dilin seksizmi, günümüzde yorumlama problemlerine neden olmaktadır, fakat bu çalışma, cinsiyet ayrımı gözetmeyen dilin yeni yeni kullanılmaya başlandığı ve "kadın" yalnızca kadınlar anlamına gelirken, "erkek" ya da "onun [erkek]" sıradan bir biçimde tüm insanları ima ettiği bir dönemde kaleme alınmıştır. Feministler bu durumu sık sık sorgulamıştır, o halde Faraday, Gagnon ve Simon'ın, yorumlayıcı süreçlere ilişkin tanımlamalarında yalnızca erkekleri kapsayan iddialarda bulunduklarına dikkat çekmekte –dolayısıyla da, "'kahramanımızın' bir durumun cinsel olup olmadığına karar verme sırasında yaşadığı sorunlardan" bahsediş biçimleriyle ilgili yaptığı alaycı yorumlarda– pek de haksız değildir (Faraday 1981: 121).

Sexual Conduct'ın her türlü cinsel varsayımı elemesi söz konusudur –bu durum, her şeyden önce o dönemin bir sonucudur– ve biz de bu durumla çekişmek istemedik. Üstelik, Mary McIntosh'un da belirttiği gibi, Gagnon ve Simon, "erkeklerin ve erkeksiliğin homoseksüellik karşısındaki spesifikliğini" sorunsallaştırmakta da başarısız olmuştur (bkz. Weeks ve ark. 1981). Fakat McIntosh'un da itiraf ettiğine göre bu, homoseksüel rol tartışmasında kendisinin de eşit ölçüde kabahatli olduğu bir kusur olmuştur (McIntosh 1968). Yine de Faraday'ın, Gagnon ve Simon yorumu kesinlikle acımasızdır. Daha sorunlu olan paragraflar kapsam dışında bırakıldığında McIntosh, Gagnon ve Simon'u, kadınları bağımsız cinsellikte doğaları gereği yetersiz gören ve adeta erkeklerin kanıksanmış ihtiyaçlarına hizmet etmek için var olduklarını düşünen adamlar olarak tanıtmaktadır. Bizim, Gagnon ve Simon ile ilgili yorumumuz biraz daha olumludur. Gagnon ve Simon, toplumsal cinsiyeti cinsellikle (erkek ve kadın olarak) şekillendirerek ön plana çıkarmayı, cinselliği belirlemek olarak değil, bizi cinsel hale getiren parametreleri öngörmek ve kendimizi cinsel özneler olarak anlamlandırmak olarak görür. Ayrıca onlar, 1970-öncesi ABD'sinde mevcut bilgi/araştırma birikimiyle sınırlı bir çalışma yürütüyorlardı –ki, bu dönem, kadınların büyük çoğunluğunun, gelenekçi cinsel edep ve iffet beklentilerinin yanı sıra eş ve anne olarak kabullenmek durumunda bırakılan kaderleri tarafından kısıtlandıkları; birçok feministin de belirttiği gibi, kadınlardan kendi arzularını ifade etmelerinin değil, erkeklerin arzularına karşılık vermelerinin beklendiği; ifade etmek şöyle dursun, kadınların çok az bir kısmının özerk bir cinsellik geliştirebildiği bir dönemdir. Bir başka deyişle, kadınların nasıl olması gerektiğini ya da doğaları gereği nasıl olduklarını belirtmek yerine, o dönemlerde erkeklere ve kadınlara uygun olan sosyoseksüel kod biçimlerini tanımlıyorlardı. Gerçeği söylemek gerekirse, feminizmin kalıcı et-

kisinden sonra yapılan pek çok araştırma, özerk arzuların kadınlar için problemli olmaya devam ettiğini ileri sürmektedir (örneğin bkz. Holland ve ark. 1998; Tolman 2002). Heteroseksüellik üzerine yapılan daha yeni –ve feminist– çalışmalar, Faraday'ın oldukça nahoş bulduğu ve Gagnon ile Simon'ın perspektifinde dönüm noktası olarak gösterdiği, "durumları yalnızca erkekler belirleyebilirler ve belirlerler de; kadınlar sadece 'kadın gibi davranırlar'" paragraflarından biriyle oldukça benzerlik taşımaktadır:

> dişiler için cinsellik, erkekler için olduğundan çok daha az özerkliğe sahiptir ve (ya kendilerine, ya da başkalarına ait olan) beden, kadınlar tarafından öz-zevkin bir aracı olarak görülmemektedir. Cinselliği bir tür hizmet biçimi olarak ele alan bu bakış açısı, kadına özgü toplumsallaştırmadan [female socialization] geriye kalan her şeyde de aralıksız sürmektedir.
>
> (Gagnon ve Simon 1974: 182, Faraday 1981: 122'den alıntıdır)

O zamanlar etkileşimcilik, eleştirmenleri tarafından, en iyi ihtimalle liberalizmin sınırlamalarına göre, en kötü ihtimalle de ataerkil tutumun bir örneği olarak temsil edilmekteydi. Onurlu feministler bundan yararlanmayı dahi düşünebilirler miydi? Bizler, bunun peşinde koşulmaya değer olduğunu düşünenler arasındaydık ve etkileşimcilik, ana akım Marksist ve postyapısalcı teori tarafından es geçilirken, biz, bunun feminist analiz açısından yararlı olduğunu düşünmeye devam ettik. Etkileşimciliğin faydasını kitap boyunca kanıtlayacağız, fakat bu noktada bizim, feministler olarak, ilk kez Gagnon ve Simon (1974) tarafından geliştirilen fikirlerde neleri yararlı gördüğümüzü özetlememiz de oldukça önemlidir. Birincisi, etkileşimcilik radikal bir biçimde anti-özcüdür, erkeklerin ve kadınların cinselliği arasındaki farklılıkları, birbirinden ayrı baskılar olarak değil, toplumsal süreçlerin sonuçları olarak düşünmemize olanak verir, dolayısıyla erkek cinselliğini ölçü olarak almanın ya da köklü dişi cinselliğine ahlaken daha üstün olarak değer biçmenin gizli tuzaklarından

uzak durmamızı sağlar. İkincisi, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasında analitik bir biçimde ayrım yaparak, ikisi arasındaki ilişkiyi, (psikanalizde olduğu gibi) karşılıklı ilişkilerin nasıl dışa vurulduğuna peşinen karar vermeden kuramlaştırmamızı sağlar. Üçüncüsü, belirlemeci olmadığı ve dönüşümsel bir toplumsal benlik üzerinden öngörüde bulunabildiği için, toplumsal cinsiyet kategorileri *içerisindeki* çeşitliliğe, sosyal ve kültürel değişime ve insan unsuruna yer verir. Aynı nedenlerden dolayı, bizi cinsel hale getiren süreçlere açıklama getirebilmesi ve başlı başına cinselliğin keşfedilmesi açısından, psikanalize karşı tutarlı bir alternatif ortaya koyar. Böylece cinselliği, gündelik toplumsal doku bağlamında, geçmişteki ve şimdiki yaşamlarımıza yerleştirir. Son olarak, cinselliğe bütünüyle toplumsal olarak yaklaşarak, cinselliğin "özel" statüsünü tartışmaya açar. Bu bizim için oldukça önemlidir, çünkü biz her zaman, kadınların ikincil konuma itilmesinin ana nedeni olarak ya da psikanalizdeki gibi, insanın psişik işleyişinin temeli olarak cinselliğe aşırı derecede ayrıcalık tanıyan feminizm biçimlerine karşı tedbirli olmuşuzdur.

Cinselliğin "benzersizliğini" sorgulamak, cinselliği, sosyal hayatın birçok yönü arasından sadece biri olarak dengelememize olanak sağlamaktadır. Bu bölümün başlarında, cinsellikteki feminist bağlantılara dair en önemli an olarak tanımladığımız, sözde seks savaşlarının yol açtığı hararet, cinselliğin "sıradanlığı"na ilişkin bir değerlendirme sayesinde hafifletilebilirdi. Ne yazık ki, özgürlükçüler ile özgürlük karşıtları arasındaki savaşı körükleyen ilk yaylım ateşi başladığında, etkileşimcilik gözden kaybolmaktaydı. Feministlerin cinsel şiddet ve cinsel istismar üzerine verdikleri öneme karşı çıkanlar, kendi kuramlarını öncelikli olarak Foucaultcu ifadelerle dile getirdiler. Bu bölümün geri kalan kısmında, cinsellikteki seks savaşlarına ilişkin tartışmalara verilen önemin sonuçlarından bazılarını değerlendirmek istiyoruz.

"Orantısızlık Yanılsaması"nın Yeniden Düşünülmesi

"Orantısızlık yanılsaması," Gayle Rubin'in (1984), 1982 Barnard konferansında yayımlanan makalelerinin bir derlemesi olan ve çoğunlukla seks savaşlarının başlangıcını belirtmek için yararlanılan *Pleasure and Danger* (Vance 1984) adlı kitap içindeki yazısında icat ettiği bir ifadedir. Rubin'in artık bir feminist klasik haline gelen makalesinde yer alan "orantısızlık yanılsaması," "cinsel ilişkilerin, aşırı bir anlamla yüklendiğine", böylece cinsel sınırların ihlalinin, orantısız hakareti ve kınamayı beraberinde getirdiğine ve cinsel azınlıklar için baskılayıcı sonuçlar doğurduğuna ilişkin düşünceyi özetlemektedir. Rubin'in, cinsel sorunların geç modern toplumlarda fazlasıyla abartılma eğiliminde olduğu düşüncesine katılmakla birlikte, bu durumu çift taraflı olarak görmekteyiz. Rubin'in de öne sürdüğü gibi, bu durum tarih boyunca "seks karşıtlığı" ile bağdaştırılmış olabilir, fakat artık orantı algısından yoksun olanlar –dolayısıyla da kendilerini "seks yanlısı" olarak görenler– toplumun yalnızca bağnaz ve "seks karşıtı" üyeleri değildir.

Uygarlığımızın gerçek dokusuna zarar verirken "ahlak dışı" olduğu varsayılan seks biçimlerini kınamaya yönelik oldukça eski bir geleneğin olması gibi, seksi insanın özgürleşmesinde ve kişisel tatminde esas olarak kabul eden bir gelenek de vardır. Hem sıradan gündelik yaşamın ötesine geçmemizi sağlayan, eşsiz bir biçimde heyecan verici ve coşturucu bir şey olarak, hem de barbarlığa dönebileceğimizin işareti olan, eşsiz bir biçimde tehlikeli bir şey olarak –seksin kendisi, gündelik hayattan ayrı ve özel bir şey olarak görülmektedir. Bu, başka yerlerde de tartışmış olduğumuz gibi (Jackson ve Scott 2004) –bu karşıt görüşleri aynı anda sahiplenmek bireyler için de mümkün olduğundan dolayı– şu anki cinsel ortamımızdaki birkaç çelişkinin kaynağıdır,

Dolayısıyla Moral Right [Ahlakçı Sağ] bir yandan seksin çok özel olduğunu, evliliğin toplumsal bağlarını pekiştirmede çok önemli rol oynadığını, bu nedenle de, bu ilişki açısından eşsiz ve kutsal bir varlıkmış gibi saklanması ve korunması gerektiğini iddia ederken, diğer yandan da, cinsel aşırılığın, toplumsal gerilemenin işareti olduğunu öne sürebilmektedir. Bunun yanı sıra, ahlakçıları zorla suçlu çıkarmaya çalışanlar, sınırları *kendi başına* aşmakla elde edilecek olan zevkleri somutlaştırarak, kendi çelişkilerini ortaya koymaktadırlar.

Bu sebeple burada bir kenara ayırmak istediğimiz, "orantısızlık yanılsaması"dır, çünkü bir dereceye kadar, feminist düşünce ile cinsellik çevresindeki aktivizm içerisinde yer alan tehlike ve zevk arasındaki gerilimi ortaya koymuş olan da bu olmuştur. Bu, yaşanmış olan bu gerilimin gerçekliğini ve gündelik hayat tecrübelerine yaptığı katkıları inkâr etmek istediğimiz anlamına gelmemektedir. Feministler, hem kadınların zevkleri için alanlar yaratmayı, hem de cinsel baskıya ve cinsel şiddete karşı mücadele etmeyi amaçlamıştır. Kadınlar ve feministler olarak yardımcı olamayız, fakat gündelik cinsel yaşamlarımızda (ve daha kapsamlı olan sosyal yaşamlarımızda) aşılması gereken gerilimler olarak, hem zevkin, hem de tehlikenin bilincinde olabiliriz. Bizi bu noktada endişelendiren, cinsellikle ilgili fikir ayrılıklarının gitgide kutuplaşarak, seksin ya iyi, olumlu ve zevkli, ya da doğası gereği kötü, baskıcı ve tehlikeli olarak varsayılmasına yol açmalarıdır. Örneğin, seks hakkında olumlu olmak kusursuz bir erdemmiş ya da sekse karşı olumsuz yaklaşmak affedilemez bir ahlaksızlıkmış gibi, kutuplaşmanın bir tarafı için kendilerini "seks-yanlısı," aleyhtarlarını da "seks-karşıtı" olarak tanımlamak mümkün hale gelmiştir. Aslına bakılırsa –cinsel şiddete ve cinsel istismara karşı mücadele veren– aleyhtarlar, seksin kötü bir şey olduğunu iddia etmemiş, tam tersine cinselliğin günümüzdeki düzenlenişinin,

kadınların nesnelleştirilmesine, aşağılanmasına ve sömürülmesine yol açtığını öne sürmüşlerdir. Buna karşın bazıları, heteroseksüelliğin erkek egemenliğiyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğunu, dolayısıyla da erkeklerle seks yapmaktan hoşlanan her kadının, telafi edilemez bir biçimde mazoşist olduğunu ileri sürmüştür. Buradaki sorun, cinselliği kadınların ikincil konuma itilmesinin *kaynağı* olarak tanımlamak, böylelikle de seksi, sosyal yaşamın diğer tüm yönlerinden bir şekilde daha önemli olduğu için bir kez daha ayrı tutmaktır (bu düşünce, çelişkili bir biçimde her iki tarafın da paylaştığı bir düşüncedir: seks ya özgürlüğe giden bir yoldur, ya da baskının temelidir). Bizim iddiamıza göre seks, kendi içinde ne iyi, ne de kötüdür; ne eşsiz bir biçimde zevkli, ne de eşsiz bir biçimde tehlikelidir; ne tabiatı gereği baskılayıcı, ne de özgürleştiricidir; seks ancak cinsel hayatlarımızı sürdürdüğümüz belirli toplumsal koşullara bağlı olarak bu hale gelir.

Seks hakkındaki bu ikili düşüncenin ta kendisi de, toplumsal ve tarihsel bağlamların ve anlamların, Batılı toplumların cinsellik için "icat ettiği" önemin bir ürünüdür (Gagnon ve Simon 1974). Foucault'nun da sorduğu gibi: "henüz sona ermemiş bir güç suistimali yoluyla, kendisine sekse karşı uzun zamandır 'günah işlediğini' söyleyecek kadar acayip bir uygarlık haline nasıl geldik?" (Foucault 1981: 9). Orantısızlık yanılsaması, seksin diğer tüm sosyal ya da fiziksel aktivitelerden - o aktiviteler risk taşıyor olsalar bile - farklı bir biçimde ele alınmasına dayanmaktadır. Örneğin, obeziteyle ilgili güncel fikir çatışmalarına ilişkin olarak evde yemenin veya dışarıda yemenin, iyi ya da kötü olduğunu, zevkli ya da tehlikeli olduğunu tartışmaya açmak saçma olacaktır.

Pleasure and Danger'ın (Vance 1984) yayımlanmasından itibaren geçen on yıllar, Foucault'nun etkili olduğu dönemle aynı zamana rastlamaktadır. Ancak Foucault'nun çalışması, kendi

meselelerini çoğu kez Foucault'nun bedenlere ve zevklere dönüş çağrısıyla ifade eden, fakat bir taraftan da O'nun baskıcı varsayım eleştirisine ilişkin temel anlayışından da kaçınan, bölünmenin özgürlükçü tarafında olan sözde "seks-yanlıları" tarafından, çoğunlukla ancak seçici bir biçimde yorumlanmıştır. Foucault'nun ayakta tutmaktan bahsettiği, "konuşmacının menfaati" olarak adlandırdığı dayanaklardan birinden faydalanmak adına baskıcı varsayıma ilişkin olarak konuşmaktan dolayı epey mutlu olmuşlardır:

> Eğer seks, yasaklamalara, yokluğa ve sessizliğe mahkum edilerek baskılanmışsa, o halde birinin onun hakkında konuşuyor olduğuna dair mutlak gerçek, kasti bir ihlâl görünümüne sahiptir. Böylesine bir dille nutuk atan kişi [{erkek} - metinde aynen böyle geçmektedir], kendisini gücün ulaşamayacağı belli bir mesafeye yerleştirir; sabit yasayı altüst eder; her nasılsa, gelecek olan özgürlüğün beklentisi içindedir.
>
> (Foucault 1981: 6)

Eğer biri sadece konuşmak yerine davranış sergiliyorsa, cinsel eğilimleri aşağılayan eylemlerde bulunuyorsa (örneğin S&M –{sado mazoşizm}) ya da "cinsel yasakları" savunur biçimde davranıyorsa, bu tür bir ihlal gittikçe daha da abartılabilir (*pace* Rubin 1984). Fakat "ihlâl"in suç teşkil etmesi gerekmemektedir: hayatlarımızı sürdürdüğümüz toplumsal düzeni değiştirmesi şart değildir (Wilson 1993).[7] Problemin bir kısmı, Nancy Fraser'ın da (1989) belirttiği gibi, Foucault'nun kendi analizindeki boşluktan kaynaklanır; bedenlerimizin ve zevklerimizin, cinselliğin ıslah edici düzeni tarafından belirlenmiş olduğu göz önünde tutulursa, bedenler ve zevkler adına direnişin nasıl işleyebileceğini görmek oldukça zordur. Foucault, gücün cinselliği oluşturmada-

[7] Ne zevkli olanın açık bir biçimde iyi olduğunu, ne de kişisel arzuların ve zevklerin peşinde olmanın, seks-yanlısı tarafın da değindiği gibi, özgürlüğün simgesi olduğunu kabul ederiz. Arzuyu ve zevki, eleştiriden ayrı tutamayız, fakat bu arzuların ve zevklerin nereden geldiğini her zaman sorgulamalıyız.

ki temel etkilerini savunurken, arzuların kendi öznelliğimiz düzeyinde nasıl oluştuğuyla pek ilgilenmemiştir. Bu yüzden, zevki kuramlaştırmakla ilgilenenler, bu boşluğu doldurabilmek amacıyla çok daha yararlı olan etkileşimci perspektiften saparak, sık sık psikanalize yönelmiştir (bkz. Altıncı Bölüm).

Bu durumun etkilerinden biri, zevki kuramlaştırmakla ilgilenenlerin pek çoğunun, postyapısalcı ve psikanalitik geleneklerden yararlanmak suretiyle, yüksek kuram alanlarında çalışmış olmalarıdır. Bu esnada, seksin riskleri ve tehlikeleri üzerine çalışma yapanlar, kendilerini çoğunlukla, örneğin, kadına yönelik şiddetle ilgili, ampirik araştırmalarla meşgul etmiştir; bundan dolayı da, kuram-dışı, hatta anti-entelektüel oldukları kadar, "seks-karşıtı" olduklarıyla ilgili suçlamalara da maruz kalmışlardır! Son suçlama, elbette söz konusu bile edilemez, fakat iki taraf arasında da bir kıyaslanamamazlık yaratır: burada benzeri benzerle kıyaslamamaktayız. Bir kurama olan ihtiyacı savunabilirdik, fakat dünyevi, sıradan ve rutin ya da egzotik, coşturucu, riskli veya zorlayıcı olarak yaşanılan cinsel hayatlara anlam kazandırmamızı sağlayan, ampirik dünya üzerinde bir parça etkisi olan cinselliği kuramlaştırmanın yollarıyla ilgilenmekteyiz. Bu, sekse sürekli olarak sosyal hayatın bir parçasıymış gibi yaklaşmak zorunda olduğumuz anlamına gelmektedir: arzularımızın ve zevklerimizin yanı sıra, onlar üzerindeki baskılar, riskler, tehlikeler ve cinselliğe ilişkin zevkler, çok daha kapsamlı bir toplumsal durumun parçalarıdır ve başlı başına sekse özgü olmaktan ziyade, cinsel yaşamı şekillendiren unsurlardır. Seksin kendisini zevkle ya da tehlikeyle doldurursak, o zaman sekse sosyal yaşamın dışındaymış gibi yaklaşırız. Seksin özel olduğunu düşünmeyi bırakmamız ve sekse ilişkin zevklere ve tehlikelere, sosyal yaşamın herhangi bir yönüne ilişkin zevklere ve tehlikelere yaklaştığımız gibi yaklaşmaya başlamamız gerekmektedir.

Sekse özgü zevklere ilişkin feminist tasvirler, çoğunlukla seksin yalnızca en coşturucu ve en heyecan verici biçimlerini yansıtmaktadır (örneğin bkz. Hollibaugh 1984; Grosz 1995b; Segal 1997). Cinselliğe yönelik akademik ya da daha ziyade popüler olan düşüncelerde, rahatlatıcı, keyifli ve sevilesi sekse her zaman çok daha az yer verilmektedir –bu türden "vanilyalı" zevkler hor görülmüştür (bkz. Califia 1981). Ama neden? Her öğünün ziyafet olmasını beklemeyiz ve istemezdik de: kimi zaman avutucu yemeklerin sıradan zevkleriyle tatmin olurken, kimi zaman da daha egzotik lezzet deneyimleri yaşamak isteriz. Seksi neden başka türlü ele almamız gerekir? Sekse her zaman coşturucu olmak zorunda olan bir şeymiş gibi hazırlanmak ve kendimizi önemsemek, eğer seks, düşündüğümüz gibi gitmezse başarısızlıkla sonuçlanır; gittikçe daha iyi hale gelen seksi gerçekleştirmeye çalışmak adına kurallara uyarken, aslında sekse ilişkin yasaklamalarla ne kadar yüzleşiyorsak, bir o kadar da gücün kontrolü altındayızdır (bkz. Heath 1982; Jackson ve Scott 1997). Cinsel zevk üzerine, özellikle de seks-yanlısı, zevk-yanlısı kulisten gelen yazılarda ortaya çıkan bir başka eğilim –ve daha aklıselim bir düşünce– riskin, tehlikenin ve ihlâlin, seksi daha "seksi" hale getirmesiyle ilgilidir. Ancak bu, seksin toplumsal olarak yapılandırılmış olduğunu unutmanın bir başka yoludur: bu durum, riskin ve tehlikenin kendi içlerinde seksi ya da heyecan verici olmalarından değil, daha ziyade, riskin ve tehlikenin bazı türlerinin erotik olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır.

Bazı risk biçimleri tahrik edici olmaktan ziyade, keyif kaçırıcıdır: chlamydia'nın [klamidya] **{cinsel yolla bulaşan bir tür hastalık – ç.n.}** erotik hiçbir tarafı yoktur. Bazı kadınlar cinsel zevklerinden bahsederken, hamilelik riskini de dikkate almaktadırlar, fakat bu olası riske rağmen, yine de heteroseksi zevk verici olarak deneyimleyebilmektedirler. Heteroseksüel cinsel

birleşme, kadınlar açısından tarih boyunca azami riskler taşımıştır ve şimdi de, erkekler için de gittikçe artan riskler taşımaktadır, fakat riskli olması açısından da heyecanlı sayılabilen bu seks biçimi, cinsiyet radikalleri ve yasalara karşı gelenler tarafından sıkıcı, güvenli ve klişe olmasından ziyade, beklenmedik bir şekilde suç teşkil etmesi bakımından dikkate alınmıştır. Aslında bu, "normal seksin" en mükemmel örneğidir. Risk almanın zevkleri, "suç teşkil eden" cinsel arzular (Holibaugh 1984) ya da "S&M" (Califia 1981) gibi uygulamalar karşısında çoğu kez daha ön plana çıkarılmıştır ve burada güçle "oynayanlar" ile kadınlara uygulanan şiddetin gerçekliğiyle ilgilenenler arasında bir uçurum ortaya çıkmıştır. Lezbiyen S&M'nin, feminizme yönelik en büyük tehdit olarak ele alınması az bir olasılıkken, biz hiçbir zevkin, eleştirinin ötesine geçmemesi gerektiğini ve güce ilişkin toplumsal kaynakları ve anlamları kavramanın, çekişmenin iki tarafıyla da eşit derecede ilgili olduğunu öne sürmekteyiz.

Ancak buna benzer çekişmelerin tümünde, savaş sınırlarının ötesinde konuşabilmek için boş bir alan bulabilmek bir hayli güçtür. Başka bir örnek vermek gerekirse, fuhuş üzerine çalışmalar yapan feministlerin birçoğu, fuhuşu bir tür kadın istismarı olarak görenler ile fuhuşun takdir edilmesi gereken bir çalışma biçimi ya da ihtilâlci cinsel bir pratik olarak görenler şeklinde kutuplaşmışlardır. Bununla birlikte, kadınların seks endüstrisi içindeki emeklerinin çeşitliliğini ve güçlüğünü açıklayan ya da bu çalışmaların istismara, çalışmaya ya da cinsel söyleme indirgenemezliğini ele alan oldukça başarılı feminist çalışmalar da vardır (örneğin bkz. O'Connell Davidson 1998, 2002, 2006; Chen 2008). Buna rağmen, bu güçlükleri açıklamakla uğraşanlar, kendilerini sık sık çapraz ateşe yakalanmış halde bulmuşlar ya da taraf tutmaya gönülsüz olmakla suçlanmışlardır.

Bu günlerde, seks hakkında düşünmekle ilgili karşımıza çıkan zorluklar, seksi olağan bir biçimde gündelik sosyal hayatın bir parçası olarak görememekten, dolayısıyla da toplumsallığın herhangi bir yönü olarak analiz edememekten kaynaklanmaktadır. Seksi ancak "özel" olarak görmeyi bıraktığımızda ve toplumsallığın dışında olduğunu gördüğümüzde onu bir şekilde orantılı hale getirebiliriz. Böylece sekse eşlik eden zevkleri ve tehlikeleri, yalnızca seksin kendi özelikleri olarak değil, aynı zamanda sosyal varlıklar olarak yaptığımız hemen hemen her şeyde var olan zevklerin ve tehlikelerin yer aldığı çok daha kapsamlı bir sosyal alanın bir parçası olarak görürüz. Üçüncü Bölüm'de, bu analizi, geç modernlik kapsamında yaşanan cinsel hayat şartlarıyla ilişkilendireceğiz.

Üçüncü Bölüm

Modernite ve Hoşnutsuzlukları

Cinselliğe ilişkin yeterli olan her kuramlaştırma, cinselliği tarihsel ve kültürel bir bağlam içine yerleştirmelidir. Cinsel ilişkiler ve cinsel uygulamalar, toplumsallığın içine yerleştirildikten sonra, bunu, bu tür ilişkilerin ve uygulamaların "doğa" tarafından sabitleştirilemeyeceği, değişime tabi oldukları ve zaman ya da mekâna bağlı olarak sürekli sabit kalmalarının beklenemeyeceği düşüncesi izler. Esasında, cinselliğin *ne olduğuna* ilişkin Batılı anlayışımız, belirli tarihsel koşullardan kaynaklanmaktadır: "Cinsellik ve insanın cinselliğe ilişkin deneyimi, en az dil kadar, insanoğlu kadar eskidir; bu deneyimin özel [bir] yapısı olan 'cinsellik', yüz yıldan biraz daha öncesine gider" (Heath 1982: 11).

Birçok tarihçi ve kuramcı gibi, Heath de (1982) "cinselliğin" bir kavram olarak ortaya çıkışının ve modern cinsel yaşam anlayışının temelinin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına dayandığını öne sürer. Bu, seksin modernleşmesi açısından oldukça önemli bir dönem olduğu halde, hikayenin esas başlangıç noktası değildir. Heath'in kendi argümanlarının çoğunu dayandırdığı Foucault, "cinselliğin" oluşumuna neden olan söylemin körüklendiği tarihi, çok daha öncesine, dine dayalı bir kültür olan Reformasyon-sonrasına dayandırmaktadır. Diğer süreçler de, seksin "medenileşme süreci"ne nasıl sokulduğuna (Elias [1939] 1994), kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin ve farklılıkların yeniden düzenlenmesine ve yeniden kavramlaştırılmasına nasıl dahil olduğuna ilişkin belirli yöntemlerde, cinselliğin modernleştirilmesine katkı sağlamıştır (Poovey 1988; Laqueur 1990). Cinselliğin tarihine ilişkin ortak akıl düşüncesi - "cinsel devrimin" varsayılan sonuçları ya da Victoriacı ahlâk devrinin kapanması gibi - son değişimlerin önemini belirtme eğiliminde olsa da, akademik araştırmalar ve kuramlar, dikkatimizi daha önemli eski değişimlere çekmektedir. Buradan hareketle, son dönemin modern cinselliğinin özelliklerini anlamak için, çok daha eski bir tarihi ele almamız gerektiğini ve süreksizlikler kadar, sürekliliklere karşı da tetikte olmamız gerektiğini öne sürmekteyiz. Bu nedenle, cinselliğe dair modern düşüncenin ön koşullarının nasıl ortaya çıktığını açıklayarak, Avrupa'daki eski ortaçağ döneminden itibaren gerçekleşen değişimlere ilişkin kısa ve öz bir tartışmayla başlayacağız. Daha sonra, günümüz çağdaşlığındaki cinsel yaşamın özelliklerine ilişkin gerilimleri ve çekişmeleri incelemeden önce, çağdaşlık ilerledikçe cinselliğin nasıl değiştiğini değerlendirerek devam edeceğiz.

Şehvetten Cinselliğe

> Doyumsuz kadınlarda bulunan tüm büyücülükler, cinsel şehvetten ileri gelmektedir.
>
> (*Malleus Maleficarum*, Sprenger ve Kramer 1486, O'Faolain ve Martines'de, 1974: 221)

> Ne mutlu onlara ki, kadınların pek çoğu, herhangi bir cinsel duygu türünden dolayı fazla dert sahibi değildir.
>
> (*The Functions and Disorders of the Reproductive Organs*, Acton 1857, Laqueur'de 1990: 196)

Bu alıntılar, hem sürekliliklere, hem de süreksizliklere dikkat çekmektedir. Süreksizlikler, belki de çok daha çabuk göze çarpmaktadır ve kadınların cinselliğine ilişkin temsillerin tersine dönmesinde yer alan en bariz farklılaşmadır: on beşinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki tüm bu şehvet nereye gitti? Kadınların "doğası" ile ilgili düşüncede bu kadar radikal bir değişikliğe sebep olan neydi? Ayrıca, bugünün bakış açısına göre Acton'un (1857), "normal" kadınların aseksüel olduğuna dair bakış açısının, kadınlardaki arzu eksikliğinin patolojik bir biçimde "kadında cinsel işlevsizlik" (KCİ) belirtisi olarak nasıl değiştiğini öğrenmek isteyebiliriz. Burada aynı zamanda, çok daha güç algılanan bir değişim de belirgindir: kadınlar, erkeklere ilişkin olarak her iki durumda da tanımlanabiliyorken, daha eski ifadeler, kadın ve erkek arasında olan bir rütbe farkından, nicel bir farklılıktan bahsetmektedir –her ikisi de şehvetle ilgili günahların kurbanı olsa da, kadınlarda bu duruma daha fazla rastlanmaktadır. Sonraki örnekte, kadınların erkeklerden radikal bir biçimde farklı olduklarına, taşıdıkları nitelikler bakımından adeta zıt olduklarına ilişkin nitel bir farklılıkla karşılaşırız: erkekler doğuştan seksüeldir, kadınlar da doğuştan aseksüeldir.

Tüm bunlara rağmen, bu dönüşümlerde bazı sabitler de bulunmaktadır. Birincisi, bu tarihi beyanlarda işittiğimiz sesler,

kadınları tanımlayabilecek yetkiye sahip olan erkeklere aittir. Kilise'nin otorite konumu, tıbbi uzmanlığa doğru –Sprenger ve Kramer, Dominikli rahiplerdi, Acton ise bir jinekologdu– yön değiştirmiş olsa bile, bu sesler, konuşma ve işitilme hakkı olan, yetkili seslerdir. Bu erkeklerin görüşleri, kendi dönemleri için bile fazlasıyla marjinal olmuş olabilir, fakat yine de, kadınlar üzerinde mühim bir etkileri olmamıştır. *Malleus Maleficarum*, tehlikeli görülen kadınların büyük çoğunluğunun işkence gördüğü ya da yakıldığı on altıncı yüzyıl Avrupa'sındaki "cadı çılgınlığı" sırasında, cadı avcılarının el kitabı haline gelmişti. On dokuzuncu yüzyıl hekimlerinin hepsi, Acton'un, kadınların cinsel duygulardan tamamen yoksun olduğuyla ilgili düşüncelerine katılmasa da, bu hekimlerin çoğu, saygın kadınların bağımsız arzular konusunda kabiliyetsiz oldukları kanaatini paylaşmıştır. Bu türden bir arzunun belirtisinin, jinekolojik problemlerden kaynaklandığı düşünülmüş, gerekçe olarak da, Victoria devrinde kadınlara uygulanan ovariyektomiler **[ovariectomies – yumurtalıkların çıkartılması – ç.n.]** ve klitoridektomiler **[clitoridectomies – klitoris sünneti – ç.n.]** gösterilmiştir.

Bu alıntılarda bariz olan başka bir süreklilik de, alıntıların seks-karşıtı olmasıdır. Dominiklere göre şehvet bir günahtı; Acton ve çağdaşlarına göre ise, cinsel duygular "rahatsız ediciydi". Kaynağın çerçevesi ahlâktan tıbba kaymış olsa bile, Hıristiyan geleneğinden kaynaklanan bedensel isteklerle ilgili şüphe sürüp gitti. Bu gelişme, Kilise'nin düzenleyici gücünün, yerini dünyevi idareye ve on dokuzuncu yüzyıldan itibaren de tıbbın ve diğer uzmanların bilimsel otoritesine bıraktığı, çok daha geniş bir toplumsal değişimin göstergesiydi. Cinselliği daha modern anlamda bilimsel bir araştırmanın nesnesi ve içsel benliğin bir yönü olarak tanımlamaya başlayanlar da, bu uzmanlardı.

Öyleyse, cinsellikle ilgili modern Batılı düşüncenin ortaya çıkışının belirli bir tarihi vardır. Batılı toplum değişmiştir, fakat bu değişim, belirli bir kültür mirasının içine yerleştirilmiştir; böylece cinselliğin modernleştirilmesi, sürekliliğin ve süreksizliğin karmaşık bir biçimlenimine dayanmaktadır. Ortaçağa özgü şehvetin modern cinselliğe dönüşüme öncelikli olarak odaklanmakla birlikte, belirli sabitlerin de izini süreceğiz. Bu sabitler arasında, bilginin erkek-merkeziliği, kadının erkeksi normlar açısından tanımlanması ve kadın şüphesiyle son derece ilgili olan şehevi iştaha ilişkin kaygının mirası yer almaktadır.

Yorumcuların çoğu, şu an cinsellik olarak değerlendirdiğimiz şeyin, ortaçağ Avrupa'sında benliğin tamamlayıcısı olarak değil, bedensel bir iştah olarak ele alındığı konusunda hemfikirdir. Şehevi arzular, potansiyel açıdan günahtır ve kilise ile seküler otoriteler tarafından yapılan düzenlemenin bir konusudur, fakat insanlık halinin bir parçası olarak görülmüş ve doğal karşılanmıştır. Elias'ın (1939) görgü kurallarıyla ilgili el kitabı çalışması, daha sonraki nesilleri hayretler içinde bırakabilecek şekilde, bedensel fonksiyonlara bağlı bir utanç yoksunluğundan ve bunlarla ilgili bir açık sözlülükten bahseder. Tarihte bunu destekleyen başka bulgular da vardır. Birincisi, düzenli olarak zina ve aldatma konularıyla ilgilenen **"Bawdy [müstehcen]" Mahkemeleri**'nin ya da Kilise'nin kayıtları, daha ziyade ortaçağın sonlarındaki ve modern dönemin başlarındaki ahlâk ve görgü kurallarını ortaya koymaktadır (Hair 1972; Quaife 1979). Bu kayıtlar, günümüzün modern çevrelerinde bile yakışıksız karşılanabilecek bir açık sözlülükle kaleme alınmıştır. Örneğin, bu türden günahları itiraf edenler, çoğunlukla istenen yalın bir itiraftan çok daha fazla detaylı şekilde günah çıkarmışlardır. Genç bir adam, zina günahını ilk kez genç bir kadınla, bir çit merdiveni üzerinde, ters pozisyonda olacak şekilde işlediğini ve "kadın kendi bacaklarını

yukarıya kaldırana kadar başlangıçta kadının üstüne gelemediğini ama sonrasında kadına daha yakın olacak biçimde kadının üzerine çıktığını" itiraf etmiştir (Quaife 1979: 173). Çapraz ifade veren bir mahalle papazı karısının, zina ile suçlanan bir adam aleyhinde ifade verirken, adamla ilgili böbürlenişini, "bu mahalledeki on yaşlı kadını düzdü" ve "değirmenci Kent'in karısını çırpınana kadar düzdü" şeklinde tekrarladığı olayda da olduğu gibi, saygın görgü tanıkları bile, diğerlerinin cinsel kabahatlerini detaylı bir biçimde anlatmaktan ya da onların kaba konuşmalarını tekrarlamaktan çekinmemiştir (Quaife 1979: 54).

Mahkemelerde sunulan delillerin bir başka özelliği de, caiz olmayan karşılaşmalara uygun düşecek bir mahremiyet eksikliğini ortaya koymalarıdır; böylece, birçok insan kendisini mahkemenin önünde bulmuştur, çünkü kelimenin tam anlamıyla suçüstü yakalanmışlardı. Nüfusun büyük çoğunluğu, yemek yemek ve uyumak gibi farklı eylemler için ayrılmış özel bölmeleri olmayan, küçük evlerde yaşıyordu –birçoğunun henüz kendisine ait bir yatağı bile olmamıştı. Varlıklı insanların da kendilerine özgü mahremiyetleri yoktu. Özel yatak odalarına sahip olabilirlerdi, fakat ihtiyaç anında derhal hizmet edebilsinler diye, hizmetçilerinin de sık sık aynı odada uyumalarını istiyorlardı. Geniş evler ve konaklar, on yedinci yüzyıla kadar koridorları olmayacak şekilde inşa ediliyordu, bu yüzden bir kişinin yatak odası, diğerlerinin odalarına çıkan bir geçiş yolunun üzerinde yer alabilmekteydi. Bu durum, yalnızca caiz olmamakla kalmıyordu, aynı zamanda tüm cinsel ilişkiler, hem yetişkinlerin, hem de çocukların gözleri önünde, herkesin bakışları altında gerçekleşmekteydi. Cinsel meseleleri çocukların yanında tartışmak bütünüyle uygun sayılıyordu, çünkü çocuklarla yetişkinler arasında o zamanlardan sonra dik duran bariyerler, şimdiki gibi modern biçimli değildi (Jackson 1982; Elias [1939] 1994).

On yedinci yüzyıldan itibaren, bedensel fonksiyonlara ilişkin çok daha kapsamlı görgü kuralları gözlemlenmiştir ve daha yaygın bir alçakgönüllülük standart hale gelmiştir. Elias bu durumu, insan bedenini çevreleyen "utanç sınırları"nın ilerlemesine dayandırarak ele almıştır: "insanlar arasındaki duvar, ayrılmış alan, duygusal bariyer yükseltildi ... Bir bedenle diğeri arasında sürekli olarak büyüyor" (Elias 1994: 138). Görgülü toplumlarda artık, cinsel ilişkiler için hem daha fazla özel alan gerekiyor, hem de cinsel alanlar herkese açık bir biçimde konuşulmuyor. Bu yönelim, özellikle on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında dile getirilmiştir:

> Medenileşme sürecinde, cinsellik ... sosyal yaşam sahnesinin ardına gitgide daha fazla itilmiştir ve dışarıya kapalı özel bir alanda, çekirdek ailede hapsedilmiştir. Benzer şekilde, cinsler arası ilişkiler de izole edilmiş, bilinçli olarak duvarların arkasına yerleştirilmiştir. Bir utanç halesi bu hayat küresini çevrelemiştir. Yetişkinler arasında bile, resmen, tedbirle ve dolambaçlı sözlerle bahsedilir hale gelmiştir. Ve çocuklarla, özellikle de kız çocuklarıyla birlikteyken bu tür şeylerden mümkün olduğunca bahsedilmemeye çalışılmıştır.
>
> (Elias 1994: 148)

Foucault (1985), davranışın standartlarında gerçekleşen değişikliklerle ya da halet-i ruhiyeyle, söylemin konusu olarak cinselliğin oluşumuyla ilgilendiğinden daha az ilgilendiği için, bu tarihsel yönelimlerle ilgili biraz daha farklı bir yorum ortaya koyar. Reformasyon sırasında kilisenin günah çıkarma kitapçıklarındaki söylemlerde, tahrikle ilgili eski bir dışavurumu ortaya çıkarır. Reformasyon'dan önce, tarihçilerin Bawdy Mahkemeleri'nin kayıtlarında not ettikleri eksiksiz itiraflara benzer şekilde, itirafçılara, işledikleri cinsel ilişki günahlarının detaylı bir açıklamasını yapmaları emredilmiştir. Buna rağmen, Reformasyon sonrası dönemde, eylemlerin detaylarıyla ilgili bilgi toplanırken çok daha geniş bir tedbir alındığı gözlemlenmiş-

tir: yöneltilen sorular fazla doğrudan değildir, kullanılan dil daha ağırbaşlıdır. Buraya kadar Foucault, Elias'a benzer şekilde aynı yönelimleri gözlemlemiş görünmektedir. Ancak Foucault'ya göre bu, her içsel arzunun konuşulması kararından, bu tutumda yapılan mutlak düzenlemeye doğru gerçekleşen değişimin önemiyle kıyaslandığında, oldukça önemsiz kalmaktadır:

> Yeni pastoral hayata göre seksten, tedbirsiz bir biçimde bahsedilmemelidir, fakat seksin yönlerinin, münasebetlerinin ve etkilerinin en ince alt dallanmalarına kadar peşinde olunmalıdır: gündüz düşündeki bir gölge, yavaşça kaybolan bir görüntü, bedenin işleyişi ile zihnin hoşnutluğu arasında fena halde sıkışmış bir suç ortaklığı: ihlalin en önemli anları, eylemin kendisinden, kışkırtıcı arzulara yönlenirken ... her şey anlatılmalı ... Dikkatlice arındırıldığı için, artık doğrudan bir biçimde adlandırılamayan bir dilin otoritesi altında seksin sorumluluğu, ona hiçbir gizlilik, hiçbir mola tanımayan bir söylem tarafından üstlenilmiştir; izleri olduğu gibi takip edilip yakalanmıştır.
>
> (Foucault 1981: 19-20)

On yedinci yüzyılda, söyleme yönelik olarak başlayan bu kışkırtma, seksi on dokuzuncu yüzyıl seks biliminde doruğa ulaşan söylem içine katmanın çıkış noktasıydı. Foucault, Viktorya dönemini seksin yalnızca reddedildiği ya da baskılandığı bir dönem olarak değil, aynı zamanda cinselliğin etrafında düzensiz bir artışın olduğu bir dönem olarak görmüştür (bkz. Birinci Bölüm). Bununla birlikte, Foucault'nun önemsemediği şey, bu süreçte toplumsal cinsiyetle ilgili yapılan yeniden tanımlamaların önemidir. Foucault, "kadın bedeninin histerikleştirilmesi"ni, "çocuklarda cinsiyetin pedagojikleştirilmesi", "prokreatif davranışın toplumsallaştırılması" ve "sapkın zevklerin psikiyatrikleştirilmesi" ile birlikte, on dokuzuncu yüzyıl cinselliğine damga vuran, on sekizinci yüzyılın başlarında da fark edilen, cinselliğe ilişkin bu dört önemli stratejik gelişmeden biri olarak tanımlar. Kadınların bedenlerinin, patolojikleştirilmiş ol-

duğundan bahseder: "cinsellikle doyurulmuş" varlıklar olarak görülmekteydiler (Foucault 1981: 104). Kadınların, kendi azgın üreme kapasiteleri tarafından yönetildikleri düşünüldüğünden dolayı, bir anlamda da öyleydiler, fakat Foucault, kadınların aynı zamanda otonom arzulardan yoksun oldukları da düşünüldüğünden, buradaki zıtlığı gözünden kaçırmıştır.

On sekizinci yüzyılın sonlarından, on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar olan dönemde, toplumsal cinsiyet ilişkileri, özellikle de etkisi gitgide artan burjuva sınıfı ilişkileri, yeniden düzenlenmiştir. Bu durum, burjuva sınıfı kadınlarının, çalışma ve ticaret dünyasından hariç tutulmalarına neden olacak biçimde, evin ve işin birbirinden ayrılmasına bağlı olarak, kamusal yaşam ile özel yaşam arasındaki bağların yeniden düzenlenmesine neden olmuştur. Buna, kadınların "doğaları gereği" ev hayatının dışında bir hayat için uygun olmadıklarını kabul eden bir ayrı dünyalar ideolojisi olan ve "evcil ideoloji" olarak adlandırılan ideoloji eşlik etmiştir (Davidoff ve Hall 1987; Hall 1992). Bu ideoloji, Elias'ın seks medeniyeti tanımıyla ve burjuva çevrelerinde giderek artan bir biçimde faaliyet gösteren kısıtlayıcı görgü kurallarıyla bir araya getirildiğinde, kadınların cinsel arzulardan mahrum yaratıklar olarak yeniden tanımlanması daha anlaşılır bir hal almaktadır. Kadınlardan saf düşünceli olmaları ve dış dünyanın fiziksel ve ahlaki kirlilik tehdidinden korunmuş bir alan olan evcil limanlarını, gardiyanlar gibi cesaretli bir biçimde korumaları beklenmiştir.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden yapılandırılmasının önemli bir yönü de, kadınların artık yalnızca erkeklerden değil, diğerlerinden de tamamen daha aşağı olduklarının kabul edilmiş olmasıdır. Bu durum, kadınların hem zihinlerine, hem de bedenlerine ilişkin anlayışa kadar yayılmıştır. Thomas Laqueur'e (1990) göre bu dönemde, insan üreme organlarının ve fonksi-

yonlarının, eski çağlardan beri hakimiyetini sürdüren "tek cinsiyetli" modeli, yerini günümüzde de aşina olduğumuz "iki cinsiyetli" modele bırakmıştır. Kadın üreme organları daha önceleri erkek organlarının homologu olarak görülmekteydi –dönemin tıbbi açıklamalarında da görüldüğü gibi, vajina ters çevrilmiş bir penis olarak, yumurtalıklar da testisler olarak v.b. kabul edilmekteydi. Aşağıdaki kısa şiirde de olduğu gibi buna benzer düşünceler, tıbbi literatürde ortadan kalktıktan sonra, on dokuzuncu yüzyılın gündelik söylemlerinde görülmeye devam etmiştir:

> ... farklı cinsiyetlerden olsalar da,
> Yine de bütün olarak bizimle aynıdırlar,
> Çünkü en katı arayışçılar olmuş olanlar,
> Kadınları değil, erkekleri ters çevrilmiş olarak görürler.
> (Anon, Laqueur'den alıntıdır, 1990: 2)

Laqueur ayrıca, on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla geçişe, kadın orgazmının ortadan kaybolmasının damga vurduğunu öne sürer. Bir zamanlar gebe kalmanın temeli olarak görülürken, birkaç on yıl içinde, tıbbi metinlerde orgazma dair tüm ifadeler ortadan kaybolmuştur. Laqueur (1990), bu değişimlerin yeni bilimsel bulguların bir sonucu değil, yeni görme yöntemlerinin bir sonucu olduğunu ileri sürer. Aslına bakılırsa, modern tıp bilimi, kadınların ve erkeklerin birbirine zıt cinsiyetler olarak kabul edildiği iki cinsiyetli model kapsamında olduğu gibi –kadın ve erkek arasındaki seviye farklılığından kaynaklanan– tek cinsiyetli model kapsamında da kolaylıkla yorumlanabilir (örneğin bkz. Oudshoorn 1994). On dokuzuncu yüzyılda, tıbbın diğer alanlarında da kadın ve erkek arasındaki temel farklılıkların saptanmasına ilişkin, giderek artan bir kaygı olduğu görülmüştür (Schiebinger 1989). Bu etki, kadınların erkeklere göre temel farklılıklarını vurgulayacak ve doğrulayacaktır.

Seksi, konu haline getiren bilimsel denetleme aşaması, temelleri Aydınlanma düşüncesine dayanan ve sürmekte olan bir rasyonelleştirme projesinin bir yönü olarak görülebilir. Rasyonelleştirme aynı zamanda, medenileşme sürecini destekleyen çok daha uzun bir tarihle birlikte ele alındığında, daha kapsamlı bir süreç olarak da anlaşılabilir (Elias 1994). Elias'a göre, medeni tutumların ve davranışların gelişmesinin temelinde, duygulanımların ve bedensel arzuların kontrolü yatmaktadır. "Utanç sınırlarının" gelişmesi, bu durumun önemli bir bileşenidir. Cisimleşmiş ve duygusal bir pratik olan seks, bundan dolayı kontrollerle ve kısıtlamalarla gitgide daha da engellenmiştir ve "gizlilik diyarlarına sürgün edilmiştir" (Elias 1994: 154). Bugün bile, gizlilik ortadan kaybolmaya başladığında, rasyonel idareye karşı asi, inatçı ve dirençli cinsellik fikri, varlığını sürdürmektedir. Bundan sonra, seksin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren rasyonelleştirilmesine ait izlerin, yerini, cinsiyetçi cinselliğe ilişkin yeni modern algıya bıraktığı durumları tartışacağız. Bu rasyonelleştirme sürecinin çoğu zaman temeli olarak görülen modern benlikle ilgili bazı yaygın düşüncelere değinmekle başlayacağız.

Seksi Rasyonelleştirmek

Postmodern kuramlaştırmanın yükselişe geçmesinden itibaren, Aydınlanma'dan türeyen yenilikçi benlik kavramını, rasyonel üniter bir benlik olarak betimlemek geleneksel hale gelmiştir. Bu durumun öncü ifadelerinden birinde, Jane Flax, postmodernistlerin "hâlâ mevcut olan ... fakat Aydınlanma'dan kaynaklanan radikal kuşku inançlarını ortaya çıkarmayı amaçladıklarından" bahseder (Flax 1990a: 41). Postmodernistler böyle yaparak, Aydınlanma'yla ilgili bir hikaye, kendi retoriklerini harekete geçirdikleri bir "üst-anlatı" oluştururlar. Bu hikayedeki

ana karakterler ya da konular, "durağan tutarlı benlik" ve "kendi süreçleri ile 'doğanın kanunlarına' öncelik tanımaya eğilimli bir anlayış biçimi"dir (Flax 1990b: 30). Bu anlatıda yer alan benlik, kendi bireyselliğimizin özüdür ve bir şekilde içinde yaşadığımız toplumsal düzenin dışında da var olan, köklü bir içsel benlik kavramını da beraberinde getirir; aynı zamanda, insan rasyonelliğinin, özgürlüğünün ve bağımsızlığının temelidir.

Hikaye elbette bir Aydınlanma Adamı'nın ağzından anlatılır –çünkü bu üniter, rasyonel ve özgür birey, erkek olarak belirlenmiştir ve benliğin erkeksi idealinin bir temsilidir. Aydınlanma Adamı'nın aynı zamanda evrensel bir bakış açısı yerine, yeniden yok edilmek için postmodern kuramcılar tarafından hazırlanmış değersiz bir adam olduğunu ima eden Flax da, bu durumun farkına varmıştır. Benlik kavramının modernist –ve eril– bir versiyonunun, Batı kültüründe var olmadığını, fakat bu kavramın içsel çelişkilerinin uzun zamandır ortada olduğunu öne sürmek isteriz. Bu durum, postmodernizmin sürekli olarak dikkatimizi çektiği, her biri kadın ve erkek arasındaki zıtlığı kapsayan –doğa ve kültür, zihin ve beden, akıl ve akılsızlık, düşünce ve duygu, düzen ve kaos arasındaki– kültürel ikiliklerin tehdidi altında olan sözde rasyonelliğiyle, istikrarıyla ve bağımsızlığıyla bir şekilde her zaman kararsız biçimde yapılandırılmıştır.

Bu ikililerdeki her terim, elbette, kendisine özgü bir gözleme ihtiyaç duymaktadır; her biri, kendisinin "öteki"sine ilişkin olarak oluşturulmuştur. Zygmunt Bauman'ın da belirttiği gibi, "kaosun olumsuzluğu, düzenin öz-tanımının bir sonucudur ... Kaosun olumsuzluğu olmazsa, düzenin olumluluğu da olmaz; kaos olmadan, düzen olmaz" (Bauman 1990: 165). Toplumsal yönden oluşturulmuş olan bu ikiliklerin mevcudiyeti, güvenli bir biçimde bütünleştirilmiş rasyonel bir benlikten değil, mücadele içinde olan,

doğayı, bedeni ve irrasyonel olanı kontrol altına almak için savaşan kültürün, zihnin ve aklın gücüyle mücadele eden bir benlikten bahseder. Zaptedilemez doğa üzerinde üstünlük kurmak, Bauman ve birkaç feminist tarafından ortaya konan modernlik tasarısının merkezi olarak kabul edilir (örneğin bkz. Jordanova 1989). Erkeğin (sic) tanımak ve üzerinde uzmanlaşmak için mücadele ettiği doğa, onun yalnızca –kadınlarla ve (sık sık sömürgeleştirilen) yabancılarla ilişkili olan– dışında değildi, aynı zamanda içinde de doğa vardı. Erkek, öz-denetim için ve irade gücünü kullanarak güçlüklerin *üstesinden* gelmek için çaba sarfetti. Bu öz-denetim düşüncesi, birçok yönden modern rasyonellik deyimine dönüştürülen zihin-beden ikiliğine (bedenin ayartmalarına direnmek adına mücadele etmeye dayanan eski bir Hıristiyan geleneğine) ilişkin eski düşünceleri temsil etmektedir. Aynı zamanda uzun medeniyet sürecinin bir özelliği ve Elias'ın (1994) betimlediği gibi, giderek artan bir "duygulanım kontrolüdür".

Modern benliğin kökleri, Aydınlanma'nın bir sonucu olarak genellikle on sekizinci yüzyıla dayanmış olsa da, on dokuzuncu yüzyıl da, özellikle şu ana kadar Viktorya dönemi ahlakının temelini oluşturan toplumsal cinsiyet hudutlarının yeniden yapılandırılması için bir model oluşturması bakımından, karakteristik olarak bu ikili değerlerin doruk noktası olarak gösterilmiştir. Kadınların, erkeklerden tamamen farklı olduklarının düşünüldüğü bu dönemde maskülen bilim, kadınsı doğaya hakim olmak, dişiliğin gizemli yönlerini ortaya çıkarmak ve maskülen egemenlikle karşı karşıya getirmek için büyük çaba göstermiştir (Jordanova 1989). Ancak, en az on dokuzuncu yüzyılın toplumsal cinsiyeti yeniden düzenlemesi kadar önemli olan şey, bu nedenle yaratılan ikili ayrımların her zaman güvenilir olmamasıdır. Feministlerin uzun zamandır belirttikleri gibi, yalnızca "kadına" dair içsel olarak tutarsız yorumlar yoktu (Poovey 1989; Smart

1992), aynı zamanda erkek örneği de, göründüğü kadar tartışılamaz değildi. Aksine, Viktoryacıların en büyük uğraşı olan "erkeklik" için çaba sarf edilmesi gerekmekteydi (Mangan ve Walvin 1987). Erkekleri kadınlardan ayıran şey, bir taraf "doğal" olana sahipken, diğer tarafın bundan mahrum olması değildi: her ikisi de "doğal" varlıklar olarak kabul ediliyordu, fakat bu doğallık tarafından eşit ölçüde yönetilmiyorlardı.

Cinsellik, toplumsal cinsiyetin ve buna bağlı olan diğer tüm çatallanmaların ve ikili bölünmelerin oluşturulmasında oldukça önemli ve aynı zamanda da sorunlu bir yer işgal etmiştir. İlk bakışta, cinselliğin, "açıkça" doğanın, bedenin ve akılsızlığın –(kadınların seksle doyurulmuş olduğu ve cinsel organları tarafından yönetildikleri düşüncesinden dolayı) dişiliğin– tarafına ait olduğu görülebilir. Ancak –kadınlarda var olmayan bir dürtü olan– aktif cinselliğin, erkeksi olduğuna ve radikal bir biçimde düzenlenmiş olduğuna dair, on dokuzuncu yüzyıla dayanan bir gelenek de vardır. Cinselliğin doğal, ancak rasyonel bir "dürtü" olduğu düşüncesi, tartışacağımız gibi, modernlik geliştikçe daha da önemli hale gelmiştir. Diğer yandan, cinselliğin irrasyonel yönleri, seksten ziyade duygularla gitgide daha çok bağlantılı hale getirilmiştir. Seksin duygusal anlamları, romantizm, ahlâk ya da her ikisi adına da, cinselliğin "benzersizliğine" bağlı kalmaya duyulan bir arzu haline, rasyonelleşmeye karşı direncin bir konumu haline gelmiştir. Elbette bu da, kadınların, kendisini tam tersine rasyonel seksin erkeksi kavramları içinde bulan aşk arzularıyla birlikte cinsiyet ayrımına maruz kalmasına yol açmıştır. Bir dürtü olarak cinsellik, bağımsızlığı tehdit eden feminen ve duygusal tarafın aksine, maskülen, bağımsız, hedef odaklı ve rasyoneldir; bu yüzden de, seksin maskülen algılanma biçimiyle, aşkın feminen algılanma biçimi, karşımıza bugün bile bir sorun olarak çıkmaktadır.

Erkek Tutkularını Kontrol Altına Almak

Rasyonel ve irrasyonel benlik arasındaki ayrıklık, cinsellikle ilgili on dokuzuncu yüzyıl tanımlarında, orta-sınıf mensubu beyaz erkekler tarafından çokça dile getirilen ve yinelenen bir motiftir. Cinsellik, doğası itibariyle maskülen bir "dürtü" olarak yorumlanmıştır, ancak erkeklere göre cinsel arzu ve cinsel aktivite, bireysel erkeksiliklerinin sorunsuz dışavurumlarından oldukça uzaktadır. Burjuvaya özgü bir erdem olan erkeklik, birçok yönden, onu altüst etmekle tehdit eden bu "doğal" itkiler üzerinde hakimiyet sağlamakla kazanılacak bir şey olmuştur. Bu bakımdan, Bauman'a göre cinsellik, modern varoluşun çok daha kapsamlı özelliklerini, düzensizlik ve kaosla bağlantılı hale gelmiş doğayı aşma tutkusunu temsil eder olmuştur:

> ham mevcudiyet ... tabiat oluyor artık: bir şey, insan habitatı için tuhaf bir biçimde uygunsuz hale geliyor –güvenilmemesi ve kendi yöntemlerine bırakılmaması gereken, uzmanlaşılması, desteklenmesi, insani ihtiyaçları yeniden düzenlemek adına yeniden yapılması gereken bir şey. Çabayla ve kuvvet uygulanmasıyla –kontrol altında tutulması gereken, yeniden eğitilmesi ve zaptedilmesi gereken, biçimsizlik konumundan, biçimli hale dönüştürülmesi gereken bir şey.
>
> (Bauman 1990: 165)

Erkeksi erkek, doğaya duyulan kuşkuyla uzlaşarak, kendisini ve benliğini, bedensel, duyumsal ve hem temel içgüdülerinin, hem de –"ince hisler" olarak evcilleştirilebilir ve geliştirilebilir olsa bile– zaptedilemez duygularının alanı olan hayvansal benliğini kontrol etmek ihtiyacıyla, kendisini ve benliğini kontrol etmek için çabalamıştır (Battersby 1989). Cinsellik, bu kendi kendini idarenin temeli olmuştur ve çoğunlukla güçlü bir akıncı tarafından dizginlenen, şevk dolu bir at olarak simgelenmiştir (Heath 1982). Tamamen iktidarlı olan erkek, tutkularını dizginlemiştir ve serbest bırakabileceği fırsatları ve sıklıkları sınırlan-

dırmıştır. Cinsel aktivite, biniciliğe ilişkin metaforların yanı sıra, on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin ekonomik deyimleriyle de yansıtılmıştır. Bir erkeğin amacı, bedensel kaynaklarına akıllıca yatırım yapmak ve "tüketim" ile sonlanmamak amacıyla muhafaza etmek ve ihtiyatlı davranmaktır. Eğer bu fiziksel ve parasal beden kontrolü başarısız olursa, erkeğin zayıflatılmış, ahlâksız, potansiyel olarak hastalıklı ve iğdiş edilmiş olacağına inanılırdı (Heath 1982). Burjuvaya özgü erkeklik, bu nedenle, aklın tutkuya, saklamanın harcamaya karşı zaferini simgelemiştir; kendisine bu derece hükmedebilen bir erkek, diğerlerine de hükmetmeye elverişli hale gelmiştir: kadınlara, işçi sınıfına ve İmparatorluk'un ileri karakollarına.

Zihinsel olarak daha zayıf oldukları düşünülen kadınlar, onları hayvansal doğalarının üstüne çıkarmak için gerekli olan irade gücü açısından yetersizlerdir: "bir erkek, cinsel organlarına hükmeder, bir kadın ise, cinsel organları tarafından hükmedilir" (Otto Weinenger 1906, alıntıdır Kent 1990: 24). Dolayısıyla erkekler, aktif bir biçimde kontrol edilen bağımsız cinsel dürtülere doğuştan sahipken, kadınlar pasif bir biçimde, devam ettirilmiş cinsel fonksiyonların idaresi altındadır. Bu durumun ortaya çıkardığı dişilik, çelişkili ve tartışmaya açık olmuştur (Poovey 1989). Kadınların cinselliğe doygun yapıda oldukları, cinsel ve üretken fonksiyonlar tarafından yönetildikleri, fakat ahlâki açıdan saf oldukları, çünkü erkeklerdeki gibi bağımsız cinsel dürtülere sahip olmadıkları düşünülmekteydi. Ancak kadınların, bir erkeğin cinsel yaklaşımları tarafından etkinleştirilebilecek arzulara potansiyel olarak sahip oldukları da düşünülüyordu. Örneğin, 1860'lı yıllarda yazan, bekar kadınlara ilişkin "problem" ve fuhuş hakkında bir yorumcu olan W. R. Gregg, kadınların arzularını, "yakışıksız samimiyetler" tarafından "uyarılana" kadar "uykuda" ve "gerçek bir cinsel birleşmeye kadar, neredeyse her zaman bu halde" şek-

linde tanımlamıştır (alıntıdır, Poovey 1989: 5). Bilim, erkeklerin anlayabileceği ve diğerlerini, özellikle de kadınları kontrol edebilecekleri bir araç halini aldığında, kadınların kendilerini kontrol edebilmeleri için en iyi aracın din olduğu düşünülmüştür –bu diğer bir deyişle, akıllarından ziyade imanlarına yapılan bir çağrıdır.

Din, adalesel Hristiyanlık idealindeki gibi (Mangan 1987), erkek öz-denetiminin bir tamamlayıcısıydı, fakat erkeklere hem kendilerini, hem de diğerlerini tanımayı vaat eden, bilimdi –bundan dolayı, nasıl varlıklar olduğumuza dair bilimsel açıklamalar için aralıksız bir biçimde yapılan araştırmalar, günümüzde de devam etmektedir. On dokuzuncu yüzyıl, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili biyolojik açıklamalar için, kurumların zeminlerinin hazırlandığı bir dönem olduğu kadar, sözde "bilimsel ırkçılığın" da en üst noktaya ulaştığı bir dönemdir. Aynı dönemde, beşeri bilimlerde, özellikle de gözlemlenebilen ve ölçülebilen kalıtsal yatkınlıkların çözümlenmesi temeline dayanan gelişimsel bir model oluşturulmasında içsel benlikten faydalanan psikolojide (N. Rose 1989) gelişmeler yaşanmıştır. İçsel benlik, her ne kadar akli ve ahlâki muhakemeye ilişkin kapasitenin kaynağı olarak belirlenmişse de, aynı zamanda şehvetin ve şiddetli duygunun da konumuydu. Cinselliğin, on dokuzuncu yüzyılda özünde erkeksi bir dürtü olarak yapılandırılması, cinselliği, erkeksiliğin ve erkeğin temel benliğinin özü olarak konumlandırmıştır (Heath 1982). Aklın ürünleri olarak farz edilen bireysellik ve erkeklik, bu nedenle, akılsızlık ve bedensel varlık tarafından kritik biçimde belirlenmiş olarak görülmüştür. Bilimin kendisi, insan (ya da erkek) aklından ileri gelirken, meydana getirdiği insan modeli, biyolojik olarak hareket eden bir model olmuştur.

Görünüşe göre –erkeğin hakim olduğu, fakat kadının boyun eğdiği– doğanın ve bedenin tarafında yer alan cinsellik, büyük

ölçüde bilimsel söylemlerden dolayı, rasyonelliğin ve bağımsızlığın tarafına geçmiştir. Bunu rasyonelleştirmek için, seksin mutlak "doğallığı"ndan yararlanılmıştır: irrasyonellik tarafına yerleştirilmesi gereken her şey, aslında onu rasyonel olarak tanımlamaya yaramaktadır. "Doğal" olan, biyolojik olanla bağlantılı hale gelmiştir ve bilim, biyolojiyi kendi rasyonel kanunları tarafından yönetilen bir durum olarak gitgide yapılandırmaya başlamıştır. Doğa artık kültürün yabani tarafı olarak değil, kendi doğrularına ilişkin kurallarla yönetilen bir alan olarak algılanmaktadır. Bu durum, doğanın kavramsallaştırılmasının, dinsel tabanlı bir doğuştancılıktan, bilimsel bir doğuştancılığa doğru yön değiştirmesine neden olmuştur (Connell ve Dowsett 1992). Dini bir dünya görüşüne göre insan doğasının, yanılgıya düşmemizin bir sonucu olarak, özünde günahkâr olduğu kabul edilir, fakat buna, daha olumlu bir görüş olan tabii hak olarak "doğal düzen" (ve daha kapsamlı bir biçimde, Tanrı'nın insanlığa bir armağanı olarak doğa) eşlik eder. Bedensel eylemlerden azami keyif almanın ahlâken onaylanmış şartları, bir yandan insanlığın günahkâr doğasını doğrulamaktadır, fakat diğer yandan da "doğa karşıtı"dır ve dolayısıyla, Tanrı'nın buyurduğu toplumsal ve ahlâki düzene de karşıdır. Doğaya ilişkin bu eski ve dini kavram, bazı çevrelerde geçerliliğini hala sürdürse de, çok daha bilimsel bir doğal hayat anlayışı tarafından büyük ölçüde alt edilmiştir.

Modern bilimsel söylemler, insan doğasını ve genel olarak doğayı, yeni bir anlamda düzenli –rasyonel sınıflandırmaya ve açıklamaya tabi– olarak yapılandırmıştır. Dolayısıyla, cinselliği ve özellikle de erkek cinselliğini rasyonel bir güç olarak konumlandırmak mümkün hale gelmiştir. Örneğin, kavram fizyolojisinin keşfi, bu modelden yararlanılarak biçimlendirilmiştir. Sperm, antropomorfik ve erkek-merkezli bir biçimde, tek amaçlı bir kararlılıkla, kendi misyonunu yüklenmiş olarak algılan-

mıştır: nihai ödülü için kıyasıya mücadele eden, gözü pek bir maceraperest –ya da zor elde edilen bir prensesi ele geçiren bir prensestir (Martin 1991).

Taylorculaştırılmış Seks

Cinselliğin rasyonelleştirilmesi, yirminci yüzyıl boyunca gitgide daha bilimsel bir hal almıştır. Şu anki evrimsel psikoloji, insan cinsel arzularının temelini oluşturan rasyonel seçimlerin bir idealini temsil eder; erkek ve kadın arzuları arasındaki fark, kendilerini sürekli kılmayı amaçlayan genlerimizdeki dürtülerin sonuçları olarak yorumlanmıştır (Dawkins [1976] 2006; bu tartışmanın daha eleştirel bir incelemesi için bkz. Jackson ve Rees 2007); insanın cinsel zevklere yönelik kapasitesi, neticede, heteroseksüel ilişkileri pekiştirme yoluyla üreme başarımızı garanti altına almak amacıyla, üremeden ayrı tutulmuştur (Diamond 1997). Şehvetin bir günah olduğu zamanlarda, bu, "savaşılması ve mağlup edilmesi" gereken bir şeydi (Connell ve Dowsett 1992: 50); şimdi ona izin vermek, rasyonel olarak düzenlenmiş genetik bir amacı tatmin etmek şeklinde algılanabilmektedir.

Ayrıca bir sağlık ve hastalık söylemini mümkün kılması bakımından, tıp da sekse sahip çıkmıştır. Sıhhatli, normal seksin karşısına bu sağlıksız, patolojik seks konulduğunda, cinsellikten gitgide bir sağlık destekçisi ve yaşam tarzı seçimi olarak bahsedilir hale gelir. Cinsel sağlık, önceleri tatmin edici fiziksel ve psikolojik ihtiyaçların bir göstergesiydi. Aynı zamanda, enfeksiyon riskinden kaçınmak anlamına da geliyordu, fakat HIV ve cinsel yolla bulaşan diğer hastalıklara (CYBH) ilişkin kaygılar, - her ne kadar güvenli de olsa - sekstен tam anlamıyla zevk alabilmek adına yapılan uyarılarla birlikte, yanyana yer almaktadır. Alex Comfort bize, "paniklemek ya da seksin eğlencesini kaçırmak

–yani önceden bildirilen uyarılar– için bir neden olmadığından" bahseder (Comfort 1996: 19). "Sağlıklı seks", bu günlerde bedensel zindeliğin kişisel olarak idare edilmesinin bir parçası olarak, yüksek lifli, yağsız diyetlerle birlikte anılmaktadır. Sekse ilişkin ilgi eksikliği ya da performanstaki yetersizlik, artık tıbben "işlevsizlik [disfonksiyon]" olarak tanımlanmaktadır (Marshall 2002).

Gündelik hayatın idaresine ilişkin pedagojik bir yaklaşımla birleştirilen ve cinselliğin rasyonel olarak yapılandırılmasına yönelik bu eğilimler, "seksin Taylorculaştırılması" olarak adlandırılabilecek metafora katkı sağlamıştır (Scott ve Freeman 1995; Hawkes 1996). Bu metafor, emek süreci tarihinden ödünç alınmıştır. F. W. Taylor'un 1890'lı yıllarda geliştirdiği "bilimsel yönetim" felsefesi, emeğin kendi bileşenlerine, verimliliği maksimuma çıkarmak için zamanlanabilen ve düzenlenebilen fiziksel devinimlere ayrılabileceği varsayımını temel almıştır (Taylor 1911). Fordist prensiplere (otomobil üretiminin seri üretim hattında Henry Ford'un öncülük ettiği prensiplerdir) dayanan toplu üretim biçimlerine de zemin hazırlamıştır. Taylorculaştırma ve Fordizm, iş gücü niteliğini aşağı çekmeyle ya da belirli ve tekrarlayan görevlere gereksinim duyanların vasıflarını sınırlandırmayla ilişkilendirilmiştir. Bu düşünceyi, cinsellik analizine doğru genişleterek, cinsel aktivitenin bütün olarak beceri gerektirmeyen bir aktivite olarak görüldüğünü ima etmemekteyiz. Tam aksine, cinsel becerilerin belirli yöntemlerle tanımlandığını ve sınırlandırıldığını öne sürmekteyiz. Cinsel yatkınlığın toplumsal olarak oluşturulması, bu yeteneklerin nesiller boyunca aktarılan ustaca yetenekler olmadığını, fakat ustaca bir bilgi birikimini baz alan uzman alıştırmalara gereksinim duyduğunu kabul eder. Bu açıdan cinsellik, modernliğin itici gücünün rasyonelleştirilmesine saplanmış haldedir.

Bu süreçte, "aşkın cinselleştirilmesi" ve "seksin erotikleştirilmesi", yirminci yüzyıl boyunca geliştirilmiştir (Seidman 1991). Evlilikle ilgili aşk, on dokuzuncu yüzyılda öncelikli olarak ruhani bir aşk olarak tanımlanırken, giderek artan bir biçimde dünyevi olarak görülmeye başlanmıştır. Cinsel arzu ve cinsel aktivite, heteroseksüel ilişkileri pekiştirmesi bakımından, 1950'li ve 1960'lı yıllardan itibaren iyice anlaşılmış bu düşünceyle birlikte, yirminci yüzyılda izlenen yol üzerinden giderek daha yüksek bir değer kazanmıştır (Finch ve Summerfield 1991; Richards ve Elliott 1991). Bu yüzden iyi seks, başarılı bir ilişkinin temeli olarak görülmeye başlanmıştır, dolayısıyla çiftlerin erotik sanat alanında eğitilmesi gerektiği fark edilmiştir. Seks, romantizm sözlüğünün bünyesine, hayvani ve ilkel çağrışımlarıyla birlikte dahil edilmiştir. Seksin kendisi de medenileştirilmiştir. Cinsel aşırılığın güçsüzleştirici sonuçlarına ilişkin kaygılar, gelişmiş cinsel performans arayışındaki cinsel deneyim ihtiyacı üzerine, yavaş yavaş yeni bir önem kazanmıştır. Heteroseksüellik ile üreme idealleri arasındaki bağlar gevşedikçe, seks, yeni amaçlar edinmiştir: heteroseksüel eşlilik sürdürülürken, bireyselliğin yerine getirilmesi. Bu, cinsel becerilerin üzerinde durulmasına ve seksin giderek artan bir biçimde Taylorculaştırılmasına, üreme zevkine yönelik rasyonelleştirilmiş bir yönteminin gerçekleştirilmesine yol açmıştır.

On dokuzuncu yüzyıl seksolojisi, cinsel uygulamaları kodlamakla ve sınıflandırmakla, kimin ne yapması gerektiğiyle, sapkını normalden ayırmakla ilgilenmiştir (Foucault 1979; Heath 1982; M. Jackson 1994). Bu vurgu, yirminci yüzyıl süresince, heteroseksüelliğe ilişkin davranışların nasıl icra edilmesi gerektiğine yönlenmiştir. Normallik etkenlerine, sanki bir zamanlar normatif ve tek eşli heteroseksüelliğe dayanarak düzenlenmiş gibi, "normal" çiftin ne yaptığına (Kinsey ve ark. 1948, 1953) ve yaptıklarını nasıl daha iyi yapabileceklerine (Masters ve John-

son 1966), bundan sonra dikkat edilebilmiştir. Yavaş ilerleyen modern heteroseksüel uygulama, hızlanmaya başlamıştır: dışarıdan bakıldığında oldukça sınırlı bir alan gibi görünen, fakat cinsel keşifler açısından çok daha geniş bir alanı gözler önüne sermiştir. Bununla birlikte, bu alan sınırsız değildi ve zorunlu heteroseksüelliğin emirleri (Rich 1980), cinsel aktivitenin ilerlemesi gereken, takip etmesi gereken ve tam anlamıyla doğrusal bir yörüngesi olan yollara ilişkin, çok özel ve cinsiyetçi varsayımlar tarafından sınırlandırılmaya devam etmekteydi. Seksin Taylorculaştırılması, son faaliyetten önce aşılması gereken bir dizi etabı üstlenmiştir: orgazmla neticelenen cinsel birleşmeye öncülük eden ön sevişme.

Yirminci yüzyıl ilerledikçe, aşkın cinselleştirilmesi ve seksin erotikleştirilmesi, kadınlara özgü cinsel zevklerle on dokuzuncu yüzyılda ilgilenildiğinden çok daha fazla ilgilenildiğini, fakat bu ilginin yalnızca erkeklerin cinsel ihtiyaçlarının giderilmesine ilişkin olduğunu buyurmuştur. Bu, bazı feministlerin, bu gelişmeyi kadınların ikincil konuma itilmesinin erotikleştirilmesi olarak görmesinin de gerekçesidir (örneğin bkz. Jeffreys 1990; M. Jackson 1994). Benzer şekilde erkekler, özdenetimlerini daha önceden olduğu gibi cinsel birleşmenin ve cinsel boşalmanın sıklığını kısıtlayarak değil, doyurucu bir cinsel performans sergilemeye olan ilgileri üzerinden göstermeyi istemişlerdir. Doğuştan gelen spontane erkek cinselliğine ve yalnızca bir erkek tarafından harekete geçirilebilecek olan durgun dişi cinselliğine ilişkin varsayımlar sürmektedir. Yirminci yüzyılın başlarındaki cinsel öğüt kitapları, aktif ve hünerli erkek cinselliği ile pasif, karşılık veren dişi cinselliğine yönelik varsayımları esas kabul etmekteydi. O'na [kadına] kendisini nasıl ifade edebileceğini öğretmek amacıyla, bir kadının arzularını canlandırma yöntemlerini öğrenmek zorunda olan erkek, yani koca, hem baştan çıkaran,

hem de danışmanlık yapan kişi haline gelmiştir: "Kadın, gizli melodilerini, ona yalnızca nasıl dokunacağını bilen bir ustaya teslim eder" (Van de Velde 1928, alıntıdır M. Jackon 1994: 164).

Bu eski seks kitapçıkları, erkeklere ne yapacaklarının öğretilmesi gerektiğini ve kadınlara da ne hissedeceklerinin, nerede hissedeceklerinin ve bir kocanın performansını gereğine uygun bir biçimde anlayabilmeleri için nasıl uygun bir tavır sergileyeceklerinin öğretilmesi gerektiğini ele almaktaydı. Çelişkili bir biçimde kadınların artık cinsel içgüdülere sahip oldukları kabul ediliyor olsa da, bu içgüdülerin farkına varabilmeleri için açıklamalara ihtiyaçları vardı. Dişilere özgü pasifliğe ilişkin bu varsayım, kadınların yalnızca karşılık veren partnerler değil, tam tersine, aktif partnerler olduğuna yönelik vurgulamalarla aşındırılmış olsa da, yirminci yüzyıl boyunca sürmüştür. Cinsel karşılıklılık, başarılı evlilik ilişkilerinin ve diğer heteroseksüel ilişkilerin temel unsuru olarak görülmeye başlanmıştır (Finch ve Summerfield 1991; Richards ve Elliott 1991). Artık erkekler kadar, kadınlardan da yetenek sahibi olmaları beklenmektedir; böylece, bir zamanlar erkeklerde olan performans endişesini, artık her iki taraf da paylaşabilmektedir.

Seidman (1991), seksi üremeden ayırmanın, nihayetinde heteroseksüel tek eşliliğin temelini çürütmek için bir fırsat yarattığını öne sürer: erotik haz, kendi çapında bir hedef haline geldiğinden, artık evlilik yatağına bağlı kalmasına gerek kalmamıştır. Yine de, bu yeni özgürlüğün sergilendiği en olağan yöntem, yeniden heteroseksüel bir çift olmaktan geçmektedir. Cinselliğin düzenlenmesinde yasaklama ile kural koyma arasındaki denge, kural koyma yönünde değişmiştir. Seks artık pozitif, eğlenceli ve ömür uzatıcı olarak görülmektedir. Bir zamanlar içimizdeki canavarı dışarıya çıkardığı düşünülürken, (seksin karanlık ve teh-

likeli yanının yok olmadığına ilişkin düşüncelere rağmen) artık daha ziyade, içimizdeki en iyiyi dışarıya çıkarma potansiyeline sahip olarak görülmektedir. Artık onu çok daha heyecan verici ve çok daha egzotik bir biçimde "yapmakla" ilgili öğütlerle karşılaşmaktayız. İyi seks, hem bir yaşam hedefi, hem de kişisel tatminin bir kaynağı haline gelmiştir: dünyevi bir kurtuluştur. Seks, temelde bir sorun olarak görülmektense, daha çok, hayat problemlerinin bireyselleştirilmiş bir çözümü olarak görülmektedir. Eğer kişisel cinsel hayatımızı doğru yaşarsak, ardından gönül ferahlığı da gelecektir –bu durum, Heath'in (1982) "cinsel onarım" olarak adlandırdığı, şahsi sorunlar ile toplumsal sorunların tersine dönmesi durumudur.

İyi seks, 1980'li yıllardan itibaren, ayrıcalığın bir göstergesi haline gelmiştir. Artık reklamlarda, dergilerde, pahalı ve bol resimli kitaplarda, basında ve "el becerisi" DVD'lerinde sürekli olarak seksle ilgili bir dizi mesajla karşılaşmaktayız. Seks –eğer "güvenli" ise ve heteroseksüelse– doğaldır ve bu yüzden de, "sağlıklıdır ". Tıpkı "iyi" ve "kötü" lezzet arasında olduğu gibi, "iyi" seks ile "kötü" seks arasında da bir farklılık vardır. İyi ve teknik yönden becerikli seks sayesinde, hem bir zevk deneyimi yaşarız, hem de kendi "bireyselliğimizi" ifade ederiz. "Seksте iyi" olmak, tıpkı doğru kıyafetleri giymek ya da doğru cep telefonunu kullanmak gibi, –maddi başarılarımızın ve toplumsal bütünleşmemizin bir niteliği ve belirleyicisi olan– "stil sahibi olmaya" ilişkin diğer belirtilerle gitgide daha fazla denk tutulmaktadır. Aslında, reklamlarda yapılan cinsel çağrışımlar, tam da bu bağlantılara dayanmaktadır.

Yine de, "iyi seksin" şartları her zaman net değildir. Bazen tıpkı reklamlarda olduğu gibi, bizim hayal gücümüze bırakılmıştır. Kitapçıkların çoğunda, hayal gücünün iyi seks için önemli

olduğu söylenir, fakat buna rağmen detaylı bir açıklama getirilir. Bu açık sözlü seks kitapçıklarının yanı sıra, cinsellikle ilgili eski anlayışları anımsatan kişisel gelişim kitapları da vardır. John Gray (1996), erkek ve dişi cinselliğini, Van de Valde'yi anımsatan bir biçimde tanımlar. "Erkekler için mükemmel seks," "partnerinin tatmininin 'erkeğin esas hedefi ve zaferi' haline geldiği çabaların bir sonucu" olarak yaşanırken, "kadınlar için mükemmel seks", "kadının partnerinin becerikli ve bilgili dokunuşlarına" dayanmaktadır (Gray 1996: 12).

O halde seks "doğaldır " ancak sonsuza dek, nasıl yapmamız gerektiği konusunda yönlendirilmemiz gerekmektedir. Sözde doğuştan olanın ne şekilde yapılacağının söylenmesi, daha çok kadınlara yönelik bir tavsiyenin belirtisidir ve feministler tarafından, özellikle çocuk bakımı kitapçıklarına ilişkin olarak yorumlanmıştır (Hardyment 1983; Richardson 1993; Everingham 1994). Bu durumdaki ironi, aynı zamanda feminist mizah anlayışına da vesile olmuştur: "Eğer dişilik içgüdülerim doğuştan geliyorsa, bana nasıl kadın olunacağını söylemene izin vermiyorum!" (1970'li yılların ortalarına ait, isimsiz bir karikatür). Bu çelişki kısmen, modern dünyanın en önemli özelliklerinden biri olan eğitim ve alıştırma üzerine verilen ağırlıktan doğmaktadır. Bir zamanlar doğal oldukları düşünülürken –artık nasıl yemek yememiz, nasıl alıştırma yapmamız gerektiğinin ve buna benzer birçok şeyin öğretilmesi gerekmektedir. Bir sürü "uzman" tarafından üretilen diyet ve egzersiz planları biçimindeki bu aktiviteler, aynı zamanda oldukça bireyselleştirilmiş ve büyük ölçüde de Taylorculaştırılmıştır. Ayrıcalıklı kişiler için bunlar, kendi eğitmeniyle, güzellik uzmanıyla, diyetisyeniyle ya da terapistiyle kurdukları kişisel ilişkileri de kapsamaktadır. Daha az ayrıcalıklara sahip olanların ihtiyaçlarını karşılayabilmek için –bahçıvanlık ve aşçılık gibi– pratik becerilerden, kişisel gelişime, özgüven ge-

lişimine, konuşma becerilerine ve orgazmlarınızın kalitesine kadar, her şey üzerine "el becerileri" öneri kılavuzlarının yer aldığı devasa marketler bulunmaktadır. Aslına bakılırsa modern seks kitapçıkları, kullandıkları ton bakımından yemek kitaplarından pek farklı değildir; daha iyi seks için gereken tarifi adım adım anlatmaktadırlar. Sheila Jeffreys, kadınların 1970'li yıllarda çıkan *Forum* dergisine gönderdikleri mektupları yorumlarken şunları söyler: "Sanki başka türden bir kadın dergisinde, halıdaki kırmızı şarap lekelerini nasıl çıkarabilecekleri üzerine birbirlerine tavsiye veriyorlarmış gibi, meniyi nasıl yutacaklarıyla ilgili tavsiyeleri de aynı şekilde veriyorlar" (Jeffreys 1990: 114). Ya da, çarşafların üzerindeki lekeleri azaltmanın yeni yöntemleriyle ilgili tavsiyelerde de bulunuyor olabileceklerini ekleyebiliriz!

Burada, daha ileri bir çelişki yer almaktadır. Seks zevk vericidir, fakat aynı zamanda da üzerinde çalışılması gereken bir şeydir. Artık daha seksi görevleri, daha fazla beceriyle nasıl yerine getireceğimize dair çok daha detaylı açıklamalara erişebilmekteyiz. Buradan elde edilen çıkarım, mümkün olan en iyi –çoğu zaman eşzamanlı ya da en azından bağımsız olarak meydana gelen, heyecanlandırıcı orgazm şeklinde tanımlanan– sonuca ulaşabilmek için, daha fazla çalışmamız ve daha fazla pratik yapmamız gerekmektedir. Ayrıca, cinsel tatminimiz için, kendimizi bedenimizin diğer yönleri üzerine çalışmak adına da cesaretlendirmeliyiz. Alex Comfort (1996: 241), obezitenin yeni pozisyon ve enerjik seks seçeneklerimizi azalttığından bahseder. Jane Hertford, formda ve sağlıklı olmanın zevki artırdığını ve düzenli egzersizin bize "daha değişik pozisyonlar için güç, denge ve esneklik" kazandıracağını söyler (Hertford 1997: 10).

"İyi seksin" aynı zamanda, hem yalnızca mekanik olmaması, hem de kendiliğinden gerçekleşmesi gerektiğine inanılmakta-

dır (bkz. Gray 1996: 145). Performans zahmetsiz görünmelidir, böylece performansın ardındaki çalışmalar ve pratikler gizli kalır. (Halihazırda ilişkileri olan çiftler için kabul edilebilir olduğu ve bu bağlamda pornodan sık sık yararlanıldığı halde) yatağının üzerinde açık duran bir el kitabı olan yeni bir sevgiliden, pek azımız etkileniriz. Yine de son dakika değişiklikleri açısından yardımı dokunabilecek pek çok "cep rehberi" de bulunmaktadır (örneğin bkz. Hertford 1997). Sekste "iyi" olarak algılanmak için, bunun doğal bir yetenek olarak görülmesi gerekmektedir. İyi seks, aynı zamanda cinsel ve dolayısıyla da duygusal uyumun göstergesi –gerçek aşkın bir işareti– olarak kabul edilmektedir. Ancak kötü seks, aşk ihtimalini etkisiz duruma getirmez; çoğunlukla "güven" ortamında harcanan çaba ve yapılan pratiklerle üstesinden gelinebilecek bir beceri eksikliği olarak görülmektedir. Gerçekten işlev bozuklukları olanlar için, *Relate*[1] gibi organizasyonlar tarafından, ustalık kazanmak için takip edilmesi gereken sıkı yapılı kurslar ve tedavisel dersler önerilmektedir (Lewis ve ark. 1992; Clark 1993). Yakın geçmişteki terapötik girişimler, daha ziyade farmakolojik olmuştur.

Bunlarla birlikte, iktidarlılıkla ilgili idealler hâlâ oldukça cinsiyetçidir. Son zamanlara kadar, eğer kadınlar terapötik girişim adayları olarak görülüyorsa, bu durum büyük ölçüde onların "kafalarında" yer alan bir sorun, aşılması gereken duygusal bir "engel" olarak görülmüştür. Önerilen model kadınların "kurtarılması" gereken "bozuk arzu"ya ya da "orgazm bozukluğu"na yol açan psikolojik baskılardan biridir (Clark 1993: 29). Erkeklere özgü "iktidarsızlığın" yeri, daha ziyade beden içinde ve –artık gitgide "ereksiyon bozukluğu" ile denk tutulan– peniste konumlandırılmıştır ve konumlandırılmaya da devam edilmekte-

[1] "Relate", İngiltere'de evliliğe hazırlık rehberliği sunan en büyük organizasyondur. Çalışmalarını incelemek için, bkz. Lewis ve ark. (1992).

dir. Viagra döneminde değişen şey, "dişil cinsel bozukluk" için farmakolojik bir çare ve fiziksel bir neden arayışından dolayı, erkeklere özgü cinsel bozukluk modelinin gitgide kadınlara da uygulanmaya başlamış olmasıdır (Moynihan 2003).

Modern seks kitapçıklarında tavsiye edilen ayrıntılı ve çeşitli seks pratiklerine rağmen, heteroseksüel sekse ilişkin sözdizimi, büyük ölçüde sabit kalmıştır: anlaşılması güç ön sevişme, sonuç olarak hâlâ cinsel birleşme sonucunu doğurmaktadır. Bir erkeğin elleri ya da dili ne kadar marifetli olursa olsun, eğer penisi bunlarla uyumlu değilse, performansı da başarısız olur. Bu durum, erkeklere özgü cinsel kaygının odak noktasıdır ve erkeklere önerilerin terapilerin çoğu, cinsel ifadeleri uzatmak (Bardeleben ve ark. 1989; Scott ve Freeman 1995), erkek kontrol etmeyi öğrenirken cinsel birleşmeyi ağırdan almak şeklini almıştır –fakat amaç hâlâ, başarılı cinsel birleşmedir (örneğin bkz. Comfort'un önerdiği detaylı talimatlar, 1996: 237). Yirminci yüzyılın sonlarındaki erkek cinselliği, on dokuzuncu yüzyıldaki emsali gibi, daha ziyade özdenetimle ilgilidir, fakat denetimin amacı değişmiştir. On dokuzuncu yüzyıl doktorları, gereğinden fazla sıklıkta gerçekleşen cinsel boşalmanın güçsüzleştirici sonuçlarından dolayı endişe duymuşlardır ve erkeklere, modern seksologların cinsel iktidarsızlıkla ve özellikle "erken" boşalmayla birlikte yakından ilgilendikleri dürtülerini (Heath 1982) dizginlemeleri tavsiyesinde bulunmuşlar ve daha iyi bir performansın yararına, özdenetimi tavsiye etmişlerdir. Performans, erken boşalmayı geçici olarak uzaklaştırmak için çarpım tablosunu tekrar etmek gibi halk inanışlarıyla birlikte, zevkten üstün gelmeye başladı. Erkek performansına ilişkin kaygılar etkili olduğunda, kadınların –egoya ve hatta penise, "sıkıştırma tekniği"ndeki gibi (bkz. Masters ve ark. 1986) kusursuz bir biçimde masaj yaparak– destekleyici olmaları gerekmekteydi. Ancak erkek özdenetimi, milenyumun başlama-

sıyla, erkeklerin ereksiyona ulaşmalarına ve bu ereksiyonu devam ettirmelerine olanak sağlamak için piyasaya sürülen Viagra ile birlikte, yerini gitgide kimyasal kontrole bıraktı.

Mekanik cinsel problemlere karşı sunulan farmasötik çözümler, buna rağmen, cinsel teknikle ve uzmanlıkla ilgili endişeleri ve korkuları kesinlikle azaltmış değildi. Cinsel aktiviteye bir zamanlar *tek başına* iliştirilen duygu mahcubiyetken (Elias 1994), artık kötü seks yapmak da bununla iliştirilmekteydi. Cinsellik, hâlâ hayatın özel bir alanı olarak ayrı tutulmaktaydı ve sekste kötü olmak, başka bir şeyde kötü olmaktan çok daha fenaydı. Spora ya da bahçıvanlığa doğuştan yetenekli olmamanın yapamayacağı şekilde, kişiliklerimizin özüne kök salmaktaydı. Sosyal alanların çoğunda yeteneksiz olunduğunun itiraf edilmesi ya da yeni bir beceri sahibi olmanın istenmesi kabul edilebilir durumlardır –fakat bunlar, cinsellik için geçerli değildir. Oysa, yirminci yüzyılın başlarında evli çiftler için hazırlanan kitapçıklar, her iki partnerin de karşılıklı olarak acemi olduğunu öne sürerken, acemilik konumu artık çok hızlı bir şekilde aşılması ve tercihen, çaylaklığa ilişkin beceriksizliklerin su yüzüne çıkarılmaması gereken bir şeydir.

Seks giderek Taylorculaştırılsa da, bu sürece bütünüyle tabi değildir. Cinselliğin, "benzersizliğine" bağlı önemli bir yönü, cinsellikteki ve cinsel ilişkilerdeki duygusal yatırımlarımız, tutkularımızın bizim için uygun olmayan ilişkileri istememesi gibi ısrarcı irrasyonelliği, cinsel kıskançlık ıstırabı ve bir partnere güvenmeyi –esasında hissedilir bir özgüven ihtiyacını– gerektiren inanç sıçramasıdır. Bu duygusal karışıklıklara ilişkin ihtiyaçlar –yirmi adımlı programlarının her birinde bizlere, sorunların üstesinden farklı bir biçimde gelmeyi ya da cinsel bağımlılığın da yer aldığı irrasyonel duygularımızdan zevk almayı öneren– bir başka kişisel gelişim kitabıyla karşılanabilmektedir.

Esnek Seks?

Taylorculaştırılmış modeldeki gerilimler son yıllarda daha belirgin bir hal almıştır ve cinselliğe ilişkin kamusal tartışmalar, uyumluluk, çok yönlülük ve yeniden beceriklilik kazanmak üzerine yapılan vurgularla birlikte, birçok yönden post-Fordist havayı benimsemiştir (Scott ve Freeman 1995). Yine de, seksi çevreleyen kaygı, seksin taşıdığı duygusal ağırlık ve bizlere bir yandan kendi cinsel senaryolarımızın yazarı olmamız gerektiğini söylerken, diğer yandan da sürekli olarak bu senaryoların nasıl olması gerektiğini bizlere empoze eden uzman bilgilerin aralıksız olarak yaygınlaşması göz önünde tutulduğunda, bu hedeflere erişmek oldukça zordur. Üstelik, bu post-Fordist dönüş, heteroseksüel ilişkilerin gerçekleştiği cinsiyetçi durumu, aslında sorgulamamaktadır.

Buna benzer bir gerilim, kamu sağlığı temsilcileri, HIV/AIDS'e cevaben 1980'li yılların ortalarında, güvenli seksle ilgili yönergeler yayınladığında ortaya çıkmıştır. Taylorculaştırılmış model uygulamaya koyulmuş ve prezervatifin cinsel ifadelerde adeta bir noktalama işareti, bir virgül olarak yerleştirilebileceğine ilişkin genel bir görüş ortaya çıkmıştır (Bardeleben ve ark. 1989). Bu dönemde heterosekse ilişkin olarak, feminist kaygılarla örtüşen daha etkisiz bir odak noktasının gelişmesiyle birlikte, bir miktar optimizm de ortaya çıkmıştır (Coward 1984), fakat feministler cinsel birleşmeyle ilgili zorunluluğa meydan okuyarak, cinsel sözdiziminin radikal bir biçimde parçalanmasını amaçladıklarında bile, kamusal tartışma, çözümün prezervatif olduğunu kabul etmeye devam etmiştir. Böylelikle penetrasyon, prezervatifler tarafından güvence altına alınmıştır. Yine de, erkeklerin buna alışması o kadar da kolay olmamıştır. Güvenli seksle ilgili bu dönemdeki kamusal söylem, post-Fordist bir çer-

çevede, yeniden beceri kazanmış ve artırılmış esnekliğe odaklanılarak yorumlanabilir. Erkeklere özgü sekse ilişkin ağır iş yükü, performansa verilen önemle birlikte daha değersiz görünmeye başlamıştır ve dişilere özgü müzakere yetenekleri daha ön plana çıkmıştır. Ancak, anlamlı müzakere, tarafsız bir çıkış noktası gerektirir ve sağlığa ilişkin tavsiyelerin çoğu, heteroseksüelliğe yönelik cinsiyetçi dinamiklerde yer alan eşitsizlikleri hiçe saymıştır (Holland ve ark. 1990). Cinselliğin, özellikle de cinsel karşılaşmaların romantizminin duygusal anlamları, temelinde bulunan "ayartılan" kadınlar açısından büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Sonuçta bu kamusal söylem, erkek cinselliğine karşı en asgari itirazlarda bulunurken, kadınlar yine seksin çevresinde "bakıcılık" yapmaya bırakılmıştır.

Bu durum, post-Fordist söylemin revaçta olduğunun görüldüğü diğer alanlarda da geçerli olmuştur. 1980'li yıllardan itibaren, kadın dergilerinde yapılan pek çok tartışma, uyumluluğa ve yeni becerilerin geliştirilmesine vurgu yapmıştır. 1992 yılında *Cosmopolitan* dergisinde (alıntıdır, Hay ve ark. 1994), iyi heteroseksüel seksin nasıl heyecan verici hale getirilebileceğine ilişkin bir makalede, bunu yapmayı bilen kadınların "her ortamı, hatta mutfak tezgahını bile heyecan verici bir seks ortamına dönüştürmeyi ve etrafı boş, temiz ve herhangi bir hazırlıksız olaya karşı hazır şekilde tutmayı bildiklerini" öne sürer. Öyle görünmektedir ki, hazırlıksızlık, hem planlanmış, hem de gizlenmiş bir ev emeğini gerektirmektedir. Dişilere özgü eski yetenekler, yeniden değerlendirilmektedir: yalnızca ev hanımlığı yapanlar için değil, aynı zamanda erkeklerin (cinsel ya da başka türlü) taleplerine uyumlu ve duyarlı olmakla ilgili geleneksel bir dişil ideal için.

Yeniden beceri kazanmak, seks yaşantısına renk katmak ve rutinleşmeyle karşılaşıldığında tek eşliliği sürdürmek, bu konu-

larda bilgilendirilmiş eski çiftlere özgü kitapçıklarda sık rastlanan bir konudur. Örneğin John Gray'in (1996), "Tutku Yeniden Nasıl Alevlendirilir", "Spontane Seks Mekanik Sekse Karşı" ve "Tutkulu Tek Eşlilik" isimli kitapları vardır. Buradaki çelişki, rutinleşmenin gitgide artan rasyonelleşmeyle mücadele etmesidir; amaç doğaçlamanın, çeşitliliğin ve spesifikliğin (sizin ve partneriniz için neyin en iyi olduğunun) yeniden canlandırılmasıdır, fakat tüm bunlar önceden hazırlanmış bir seçenek listesinden seçilerek yapılmaktadır. Bireysellik seçenekler arasından belirdiğinde ve cinsel özgürlük bir zamanlar birden fazla partner anlamına gelebilirken, cinsel risk dikkate alındığında, seçme hakkı, tek eşli çiftler için uygulanılabilecek en iyi şey olarak görülmüştür.

Cinsel aktivitelerde çeşitli opsiyonların kullanılmaya başlanması, büyük çoğunlukla hâlâ, tek eşli heteroseksüelliğin değişikliğe uğratılabildiği kısmen zoraki parametreler çerçevesinde yer almaktadır, fakat hakimiyetini sürdürmekte ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisi etrafında yapılanmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, heteroseksüelliğin ve homoseksüelliğin değişmezliğini sorgulayan, ikisi arasındaki bağların dengesini bozan ve kullanıma hazır yaşam biçimi seçenekleri olarak queer'i ve biseksüelliği gösteren bir cinsel esneklik söylemi, 1990'lı yıllardan itibaren revaçta olmuştur. Bu "postmodern cinsellik", akademik yazılarda (Butler 1990a; McRobbie 1996) ve zaman zaman da medyada sıkça tartışılmıştır. Muğlak cinsellik, kimileri için bir moda aksesuarı olabilirken, kitlenin büyük çoğunluğu için de, heteroseksüelliğin dışında kalan her şey olarak, modaya uygun ve olumlu bir belirsizlikten ziyade, en iyi ihtimalle duygu ikilemi olarak ele alınmıştır. Üstelik, bu tip çevrelere katılabilme yetkisi çoğu zaman, gerekli ekonomik, sosyal ve kültürel birikime erişimde öncelik hakkı olan, ayrıcalıklı bir azınlığın

elindedir (Hennessy 2000; Taylor 2004). Homoseksüelliğin normalleştirilmesi, birçok yönden, kurumsallaştırılmış heteroseksüelliğe zarar verilmeden gerçekleşmiştir (Richardson 2000, 2004, 2005a, 2005b; Seidman 2002, 2005, 2009).

Esnekliğe yapılan tüm bu vurgulara karşın, post-Fordist cinsellik hâlâ rasyonel bir seçenek modeline göre oluşturulmaktadır ve Taylorculaştırma prensiplerine bir meydan okumadan ziyade, bu prensiplerin bazılarına dikkat çekmenin bir uzantısıdır. Tıpkı "örgütsüz kapitalizm"in (Lash ve Urry 1987), kapitalizmin kârı maksimuma getirme amacından ayrılmak değil, bu amaca, değişen dünya piyasaları şartlarında kavuşmak anlamına gelmesi gibi, post-Fordist seks de, hâlâ erkeğe özgü zevklerin, seksin ve küresel riskin nesnelleştirilmesi bağlamında maksimuma getirilmesini hedeflemektedir (Scott ve Freeman 1995). Aslına bakılırsa, cinsel problemlerin "fonksiyon bozukluğu" olarak yeniden tanımlanması ve Viagra'nın erişilebilir olması, seksin ne olduğuna ilişkin fallus merkezli tanımlamaları pekiştirmiştir.

İşlev ve işlev bozukluğu dili, çoğunlukla tıbbi söylemlerde, eski "normallik" düşüncelerinin yerini almıştır. "Normal" olan, hem toplumsal, hem de istatistiksel normlara ilişkin olarak tanımlanabilirken, işlevlilik ve işlevsizlik son derece elastik kavramlardır (Marshall 2006). Bu elastiklik, esneklik düşüncesiyle uyumlu gibi görülebilmesine rağmen, seksin yalnızca bir vajinanın bir penis ile penetrasyonundan ibaret olduğuna dair, benzer eski cinsel ifadeleri pekiştirmeye ve katılaştırmaya yaramıştır. Dolayısıyla, işlevsellikle ilgili beklentiler durmaksızın ortaya atılırken ve işlevsizlik tanımlamaları çok çeşitli problemleri kapsamaktayken, işlevsel olan, heteroseksüel çiftleşmeye bağlı kalmıştır (Marshall 2002).

Kadınların yüzde 43'ünün dişil cinsel işlevsizlikten mustarip olduğuna ilişkin çokça söz edilen örneği ele alalım (Moynihan 2003). Bu sonuca, Laumann ve arkadaşlarının (1994), ABD Ulusal Sağlık ve Sosyal Yaşam Anketi'ne katılarak, bir önceki yıl aralarında: seksten zevk almamanın, seks yapmayı istememenin, orgazma ulaşamamanın, acının ve kayganlaşma problemlerinin de yer aldığı, yedi deneyimden birini yaşayıp yaşamadıkları sorusuna "evet" yanıtını veren kadınlar doğrultusunda ulaşılmıştır. Böylece, bu durumlardan herhangi birini yaşayan bir kadın, "işlevsizlik" kategorisine yerleştirilebilmiştir. Bu daha çok, her yemeğin lezzetine varamayan ya da her yemeği güzel ya da doyurucu bulmayan birine, yeme bozukluğundan mustarip olduğunun söylenmesine benzemektedir. Eğer cinsel arzu ve zevk zorunlu hale gelmişse, "sağlıklı" olarak tanımlanmanın temeli haline gelmişse, Heth'in (1982) tanımladığı "cinsel onarım", acımasız bir hal almış demektir. Bu aynı zamanda, erkeklerin Viagra'yı kullanabilmesini ve ilişki yaşayan erkeklerin cinsel birleşme haklarının olmasını sağlama almış ve cinsel sözleri uzatmaktan ziyade, daha da kısaltmış olması anlamına gelmektedir. Annie Potts ve çalışma arkadaşlarının yaptığı araştırma, partneri Viagra kullanan heteroseksüel bir kadının, aşağıdaki açıklamalarında da örneklendirildiği gibi, asıl meselenin bu olabileceğini öne sürmüştür:

> Ön sevişmenin güzel bir şey olabileceğini onun aklına sokmaya çalıştığım bir zamanda [Viagra kullanmaya] başladı ... çünkü bu, bilirsiniz, aşk yapmanın oldukça önemli bir parçasıdır ama Viagra ortaya çıkınca, ön sevişme *ortadan kalktı,* yani, bu bir teklif bile değildi, şöyleydi: "Tamam, hapı aldım, yaklaşık bir saatimiz var, bu süre içinde senden uysal olmanı bekliyorum." (48 yaşında bir kadın)
>
> (Potts ve ark. 2003: 704)

Duygusal Karmaşıklık ve Yakınlaşmanın Rasyonelleştirilmesi

Cinsel karşılaşmalar yalnızca fiziksel değildir. Cinselliğin, hem Taylorculaştırılmış, hem de post-Fordist yapıları, cinsellikle ilgili seçimlerimizi karmaşık hale getiren duygusallığı, doğallık fikirlerini ve kendiliğindenliği hiçe saymaktadır. Bu seçimler aynı zamanda, cinsiyetçi iktidar ilişkileri tarafından kısıtlanmakta ve bu ilişkiler içerisinde geçmektedir (Holland ve ark. 1990; Phillips 2000; Tolman 2002). Üstelik, bu oluşumlar birçok açıdan, rasyonel ve amaç-odaklı olarak cinsellik modellerinin soyundan gelmektedir. Seksin rasyonelleştirilmesine yönelik – prezervatiften ziyade "aşka güvenmek" ya da eğlenceyi tecrübe etmekten ziyade, romantizm ve duygusal tatmin arayışı gibi– bir direniş, özellikle de direnişin bu biçimleri kadınlardan geldiğinde, mantıksız olarak görülmeye devam etmektedir.

Erkeklerin ve kadınların cinsel ve romantik istekleri arasındaki bir çakışmaya maruz kaldığımızı, androjen aşka (Cancian 1990) ya da "katışıksız ilişkiye" (Giddens 1992) doğru ilerlediğimizi öne sürenler de vardır. Bu yönde bir akım olabilir, fakat 1980'li yıllardan itibaren yapılan sosyolojik çalışmalardan elde ettiğimiz bulgular, kadınların aşka erkeklere göre daha fazla yatırım yaptıklarını, yakınlaşmanın problem yaratmayan belirleyicisinin seks olduğunu nadiren düşündüklerini, seksin ön koşulu olarak duygusal yakınlaşmayı arzu ettiklerini öne sürerken, çoğu erkeğin cinsel birleşmeyi, ilişkilerdeki sorunların çaresi olarak görmeyi sürdürdüklerini göstermiştir (L. Rubin 1983; Cancian 1990; Duncombe ve Marsden 1993; Langford 1995; Potts ve ark. 2003).

Erkeksilik hâlâ, duyguların sıkıca kontrol edilmesiyle ilişkilendirilmektedir ve erkeksi dışavurumculuk eksikliği, birkaç on yılı aşkın bir süredir, sosyologlar tarafından birçok heteroseksüel

ilişkinin sorunu olarak sunulmaya devam etmektedir (Mansfield ve Collard 1988; Duncombe ve Marsden 1993; Langford 1995). Erkekler artık, Victoria devrinde olduğu gibi, cinsel aşırılığın tehdidinde olarak görülmemektedir, fakat görünen o ki, duygusal aşırılık onlara "erkeksi" gelmemektedir. Seksin erkekler açısından olası tehlikeleri, zevk arayışının giderek artan bir biçimde rasyonelleştirilmesiyle etkisizleştirilmiştir ve bu arayıştan kaynaklanan kaygılar, farmasötik çarelerle azaltılmıştır. Ancak duygular hâlâ, gizemli ve bilinemez olarak kabul edilmektedir. Sosyologlar, buna bağlı duygular yerine, cinselliği ele almaya yönelik (son zamanlardaki) büyük istekliliklerinden dolayı, bu duruma göz yummuşlardır. Cinsellik, rasyonel, bilinebilir, hatta ölçülebilir olarak kabul edilmiştir –tıpkı karmaşık uygulamaları aktif ya da pasif olarak, cinsel birleşmeyle gerçekleşen seks ya da cinsel birleşme olmadan gerçekleşen seks olarak, sade bir biçimde sınıflandıran İngiliz ulusal seks anketlerinde olduğu gibi (Wellings ve ark. 1994; Johnson ve ark. 2001.)

Duyguların sosyolojisi üzerine yapılan daha fazla araştırma ve kuramlaştırma, yakın ilişki alanında değil, çalışma ilişkileri alanında olmuştur (Hochschild 1983; James 1989) ve yakınlaşmanın odak noktası haline geldiği yerde, bu durum çoğu defa "duygusal emek" olarak ve duyarlı çalışma diliyle kavramlaştırılmıştır (Duncombe ve Marsden 1993). Bunu, heteroseksüel ilişkilerin önemli bir özelliği olarak dikkate aldığımız halde, bu durum, sosyal yaşamın duygusal yönden oldukça yüklü bir alanı olan cinsellikle ilgili konuşmaktan kaçınmanın bir aracı olmaya devam etmektedir.

Duygulanım, özellikle de cinsel arzuyla yakından ilgili olan duygular, irrasyonelin son sığınağıdır. Ancak duyguların kendisi, rasyonel girişimlere karşı hassas olarak görülmeye başlanmış-

tır. Duygular, uygun bir şekilde ifade edildiğinde ve uygun bir biçimde kontrol edildiğinde, olumlu karşılanmıştır ve erkeklere özgü duygusal "yetersizlik", erkeklerin, duygularını düzgün bir biçimde ifade ve kontrol etmelerindeki kabiliyetsizlik olarak kabul edilmiştir –"onlarla temas kurmaları" gerekmektedir. Cinsellikle ilgili söylemlerde fazlasıyla aşina olduğumuz baskılayıcı model, artık duygulara ilişkin olarak uygulanmaya da başlanmıştır. Bu alandaki tavsiye kitapçıkları, duygularımızdaki "gerçeği" –bu durum, kadınların kendi duygusal "muhtaçlıklarıyla" (örneğin bkz. Norwood 1985) yüzleşmeleri ya da erkeklerin kendi ilkel erkeksiliklerini (Bly 1990; Hood 1999) düzeltmeleri veya kabullenmeleri anlamına gelse de– ortaya çıkarmamız gerektiğini öne sürmektedir. Bu söylemin bazı versiyonları, duygusal açıdan bilgili olmaları bakımından kadınlara ayrıcalık tanısa da, bu bağlamda, en az cinsellikte olduğumuz kadar, baskılayıcı hipotez konusunda da şüpheci olmamız gerekmektedir. Kadınların duygusal yeterliliği, pek ala kariyerleri ya da ekonomik bağlılıkları gibi sosyal konumlarından kaynaklanabilir, fakat bu bağlılıklarının belirtilerini değerlendirirken –bu durum erkeklerin duygusal yetersizlikleriyle ne şekilde olursa olsun alay etmek adına kışkırtıcı olsa da– dikkatli olmak gerekir (Jackson 1995). Duygular da tıpkı cinsellik gibi toplumsal olarak oluşturulmuştur; her ikisi de oluşturulmuş *ve* kontrol edilmiştir.

Duyguların kontrolüne ilişkin bu düşünce, cinselliğin rasyonel açıdan kontrol edilmesinin iyi bir şey olduğuna ve düzgün bir biçimde kontrol edilen seksin kendisinin, iyi bir şey olduğuna yönelik yaygın varsayımlarla aynı doğrultudadır. Ancak, rasyonellik kavramının cinselliğe ve duygusallığa istinaden konuşlandırılma biçimindeki yöntemler farklılık gösterir ve bu yöntemler, aynı zamanda kendiliğinden gelişen duygusallıkla ilgili düşüncelerle her zaman gerilim içindedir. Bu, rasyonellik ve

cinsellikle ilgili rekabet içinde olan iki söylemi ya da aynı söylemin rekabet halinde olan versiyonlarını ortaya çıkarır, çünkü her ikisi de, cinsellik ve duygusallık kavramlarının insana özgü ve doğuştan gelen temel nitelikler olduğunu kabul eder. Üzerinde durduğumuz rasyonelleştirme versiyonu, seks yoluyla ulaşılan rasyonel zevke yönelik bir arayıştır. Ancak, başka bir versiyonu da vardır: ahlâki muhafazakârlık. Rasyonellik, geçmişte cinsel etkililik ile etkisizlik arasındaki bir zıtlık bakımından ele alınırken, ahlâki muhafazakâr versiyon, düzenin karşısına kaosu koyar. İlki, rasyonelliğin bilimsel oluşumu üzerine öngörüde bulunurken, ikincisi, daha eski olan, temeli Hıristiyanlık'ta bulunan, ilahi kurallarla yönetilen bir "doğal düzen" düşüncesine dayanır.

Bu söylemler, farklı olarak hastalık, uyumsuzluk ya da bağımlılık olarak sınıflandırılan bir dizi cinsel "problem"i tanımladıklarında kesişirler. Burada, her ikisi de, erkekler ve kadınlar arasında daha çok cinsel keyifsizlik durumu olarak varsayılan farklılıklara değinir, fakat biri ataerkil bir çözüm önerirken, diğeri toplumsal cinsiyet ayrımlarının sosyal zeminine ilişkin oldukça yetersiz bir açıklama yapan kişisel çözümler önermektedir. Üstelik, bazıları terapötik çözümlerin yalnızca bireysel karışıklıkları bastırmakla ilgilendiğini savunurken, ahlâki muhafazakârlar, toplumsal kaos üzerinde dururlar ve toplumsal düzeni amaçlarlar. Ahlâki muhafazakârlar, engellenmemiş şehveti toplumsal kaosun nedeni olarak görürler: –her biri, ailenin reddedilmesiyle ilişkilendirilen– rasgele cinsel ilişkide bulunma, homoseksüellik, evlenmemiş anneler, doğal düzenin dengesini bozan unsurlar olarak görülmektedir. Burada rasyonellik, kutsal ataerkil evliliğin bir kez daha cinselliğin yerine geçerek, ahlâki düzenin cinselliğe yeniden hükmetmesi olarak anlaşılmaktadır. Cinsellik, hafifmeşreplik ya da sapkınlık yoluyla değeri düşürülemeyecek kadar "özel" olarak görülmektedir. Rasyonel idare söylemi, toplumsal ve ahlâki

düzenle pek ilgilenmez, fakat bireyselliğin üzerinde daha fazla durur. Zevk arayışının kendisi –hem kadın, hem de erkek için– rasyonel hükmün bir hedefidir, fakat burada bile rahatsızlık verici aşırılıklarla ilgili kavramlar bulunmaktadır: seks bağımlıları ya da çok fazla aşk duyan kadınlar (Giddens 1992; Schrager 1993). Kendinden menkul bir uzman falanksı, artık, seksteki cinsel aktiviteye ve duygusal yatırıma ilişkin en ideal düzeyler hakkında bizi bilgilendirmekte ve idealden sapmanın, rasyonel terapötik idareye uygun olduğunu söylemektedir. Bizler, sorunları kendi içimizde tanımlayarak ve bir tedavi etkisi göstermesi için bu problemler üzerinde çalışarak, öz-denetimle ilgilenmeye teşvik edilmekteyiz. Modern cinsel hastalıklar, "ahlâki yapının" eksikliğinin bir göstergesi ya da "işlevsizliğin" veya bilgisizliğin belirtileri olarak algılansa da, rasyonel telafi eylemlerine elverişli olarak algılanmaktadırlar. Hem ahlâki olarak yeniden eğitim ve kendine hakim olma, hem de terapi ve kendini tanıma, kaotik arzuları düzene sokma girişimleridir.

Ahlâki ve terapötik idareye ilişkin bu söylemlerin öne sürdüğü şey, insan cinselliğinin her zaman, rasyonel kontrolden kurtulmayı başaran unsurları olduğudur. Seksi rasyonel olarak yapılandıran tüm düzensiz stratejilere rağmen, seksin irrasyonel olduğu düşüncesi sürmektedir ve seksin gündelik yaşam içindeki algılamna biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Psikanaliz, irrasyonellikle, rasyonel olarak (ve varsayıldığına göre, bilimsel olarak) ilgilenmenin araçlarından biridir. İrrasyonelliği, bilinçsizliğin yerine yerleştirerek, bilinçli aklın rasyonelliği –bilinçsizlik "patlamaları" tarafından altüst olduğu zamanlar haricinde– korunur. Aynı zamanda bilinçsizlik, baskılanmış cinsel arzuların mahzeni olduğundan beri, cinsellik, bilinçsizlik içindeki irrasyonelin etkin bir kaynağı olmuştur. Dolayısıyla, daha önceden tanımladığımız rasyonelleştirme süreçlerine rağ-

men psikanaliz, cinselliği, "bilimsel" olarak açıklamaya ve terapötik müdahaleye elverişli olsa da, doğası gereği irrasyonel olarak anlamanın bir yolunu sağlamıştır.

Değişim, Süreklilik ve Çelişki

Geç modern toplumların, olumlu ya da olumsuz karşılanmasına aldırış etmeksizin cinselliğe karşı daha açık olmaya başladıkları büyük ölçüde kabul edilmiştir. Birkaç yorumcu, cinselliğin en azından yüzeysel olarak serbest bırakılmasını sağlamış olan cinsel kuralların ve daha geniş çaplı cinsel yaklaşımların, 1960'lı yıllardan beri özgürleştirildiğine dikkat çekmektedir. İngiliz Sosyal Davranış anketlerine benzer anket verilerinden, 1980'lerden itibaren yaygın bir biçimde görülen, evlilik öncesi heteroseksüel cinsel ilişkilerin kabul edilmesine ve genç kuşaklar arasındaki gey cinselliğine üstü örtük bir biçimde gösterilen büyük toleransa ilişkin ampirik bulgular vardır (Harding 1988; Heath ve McMahon 1991; Barnett ve Thomson 1996). Ayrıca, daha genç insanların da ilk seks deneyimlerini erken yaşlarda yaşadıkları kaydedilmiştir ve cinsel partnerlerin sayılarında 1980'li yılların sonlarından itibaren bir artış gözlenmiştir (Wellings ve ark. 1994; Johnson ve ark. 2001). Aynı zamanda, yeni modern toplumlardaki cinsel topluluklardaki değerlerin ve pratiklerin çeşitliğine ilişkin olarak, çok sayıda daha küçük çaplı ve niteliksel çalışmalardan da bulgular elde edilmiştir. Cinsel açıdan çeşitlilik gösteren ve daha serbest olan toplumların etkisi, cinselliğin ve yakın ilişkilerin popüler kültürdeki temsiliyle yansıtılmıştır ve cinsel imgelerle gitgide daha fazla doyurulmuş sosyal bir çevrede yaşamanın getirdiği gündelik bilgi birikimi tarafından pekiştirilmiştir.

Bu eğilimleri ne yapacağız? Yanıt, açık olmaktan çok uzaktır. Yeni cinsel özgürlükleri kutlamaya çok fazla hevesli olanlar,

dikkat çekmeye de oldukça heveslidir. Örneğin feministler, heteroseksüel ilişkilerdeki cinsiyetçi hiyerarşilerin sürmekte olan varlığına ve cinsel şiddetin sürekliliğine dikkat çekmektedir. Feministler aynı zamanda, cinsel özgürleşmenin, yeni baskı biçimlerini de zorla benimsetebileceğinin uzun zamandır farkındadır (Jackson ve Scott 1996). Erken dönem Foucaultcu açıklamalar şu görüştedir: daha fazla ve daha iyi seks kışkırtması da, en az cinsel etkinliğe karşı resmi tutum kadar, bir iktidar işlevidir. Ancak, çok yakın geçmişte, sosyologlar, örneğin Giddens'ın (1992) "plastik cinsellik" ve "katışıksız ilişki" açıklamalarının ve Roseneil'ın (2000) çağdaş cinsel ayrıntılardaki "queer" eğilim tanımlamalarının olduğu bu son ya da postmodern zamanlarla uyumlu olacak biçimde, ilişkilerdeki çeşitliliği ve akışkanlığı övmeye daha meyilli olmuştur. Buna rağmen, queer bir yaşam tarzı, herkese göre, hatta tüm lezbiyenlere ve gey erkeklere göre bile, eşit ölçüde ulaşılabilir değildir; yalnızca queer'lerin bulunduğu, giderek metalaşmış kültürel alanlara erişebilmek için gerekli olan ekonomik ve kültürel birikime sahip olanlar için uygundur (Hennessy 1995, 2000).

Özgürleşmeye yönelik "süreç", gerçekten, oldukça dengesizdir ve çok sayıda çelişkinin ve bu çelişkilere bağlı kaygıların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kaygılar, seksin benzersizliği, olağandışı hali ve bir şekilde gündelik sosyal pratiklerden ve rutinlerden ayrılabilir olması üzerinde yoğunlaşmıştır –bu sosyal pratikler ve rutinler, bizi sıradanlığın ötesine taşıyan, fakat aynı zamanda da, eşsiz bir biçimde problemli ve zahmetli olan coşkunun kaynağıdır. Bu gerilimleri anlamlandırmak, hem sürekliliğe hem de değişime yönelik bir farkındalıktan çok daha fazlasına neden olur. Bu, bazı şeylerin değişirken, bazı şeylerin de aynı kalması kadar basit değildir, bu, bu değişimlerin ve sürekliliklerin, çok daha büyük bir cinsel özgürlüğün ve çeşitliliğin

benimsenmesiyle yan yana duran cinsel olana ilişkin olarak hissettiğimiz, ısrarcı bir tedirginliği gösteren cinsellik etrafındaki gerilimleri ve çelişkileri bir kenara kaldırmaktır. Kitabın geri kalan kısmında, bu çelişkilerden bazılarını inceleyeceğiz.

Dördüncü Bölüm

Heteroseksüellik Hâlâ Zorunlu mudur?

Heteroseksüellik eleştirisi, artık daha çok, cinselliğin kuramlaştırılmasına dayanmaktadır, fakat buna bağlı kurumlar ve uygulamalar değişime uğramaktadır. Zamanımızın en büyük kuramcılarından bazıları, son on yıllarda, şahit olduğumuz değişikliklerle ilgili iyimser tahminlerde bulunmuşlardır. Giddens'ın (1992) da belirttiği gibi, daha demokratik ve daha esnek ilişkiler yoluyla, "mahremiyetin dönüşümü"ne mi maruz kalıyoruz? Kadınların ekonomik olarak giderek bağımsızlaşması ve kadınlar ile geyler için yapılan özgürlük hareketlerinin çoğalması, Castells'in (2004) de kabul edebileceği gibi, "ataerkilciliğin sonunu" mu müjdelemektedir? Birkaç feministin de öne sürdüğü gibi, aileler ve aile içi düzenlemeler, daha farklı, hatta daha "queer" oldukça, ideal-tipik heteroseksüel aile artık, Batılı toplumların merkezinde yer almamaya başlamıştır (Stacey 1996; Ro-

seneil 2000; Roseneil ve Budgeon 2004). O halde, özel hayatın queer'leşmesine mi şahit olmaktayız? Emin değiliz.

1950'li yıllardan itibaren gerçekleşen büyük değişiklikleri, elbette inkâr etmiyoruz. Ne de olsa, gey erkek seksinin kriminal bir suç olduğu, lezbiyenlerin kendi çocuklarının velayetini kaybetme tehlikesi yaşadıkları ve evlenmemiş annelerin, bebeklerini evlatlık olarak vermeleri için baskı altında tutuldukları yıllardan beri, büyük mesafe katettik. Ev içi, özel ve cinsel yaşam, çok daha çeşitli hale gelmiştir ve cinsel azınlıkların haklarına yönelik oldukça büyük avantajlar sağlanmıştır. Fakat, Weeks'in (2007) de belirttiği gibi, "yenmiş olduğumuz dünya," yeni ikilemler ve yeni kaygılar doğurmaktadır. Cinsellikle ilgili, Üçüncü Bölüm'de de belirttiğimiz çelişkilerin ve gerilimlerin çoğu, heteroseksüelliğin kurumlaşması etrafında birleşmiştir. Heteroseksüel normları çiğnemeye ve bu normların dengesini bozmaya yönelik queer güç, homoseksüelliği doğuştan gelen bir eğilim olarak doğallaştırmayla bir arada bulunmaktadır. Daha geniş kitlelerin cinsel çeşitliliğe karşı açık olması ve vatandaşların cinsel azınlıkları kabul etmesi ile, okullarda, iş yerlerinde ve sokaklarda aralıksız devam eden homofobik taciz, zorbalık ve şiddet yan yana yer almaktadır (Hennessy 2000).

Heteroseksüel ilişkiler içerisindeki eşitlikçi idealler benimsenmiştir, fakat emeğin ve imkânların haksız dağılımı sürmektedir; kadınlar daha bağımsız hale gelmektedirler ve daha demokratik ilişkilerin peşindedirler, ancak kadınlara yönelik hem ev içi, hem de cinsel suistimal, azalma belirtisi bile göstermemektedir. Evlilik öncesi, hatta rasgele heterosekse, evliliğin sonlanmasına ve seri ilişkilere karşı gösterilen hoşgörü, tek eşliliğin devam eden cisimleştirilmesi ile birlikte yer almaktadır.

Bu gerilimlerin etkisinin zamanla azalacağı, bunların sadece daha açık, daha demokratik bir cinsel kültüre yönelik değişken gelişmelerin belirtileri olduğu öne sürülebilir. Ancak, içinde yaşadığımız değişimlerin doğasında var olan çelişkiler, en azından kısmen, bu mutlak dönüşümlerin birer sonucu olarak görünmektedir; bunlar yalnızca, cinsel sürecin yolunu tıkayan, geçmişteki önyargıların artakalan birikintileri değildir. Normatif heteroseksüelliğin sınırları yer değiştirmiş olsa bile, heteroseksüelliğin, bu sınırların düzenlendiği yöntemler boyunca, "normal" olmayı ve insan cinselliğinin normatif biçimi olmayı sürdürdüğünü (Seidman 2002, 2009; Richardson 2004, 2005a, 2005b) ve gündelik yaşamın çoğunda olduğu gibi kanıksandığını öne sürmekteyiz. Hal böyleyken, heteroseksüelliğin sosyolojik eleştirisinin, yararlılığından hiçbir surette daha uzun ömürlü olmayacağını iddia etmekteyiz.

Heteroseksüelliğin güncel durumunu ve buna ilişkin olarak ortaya atılan, birbiriyle rekabet halindeki akademik iddiaları incelemek adına, hem heteronormatifliği, hem de toplumsal cinsiyet ayrımını akılda tutmak oldukça önemlidir. Kurumsallaştırılmış heteroseksüellik, toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki kesişimin en önemli yeridir; hem toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin sürekli kılınmasını, hem de alternatif cinsel likelerin marjinalleştirilmesini kapsamaktadır. Kendi yaklaşımımızı ana hatlarıyla belirtmeden önce, bu durumu daha detaylı olarak açıklamak için, daha önceki bölümlerde tartışmış olduğumuz queer ve feminist teorilere ilişkin materyalin bir kısmını bir araya getirerek, bu alanda gerçekleşen çekişmelerin geçmişinden daha fazla söz etmemiz gerekir.

Heteroseksüellik Neden Sorgulanır?

Cinsellikle ilgili normatif kısıtlamaların gevşetilmesine ve heteroseksüel normu aşan, altüst eden ya da sarsan cinsellik biçimlerinin gitgide daha görünür hale gelmesine rağmen, heteroseksüelliğin kendisi, gündelik hayattaki yoluna büyük ölçüde sorgulanmadan devam etmektedir. Heteroseksüellik eleştirisinin kökleri, 1960'lı ve 1970'li yıllarda meydana gelen feminist ve gey özgürleşmesi hareketlerine dayansa da, bu durum, 1990'lı yıllara kadar ana akım sosyolojinin de büyük ölçüde meselesiydi. Örneğin sosyologlar, son dönemlerde evlilik ve aile hayatına ilişkin, görünüşe göre bunların heteroseksüel kuruluşlar olduğunun farkına varmadan çalışmalar yapana dek, bu durum sürmüştür –ve örneğin, emek piyasasındaki ya da iş yeri kültürlerindeki gibi daha geniş çaplı toplumsal ilişkilerin şekillendirilmesine, heteroseksüelliğin nasıl dahil edilebileceğini düşünmek, bu sosyologların çoğunun aklına gelmemiştir. Bu durum artık, feminist, lezbiyen, gey ve (son zamanlarda da) queer bilim insanlarının eleştirel anlayışlarının, bu disiplin içinde daha fazla güven kazanmasıyla birlikte değişmektedir.

Sosyologlar olarak, heteroseksüelliği neden sorgulamamız gerektiğine –ve heteroseksüelliği sorgulamanın neden sosyolojik girişimin temelleriyle bir tutulduğuna– ilişkin çok iyi sebeplerimiz vardır. Öncelikle, sosyoloji, hem sosyal dünyanın ortak akış anlayış düzeyinde, hem de daha kapsamlı bir toplumsal düzen bakımından, kanıksanmış olanı sorgulamakla ilgilenir ve ilgilenmesi de gerekir. Bu nedenle sosyoloji, aksi takdirde "hayatın doğal gerçekleri" olarak algılananların doğallığını bozar. İkinci olarak, sosyologlar, belirlenmiş birçok toplumsal ilişkiyi anlama yolunun, hem yıkıcı olanı, hem de normatif olanı; hem sosyal ayrıcalıkları, hem de dezavantaj olarak lanse edilenleri

sorgulamaktan geçtiğinin uzun zamandır farkındadırlar. Aynı zamanda, sosyolojide, heteroseksüellikle alakalı haksızlıklarla ve eşitsizliklerle de ilişkilendirilebilecek bir haksızlık ve eşitsizlik ilgisine yönelik, oldukça iyi yapılandırılmış eleştirel bir gelenek de vardır. Bu, heteroseksüel ilişkilerdeki toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile marjinalleştirmenin ve –daha önceleri "kişisel sorunlar" olarak görülen– lezbiyenler ile gey erkeklere yapılan baskıların, artık toplumsal sorunlar olarak düşünülmesi gerektiğine ve bireysel cinsel hayat ile özel hayatın biyografik detaylarının, tarihsel ve toplumsal bir bağlamda yorumlanması gerektiğine yönelik, sosyolojik bir imgelem egzersiziyle oldukça uyumludur (bkz. Mills 1970). Eğer sosyal olarak oluşturulmuş olan cinsel ilişkileri ya da belirli bir toplumun ve kültürün birer ürünü olarak hüküm süren modellerini incelemekte kararlıysak, o halde her ikisinin de merkezinde yer alan heteroseksüellik de, bu incelemenin bir konusu olmak zorundadır.

Bahsi geçen siyasi menfaatler tehlikedeyken, heteroseksüellik eleştirisinin itici gücü, hiç de şaşılmayacak bir şekilde gey, lezbiyen ve feminist özgürlük hareketlerinden ortaya çıkmıştır. 1970'li yılların başlarında, hem gey, hem de feminist hareketler, aile gibi ataerkil ve heteroseksüel kurumlara ilişkin eleştirilerle aynı zamana denk gelmiştir ve bir ortak neden anlayışı ortaya çıkmıştır. Yine de, Seidman'ın (2009) da dikkat çektiği gibi, bu vurgulamalarda her zaman farklılıklar olmuştur: gey özgürlükçüler, öncelikli olarak cinsel özgürlük üzerinde dururken, feministler toplumsal cinsiyet baskılarına odaklanmıştır. Bununla birlikte, o dönemin anaakım sosyolojisi gibi feminist çalışmalardan çoğunun da, heteroseksüelliği analizin ve eleştirinin konusu olarak belirlememiş olmasından da söz edilmelidir (Jackson 1999). Yine de, feministler, aile yaşantısını biçimlendiren ataerkil yapılardan bahsederken, kadınların heteroseksü-

el ilişkiler içerisindeki tatminsizliğini ortaya çıkarırken, cinsel şiddete ilişkin problemlere ışık tutarken ve "cinsel birleşmenin" erkek egemen tanımını sorgularken, heteroseksüelliğin kusursuz eleştirisi için –bu eleştirinin detayları, Adrienne Rich ve Monique Wittig (bkz. İkinci Bölüm) gibi lezbiyen feministlere kalmış olsa da– temeller atmışlardır.

"Zorunlu heteroseksüellik" kavramı, kuramlaştırmanın bu ilk evresinin kalıcı miraslarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Zorla kabul ettirilmiş olan bu heteroseksüellik düşüncesi, özellikle Rich'le (1980) birlikte anılsa da, o dönemde zaten "herkesin aklında" olan şeydir ve Wittig'in (1980) heteroseksüel sözleşme tahlilinde ve 1970'li yıllar ile 1980'li yıllarda yapılan diğer birçok incelemelede belirgin olan feminist ve gey özgürleşmesine ilişkin tartışmaların çoğunun temelini oluşturmuştur (örneğin bkz. Radicalesbians 1972; Bunch 1975; Gay Left Collective 1980; Gough ve Macnair 1985). Zorunlu heteroseksüellik kavramının önemi, toplumsal olarak biçimlendirilmiş ve önceden planlanmış cinsellik-toplumsal cinsiyet ayrımlarının ve hiyerarşilerinin yapısal düzenlenişini tanımlamasıdır (Seidman 2009). Seidman'ın da belirttiği gibi bu, hem daha önceki homofil **{homoseksüellikle barışık olup homofobik olmayan –ç.n.}** hareketlere, hem de özgürlükçü feminizme ilişkin bireysel reformcu eğilimlerle olan tüm ilişkinin temelde ayrılmasına işaret etmektedir (Seidman 2009). Bu nedenle heteroseksüellik, ne seçimin bir konusu, ne de doğanın buyruğu olarak görülmüştür; yalnızca toplumsal bir kurum olarak ele alınmıştır. Zorunlu heteroseksüellik kavramı, cinselliğin sosyolojik açıdan yorumlanmasına yepyeni bir şey katmıştır, çünkü daha önceki toplumsal inşacı yaklaşımlar, etkileşimcilikteki ve fenomenolojideki[1] kökleriyle birlikte, yapısal baskılarla ilgilenmemiştir.

[1] Bu aynı zamanda, daha sonraki Foucaultcu yaklaşımlar için de söylenebilir.

Heteroseksüellik eleştirisine ilişkin çoğu feminist versiyonun, yalnızca cinselliğe değinmemesi dikkate değerdir. Kimileri, kadınların cinselliği benimsemelerini, kadınların ikincil konuma itilmesinin esas "nedeni" olarak tanımlarken (McKinnon 1982; Jeffreys 1990), birçoğu da bu durumu, ikincil konuma itilmenin diğer yönleriyle bağdaştırmıştır. Charlotte Bunch, heteroseksüelliği, kadınların emek piyasasında yer alan ikincil işçiler olarak ve "hem sosyal, hem de ekonomik birimler olan evi, ev işlerini ve aileyi" idame ettirenler olarak ötekileştirilmelerinin temeli olarak görmektedir (Bunch [1975] 1997: 55-56). Adrienne Rich (1980) de, bu durumu, iş gücündeki cinsel ayrımları çevreleyen ekonomik bir ilişki olarak görmüştür ve Monique Wittig, seks kategorisini, "erkeklerin, kadınların çoğalmasını ve üremesini kendilerine, evlilik anlaşması aracılığıyla da ... kişiliklerine mal ettikleri, heteroseksüel bir toplumun ürünü" olarak kavramlaştırmıştır (Wittig [1982] 1992: 7). Cinsellikten çok daha fazlasını bünyesinde barındıran bir heteroseksüellik anlayışı, daha sonradan yapılan birçok feminist incelemenin odak noktası olarak kalmıştır ve aynı zamanda, bizim perspektifimizin de temelini oluşturmaktadır. Tekrar tekrar önemini belirttiğimiz gibi, cinsel ilişkiler ve uygulamalar, çok daha geniş toplumsal şartlarda meydana gelmektedir ve bu durum, özellikle de heteroseksüellik açısından kesinlikle önemlidir, çünkü heteroseksüellik, normatiftir ve kurumsallaşmıştır. Denetlenen, yalnızca heteroseksüelliğin sınırları değildir, aynı zamanda, heteroseksüel davranışın kendisi de denetlenmektedir; o halde, Steven Seidman'ın (2002, 2005) da belirttiği gibi, heteroseksüeller arasında saygınlığa ve meşruluğa ilişkin hiyerarşiler vardır. Üstelik, heteroseksüellik, erkek ve kadın ilişkilerini temel aldığı için, toplumsal cinsiyet ilişkileriyle de içinden çıkılamaz bir biçimde bağlantılıdır.

Feminist ve Queer Eleştirilerin Gelişimi

Daha önceki feminist çekişmeler, politik lezbiyenliği kuşatan hiddete saplanmıştır ve akabinde de, özgürlükçü "seks yanlısı" lobi ile şiddet karşıtı feministler arasında yaşanan "seks savaşları"na ilişkin tartışmaları alevlendirmiştir (bkz. İkinci Bölüm). Dolayısıyla, bu çekişmelerin yeniden canlanışı, queer teorisinin ortaya çıkmasıyla ve giderek büyüyen etkisiyle aynı zamana denk geldiği 1990'lı yıllara kadar, heteroseksüellik çevresinde gerçekleşen feminist tartışmalarda bir boşluk olmuştur. Feministler, heteroseksüelliğin ayrıcalıklandırılması ve kurumsallaştırılması kadar, hetero-ilişkilerdeki erkek egemenliğinin de üzerinde durmaya devam etmişlerdir, fakat 1990'lı yılların şartlarında bu çekişme, daha az hırçın ve daha çok üretken olmak kaydıyla gerçekleşmiştir –fakat bu durum, kesinlikle bu tartışmanın yeniden ortaya çıkış biçiminin teminatı olmamıştır.

1992 yılında, *Feminism and Psychology* dergisi, heteroseksüellik üzerine birçok açıdan eski tartışmalardan oluşan özel bir sayı yayımladı. Bu özel sayının ve ardından gelen kitabın editörleri olan Sue Wilkinson ve Celia Kitzinger[2] (1993), politik lezbiyenciliğe kalkışmışlardı ve bu durum, yazdıkları önsözde de oldukça belirgindi; örneğin, güncel toplumsal şartlar altında hiçbir heteroseksüel cinsel birleşme eyleminin, erkek egemenliğinin bir iradesi olarak kendi anlamından kaçamayacağı düşüncesini yeniden ileri sürmüşlerdi. Bu özel sayı, şu soruya cevap vermeleri istenen heteroseksüel feministleri "açığa çıkarmak" için, bir egzersiz olarak da görülebilmektedir: "Heteroseksüelliğiniz, feministliğinize nasıl katkı sağlıyor?" (Wilkinson ve Kitzinger 1993: 33). Normal olarak çoğu, bunu, cevaplanması oldukça zor

[2] Sue Wilkinson, derginin daimi editörüdür; Celia Kitzinger bu özel sayı için O'na eşlik etmiştir ve ikisi de birçok makalenin ortak yazarıdır.

bir soru olarak buldu: lezbiyenlik, siyasi bir kimlik olarak ve kendi içinde siyasi bir muhalefet biçimi olarak görülebildiği için, heteroseksüellik –normatif olmadığından– bu açıdan kolayca ele alınamamaktadır. Bu soruyu cevaplamanın zorluğundan ayrı olarak, soru, heteroseksüelliğe yönelik daha kapsamlı bir analizi desteklemekten ziyade, kimlik sorunu üzerine zar zor odaklanılmasında da etki sahibi olmuştur. Eksiklikleri ne olursa olsun, bu girişim tartışmaları alevlendirmiştir ve (siyasi lezbiyenlikle ilgili tartışmaların ilk basamağında, birçok heteroseksüel feministin de yaptığı gibi) kimileri gücenirken, çok daha fazlası da soruyla ilgilenmiş ya da sorudan yaratıcı bir biçimde kaçmanın yollarını bulmuş ve heteroseksüelliğin başka yönlerini araştırmışlardır. Tartışmalar, dergi sayfalarında bir üç yıl daha ve başka yerlerde de daha uzun süreler devam etmiştir, ve daha önceki gibi, heteroseksüel uygulamanın ve deneyimin birçok yönünü kapsamak adına, bu tartışmaların sınırları da genişletilmiştir.

Wilkinson ve Kitzinger'ın projesine gelen tepkilerin en önemlilerinden biri, Lynne Segal'in *Straight Sex* (1994) adlı kitabıdır. Eğer bu dergi, 1970'li yılların sonlarındaki ve 1980'li yılların başlarındaki radikal lezbiyen rolü yeniden ele almışsa, o halde bu kitap da, hakarete maruz kalmış heteroseksüel feministler üzerindeki örtüyü çekip almıştır. Segal, Wilkinson ve Kitzinger'in heteroseksüel katılımcılarına yönelttikleri bu sözde alçakgönüllülüğü eleştirmiştir, ancak, en az bunun kadar bir sözde alçakgönüllülükle bu projeye katılanları "gözü kara" ve "seçilmiş kurban örnekleri" olarak tanımlamıştır (Segal 1994: 215). Kendi heteroseksüellikleriyle gerçek anlamda yüzleşmeyi ve analiz etmeyi amaçlayan feministlerin tepkilerini, inatçı bir savunmacılık olarak yorumlamaktadır –fakat, kendi projesi olan *Straight Sex* adlı çalışmada, heteroseksi daha fazla olumlayan bir eğilimi olmasına rağmen, eşit ölçüde savunmacı olarak yorum-

lanabilir; eşcinsel olmayan feministlerin, "eğer zamanını, şeklini ve türünü seçmişlerse, cinsel ilişkiye girmek adına zorlayıcı olmayan arzuyu savunarak kazançlı çıkmak için her şeye sahip olduklarını" öne sürerek sonuca varmıştır (Segal 1994: 318). Segal, en başından beri, heteroseksüel kadınların eylemliliğine ve heteroseksin –hiçbirine itiraz etmeyeceğimiz– potansiyel zevklerine vurgu yapmıştır, fakat böyle yaparak da, cinselliği kendi toplumsak içeriğinden sık sık soyutlamıştır ve dönüştürücü potansiyeliyle çok fazla bağdaştırmıştır. Daha sonra kaleme aldığı bir makalede, bu durum çok daha belirgindir; burada, "seks, toplumsal cinsiyet kutuplaşmasını onaylamak yerine, kuşkusuz *tehdit eder*" ve ortaklıkçı sekste "tüm ikilikler (aktiflik/pasiflik, özne/nesne, heteroseksüel/homoseksüel) akıp gider" ifadelerini öne sürmüştür (Segal 1997: 86, orijinalindeki gibi vurgulanmıştır). Bu açıklamalar, sanki bedenler hiçbir toplumsal bağlamla buluşmuyormuş, ya da seks, bir şekilde toplumsal cinsiyet ayrımlarını ve eşitsizliklerini çözebilme yeteneğine sahipmiş gibi yapılan açıklamalardır. Bunun gibi fazla abartılı iddialar, gündelik heteroseksüel ilişkilerin yaşandığı güncel şartlara çok az değinmektedir ve heteroseksüelliğe ilişkin sosyolojik bir eleştiriden çok daha azını sunmaktadır.

Neyse ki, çoğu feminist, hem Kitzinger ve Wilkinson tarafından düzenlenen gündemi, hem de Segal'in ortaya koyduklarını reddetmiştir ve heteroseksüelliğin kurumsallaştırılmasına ilişkin eleştirilerin, heteroseksüel feministlere yönelik suçlamalardan uzak tutulduğu heteroseksüellik analizinin geliştirilmesiyle ilgili zorluğun üstesinden gelmişlerdir. Kurum, pratik ya da kimlik olarak heteroseksüellik ilişkilerinin çözümlenmesine çok daha fazla ilgi gösterilmiştir. 1990'lı yılların ortalarından itibaren, heteroseksüelliğe ilişkin yenilenmiş ilginin, heteroseksüelliğin 1980'lerin başlarındaki daha kutuplu tutumlardan elde edilebi-

leceğinden çok daha incelikli açıklamalar ürettiği anlaşılmıştır. Bu açıklamalardan biri, bu tartışmalar içerisinde yer alan faaliyetlerin güncel durumu üzerine kaleme alınmış daha genel makalelerin haricinde, örneğin, toplumsal politikaya ilişkin olarak heteroseksüelliğin katkıları (Carabine 1996), ev hayatı (VanEvery 1996), erkeksilik (Robinson 1996), cinsel arzu (Holloway 1996), ilk heteroseks (Holland ve ark. 1996), normatif heteroseksüelliğin lezbiyen cinsellik üzerindeki etkisi (Wilton 1996) gibi makaleleri de içeren ve Diane Richardson (1996) tarafından derlenen bir eserdir. Bu makaleler, çok çeşitli siyasal ve kuramsal perspektiflerden, ve kendi kendilerini tanımlayan lezbiyen, queer ve heteroseksüel feministlerden geldiği halde, tartışmaların atmosferi, Carol Smart tarafından kaleme alınan bitiş makalesiyle özetlenmiştir; Smart, heteroseksüelliğin *yalnızca* bir baskı biçimi olarak görülmesinden vazgeçilmesi gerektiğini ve kadınlar arasındaki "deneyim ve anlam farklılıklarının takdirle karşılanması gerektiğini" öne sürmüştür (Smart 1996: 177).

Aynı zamanda, feministlerin çoğu, queer teorisiyle ve bu teorinin, cinsel ve cinsiyetçi kimliklere yönelik eleştirel tutumu ile kadın/erkek ve hetero/homo seksüellikler arasındaki ikili ayrımların dengesini bozmaya verdiği önemle ilgilenmiştir. Hem feminizm, hem de queer teorisi, bazen biribirinden bağımsız olarak, bazen de diyalog halinde, heteroseksüellik analizinin yeniden canlandırılmasına katkı sağlamıştır. 1970'li yıllardaki feminist ve gey özgürlükçü yazılarında olduğu gibi, –en dikkat çekeni, heteroseksüelliğin kaçınılmazlığını ve doğallığını sorgulamaya olan sürekli bir bağlılık olmak üzere– ortak varsayımlar vardır, fakat feminizm ile queer arasında ve içerisinde, vurgulama farklılıkları da yer almaktadır. Bunlar, heteroseksüelliği eleştirmek adına var olan ve birbirinden farklı iki zemin üzerinde yoğunlaşmaktadır: ilki, heteroseksüelliğin ayrıcalıklı, normatif konu-

mudur; ikincisi, heteroseksüelliğin, toplumsal cinsiyet ayrımı ve hiyerarşisiyle olan ilişkisidir. Feministlere göre ilki, ikincisine bağlıdır; queer teorisyenlerine göre esas sorun, ilkidir.

Seidman'ın (2005) da belirttiği gibi, kurumsallaştırılmış heteroseksüelliğin queer analizcileri, "özellikle bunun, homoseksüelliği düzenlemedeki rolü üzerine odaklanmışlardır" ve "homoseksüellik bir yandan heteroseksüelliğe ilişkin olarak tutarlılık gösterirken, diğer yandan da normatif heteroseksüellik idarenin, heteroseksüellik üzerindeki etkisinin büyük ölçüde gözardı edilmesini" nasıl kuramlaştıracakları üzerine yoğunlaşmışlardır (Seidman 2005: 40). Burada yer alan daha ileri sorun, bizim bakış açımıza göre, queer teorisyenlerinin heteronormatiflikle uğraşmayı amaçladıkları halde, heteroseksüel ilişkiler *içerisinde* neler olup bittiğine karşı, nispeten daha kayıtsız kalmalarıdır. Cinsel kategorilerin ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin değişkenliği ve kararsızlığı üzerindeki queer ısrarı göz önünde tutulursa, bu durumun oldukça çelişkili bir sonucu olmuştur: basitçe "üniter bir kavram" olarak konumlandırılmış heteroseksüellik (Smart 1996: 170), tek parçalı bir oluşum, dengesi bozulması gereken bir norm olarak görülür hale gelmiştir. Queer teoristlerinin çoğuna göre heteronormatiflik, kültürel şartlarda, söylemsel olarak oluşturulmuş biçimiyle anlaşılmıştır ve bundan dolayı, Seidman'ın (2009) da belirttiği gibi, zorunlu heteroseksüellik artık toplumsal yapılı bir fenomen olarak anlaşılmamaktadır. Bu süreçte, toplumsal cinsiyet, daha önceki eleştirilerde işgal ettiği yerin merkezinden çoğu kez çıkarılmıştır. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisiyle yakından ilgilenmeye devam ettikleri için, feministlerin yapısal bir fenomen olarak kurumsallaştırılmış heteroseksüelliği analiz etmeye devam etmelerii daha olasıdır, fakat aynı zamanda gündelik heteroseksüel ilişkilerin ve uygulamaların mikro-politikalarını keşfetmekle de ilgilenmektedirler. Bunlardan ilki, bir kez daha, heteroseksüelliğe "üniter bir

kavram" olarak davranmaya yönlendirirken, ikincisi, bizleri heteroseksüel yaşamların karmaşıklığına karşı uyarmaktadır.

Feminist ve queer açıklamalar arasında ve bu açıklamalar içerisinde rekabet halinde olan üstünlükler, 1990'lı yıllardaki tartışmaların yönünü değiştiren önemli metinlerden iki tanesinden hareketle örneklendirilebilir. Bu metinlerden biri, elbette, Judith Butler'ın hem feminist, hem de queer olarak görülebilen *Gender Trouble* (1990a) adlı kitabıdır. Diğer birçok queer teorisyeninin aksine, Butler, toplumsal cinsiyete oldukça önemli bir yer ayırır ve gerçeği söylemek gerekirse, toplumsal cinsiyet ile heteroseksüellik arasındaki karşılıklı ilişkiyi, teorik harita üzerinde ait olduğu yere kesin olarak geri koyar. Bununla birlikte, Butler'ın ilgisi, öncelikli olarak toplumsal cinsiyet ayrımı yönündedir ve "sadece heteroseksüel matrise ilişkin olarak istikrar ve bütünlük" kazanıp kazanmadıklarını sormak suretiyle, kadın kategorisini sarsmakla ilgilenmektedir (Butler 1990a: 5). Butler, heteroseksüel matrisi, "bedenlerin, toplumsal cinsiyetlerin ve arzuların doğallaştırıldığı kültürel bir anlaşılabilirlik ağı" şeklindeki bir dipnotta tanımlar ve hem Wittig'den, hem de daha küçük bir ölçüde de, Rich'ten yararlandığını da kabul eder:

> bedenle uyum içinde olduğu ve beden için anlam taşıdığı farzedilen toplumsal cinsiyet anlaşılabilirliğinin, düzensiz/epistemik, hegemonik bir modelini karakterize edebilmek için ... zorunlu heteroseksüellik uygulaması boyunca muhalif ve hiyerarşik bir biçimde tanımlanan ve durağan bir toplumsal cinsiyet olarak ifade edilen, durağan bir cinsiyet olmak zorundadır.
>
> (Butler 1990a: 151n.)

Burada, hem hiyerarşiye hem de "zorunlu heteroseksüellik uygulaması"na atıfta bulunulurken, heteroseküel matrisin düzensiz/epistemik temellerine yapılan vurgu, heteroseksüel matrisin yerini, sosyal yapıdan kültürel alana doğru kaydırmaktadır.

Dolayısıyla, Butler'ın zihnini meşgul eden, heteroseksüelliğin normatifliği ve onun dengelerini sarsma olanaklarıdır. Toplumsal cinsiyetin, kendi uygulaması dahilinde, hem düzenleyici, hem de zorlayıcı olduğunu kabul etmesine karşın, onu çok daha kapsamlı toplumsal ilişkiler bakımından düşünmek yerine –Wittig'le olan çekişmesine rağmen– hiyerarşik olarak yalnızca kendi kültürel anlaşılabilirliğine ilişkin olarak ele almıştır. Butler, Wittig'i, materyalist feminist bir metin olarak değil, postyapısalcı ve postmodern bir teoriye istinaden okur ve bundan dolayı da, metnin toplumsal-yapısal olarak kurumsallaştırılmış heteroseksüellik eleştirisi olarak öneminin, özellikle de kadın bedeninin *ve* emeğinin benimsenmesine yaptığı vurguların çoğunu elden çıkarır.

Buna karşın, yine Wittig'den yararlanan, 1990'lı yılların önemli yayınlarından bir başkası, toplumsal-yapısal eleştiri içine sıkıca yerleştirilmiştir: Chrys Ingraham'ın, toplumsal cinsiyeti, sürekli olarak heteronormatif bir bakış açısıyla tanımlanan yöntemleri kamufle eden, ideolojik bir aygıt olarak "düşsel heteroseksüellik" analizi (1993)[8]. Ingraham, "kadın" ve "erkek" yapılarının "karşı cins" olarak birbirlerini karşılıklı biçimde çektiğine parmak basarak, (feministlerin de dahil olduğu) sosyologların, toplumsal cinsiyet bölünmesinin yönlendirildiği heteroseksüel uçları fark etmede başarısız olduklarını öne sürmüştür. Ingraham'ın da belirttiği gibi, feminist sosyologlar tarafından benimsenen toplumsal cinsiyet tanımlamaları, bunun "cinsler *arasındaki* ilişkileri düzenleyen" ikili bir değer olduğunun belirtisidir (Ingraham 1996: 186; orijinalindeki gibi vurgulanmıştır).

Özgün Fransız materyalist feministler gibi, Ingraham da, heteroseksüelliği, erotik yaşamlarımızdan çok daha fazlasını düzen-

[8] Muhtemelen anlaşılacağı gibi, burada bahsedilen düşsel varlık kavramı, Althusser'in (1971) ideoloji analizinden, özellikle varlığımızın gerçek koşullarıyla olan düşsel ilişkimizle ilgili ideolojiden türemiştir.

leyen bir kurum olarak tanımlar. Heteroseksüelliğin "toplumsal cinsiyet için ... düzenleyici bir kurum ve ideoloji işlevi gördüğünü" (Ingraham 1996: 187) ve aileden, iş yerine ve devlete kadar, toplumun her düzeyindeki tüm sosyal kurumların işleyişine karıştığını öne sürer. Biz heteroseksüelliğin, bunun gibi rastgele bir üstünlükle bağdaşması gerektiğine inanmıyoruz, fakat yine de, heteroseksüelliğin, toplumsal yapının ve sosyal hayatın birçok yönünü düzenleyen önemli *bir* ilke olduğunu kabul edebiliriz. Örneğin, çalışma ve istihdamla ilgili tüm cinsiyetçi yönler, heteroseksüellikle bağdaştırılabilir. Fakat bu durum, heteroseksüelliğe bir üstünlük sağlar mı? Cinsiyetçi emek piyasası ve ücret farklılıkları, kendi içlerinde heteroseksüel midir, yoksa sadece heteroseksüel aile yaşantısının toplumsal düzenlenişine mi bağlıdır? Toplumsal cinsiyete emir veren, hatta inşa eden heteroseksüellik midir, yoksa tam tersi midir? Buradaki sorun, her yöne ilişkin olan bağlantıların da tartışılabilir olduğudur, o yüzden rasgele ya da mantıklı bir üstünlüğü belirlemek oldukça zordur. Heteroseksüelliği, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin her yönünü kapsayacak şekilde ayrıntılı bir biçimde tanımlamak ve ardından da heteroseksüellikle, toplumsal cinsiyeti tek bir ifadeye sığdırmak –heterocinsiyet– bize göre, ikisi arasındaki karşılıklı ilişkinin kavramsallaştırılmasına ilişkin problem açısından elverişli bir çözüm sunmamaktadır. Toplumsal cinsiyet ve heteroseksüellik, kesişim yerleri kolay kolay çözülmeyecek şekilde birbirine geçtiğinden, bizim bunu yapacak yeterlilikte olmamız gerekmektedir.

Ingraham'ın (1996) argümanı, bizi kuşkusuz bir biçimde, heteroseksüelliğin toplumsal cinsiyet ilişkilerini düzenleme yolları –ya da tam tersi– hakkında düşünmeye sevk etmektedir. Ancak, bu analizde, bir şeyler kavrayışımızdan kaçmıştır: erotik bir biçimde anlamlı olan arzuların, uygulamaların, ilişkilerin ve kimliklerin daha geniş bakış açısından cinsellik. Ingraham,

erotik çekim konusundan başlasa da, erotiklik, daha sonra toplumsal cinsiyet-heteroseksüellik ilişkisinden –bu ilişkiyle bir şekilde ilişiği olmasına rağmen– kaybolmaktadır. Butler'ın ve Ingraham'ın argümanlarındaki başkaca bir sorun, her ikisinin de –Butler'ın heteronormatifliğe yaptığı vurgudan ve Ingraham'ın neredeyse sadece yapısal olan analizinin sonucundan dolayı– heteroseksüelliğin üniter modeline yönlenmeleridir.

Belirlediğimiz problemler, heteroseksüelliğe ilişkin daha elverişli bir analizin, üç önkoşulu olduğunu göstermektedir: bu önkoşullardan ilki, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmaktır; ikincisi, heteroseksüelliğin toplumsallığını, yapılar, uygulamalar, anlamlar ve öznellik bakımından çok daha kapsamlı biçimde düşünmektir; üçüncüsü ise, heteroseksüelliğin normatifliğini ve toplumsal cinsiyet ayrımıyla ve hiyerarşiyle olan ilişkisini akılda tutmaktır. Bundan sonra dikkatimizi yönlendirdiğimiz analiz de, artık bu analiz olacaktır. Böylece, bu konu üzerine yapılan çalışmalardan (özellikle de Jackson'dan: 2006a, 2006b) ve ayrıca, heteroseksüellik üzerine 1990'lı yıllardan itibaren biriken kuramlaştırmalardan ve araştırmalardan da büyük ölçüde yararlanıyor olacağız.

Tanımsal Zorluklar ve Kavramsal Kaymalar

Heteroseksüelliğin cinsellikle ve toplumsal cinsiyetle olan karşılıklı bağlantılarını genel anlamda analiz etmede karşılaşılan problemlerin bir kısmı, bu kavramların tanımında bir fikir birliğinin olmayışıdır: analizin farklı seviyelerinde, farklı konular için geçerli olabilmektedirler. Anlamları gevşektir, kaygandır ve içerikle birlikte değişir. Örneğin, "heteroseksüellik" kavramı, erotik bir çekim biçimini, ve/veya kültürel bir normu, ve/veya kadın ve erkek arasındaki sosyal ilişkileri kapsayan daha geniş bir kurumu,

ve/veya bir dizi uygulamayı ifade edebilir. "Cinsellik" öncelikli olarak hetero/homo ikilisi açısından algılanabilir ya da bu ikiliden türeyen, hetero, gey, lezbiyen ve biseksüel kimlikleri veya geniş bir yelpazeyi kapsayan arzuları, uygulamaları ve kimlikleri ifade edebilir. "Toplumsal cinsiyet", kadın ve erkek arasındaki bir sosyal ayrımı, ve/veya kültürel bir farkı, ve/veya cinsiyet kategorilerinin uzlaşımsal olarak dişilik ve erkeksilik olarak tanımlanan içeriğini ifade edebilir. Bizim tercihimiz, bu terimlerin daha kapsamlı tanımlamalarını seçmektir. Bu durum, sosyokültürel karmaşıklığı çok daha az sayıda kavram içine sığdırma riskini açığa çıkarsa da, sosyal hayatın belirli kısımlarını gözden kaçırarak, anlamları daraltma riskine karşı daha tercih edilebilir bir risktir. Daha kapsamlı olmasına karşın bizim kendi tanımlamalarımız belirlidir ve Giriş kısmında kısaca üzerinde durduğumuz bu tanımlamaları yeniden ifade etmeye ve detaylandırmaya değerdir.

Bize göre toplumsal cinsiyet, kadın ile erkek, dişi ile eril ve (ayrım/bölünme ürünü olan) bu ikili kategoriler *arasındaki* ayrımı ya da bölünmeyi, ve bu kategorilerin bir üyesi olmak suretiyle benimsenmiş olan özellikleri ve kimlikleri ifade etmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, gündelik etkinliklerdeki, etkileşimlerdeki ve içinde yaşanılan öznel yorumlamalardaki anlamına ve tözüne bakılırsa, toplumsal bir bölünmedir ve kültürel bir ayrımdır. Eğer toplumsal cinsiyet, tamamen toplumsal açıdan yorumlanırsa, o zaman "bölünmenin esası ilkesi" elzemdir (Delphy 1993: 3); eğer toplumsal cinsiyet kategorilerinin doğal bir varlığı yoksa, oluşturuldukları bölünmeler ve ayrımlar içerisinde, daha önceden de var olamazlar. Judith Butler, "bu ikiliyle uyuşmayan toplumsal cinsiyet permütasyonları, en az toplumsal cinsiyetin en normatif örnekleri kadar, toplumsal cinsiyetin de bir parçasıdır" (Butler 2004: 42) yorumunu savunurken, bizim bakış açımıza göre bu tip varyasyonlar, toplumsal cinsiyeti daha en baştan oluşturan ve

tanımlayan bölünme olmadan, toplumsal cinsiyet olarak yorumlanamaz. İkili normdaki sapmaların yeri, o norma, erkeksilik ve dişilik üzerindeki çeşitlilikler ya da kombinasyonlara veya bu ikisi arasındaki çatlağa ya da geçiciliğe ilişkin olarak belirlenebilir.

Toplumsal cinsiyetin ikili bölünmesi, toplumsal ve kültürel yaşamın direşken ve esnek bir özelliği olsa da, tarih boyunca, bölünmenin kendisine ilişkin farklı anlayışlarla (örneğin bkz. Laqueur 1990), tarihsel değişimlerle ve toplumsal cinsiyetin nasıl yaşandığına ilişkin güncel sapmalarla bir arada olmuştur. Toplum içerisindeki, tayin edilmiş, bireysel biyografiler içerisinde yer alan toplumsal cinsiyet, (sınıf ve ırk ayrımları gibi) diğer toplumsal eşitsizliklerle, sınıfsal, etnik ya da dini ortaklıklar gibi bağlantılardan türeyen diğer kimliklerle ve bireysel biyografilerin yerel zorunluluklarıyla birlikte tuzağa düşürülmüştür. Ancak, toplumsal cinsiyet kategorileri içerisindeki önemli varyasyon potansiyeline, hatta normatif ikiliden giderek daha belirgin bir biçimde gerçekleşen sapmalara rağmen, bu bölünmenin kendisi, kemikleşmiş bir biçimde kalır. Delphy'nin (1993) de öne sürdüğü gibi, toplumsal cinsiyetin belirleyici özelliklerinden biri, içeriğindeki değişkenliğin, toplumsal cinsiyet ayrımının inatçılığı ile bir arada var olmasıdır.

Normatif ikiliden ayrılmış gibi görünen bu varyasyonlarla birlikte, erkek ve kadın arasındaki ayrımların ve bölünmelerin tüm yönlerini ifade etmek için "toplumsal cinsiyet"i kullanırken, erotiğe ait olan her şeyin karşılığında "seks" ve "cinsel" terimlerini kullanırız. "Seks", şehvetle ilgili bir eylemi belirtirken, "cinsellik", sosyal yaşamın ve toplumsal varlığın erotik olarak anlamlı olan tüm yönlerini –arzuları, uygulamaları, ilişkileri ve kimlikleri– ilgilendiren, çok daha kapsamlı bir terimdir. Dolayısıyla cinsellik, heteroseksüel/homoseksüel ikilisine –kendi top-

lumsal düzenlemesi içinde oldukça önemli bir durum da olsa– indirgenemez. Bir yaşam sahası olarak, sırasıyla bu bölünme boyunca ve homoseksüellik ile heteroseksüellik içerisinde var olan çok sayıda arzuyu ve uygulamayı kapsamaktadır.

O halde bizler, bir yandan seks ve cinsellik arasında analitik bir ayrım yaparken, bu ayrımı, bir yandan da toplumsal cinsiyette yapmaktayız. Kimileri, cinselliğin kuramlaştırılmasına *başlı başına* bir alan yaratmak adına, cinselliğin toplumsal cinsiyet karşısındaki indirgenemezliğini konu ederken (Rubin 1984; Sedwick 1991), biz bunu, karşılıklı ilişkileri daha etkin bir biçimde kuramlaştırmak adına yaparız. İkisi arasında analitik bir ayrım olmadan, kesiştikleri noktaları etkin bir biçimde keşfedemeyiz; eğer ikisini de birleştirirsek, ikisi arasındaki karşılıklı ilişkinin biçimine peşinen karar verme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Ancak, analitik olarak ayırt edilebilir olmalarına rağmen, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, ampirik olarak birbirine bağlıdır (Gagnon ve Simon 1974). Eğer ikisi arasındaki ampirik bağlantıyı göz ardı edersek, cinselliği toplumsaldan soyutlama tehlikesiyle karşılaşırız. Cinsel uygulamalar, arzular ve kimlikler, tamamı olmasa da çoğu cinsiyetçi olan, ama cinsel-olmayan toplumsal ilişkilerin karmaşık ağları içerisine gömülü haldedir (Gagnon 2004). Örneğin cinsellik, hetero/homo ikilisinin temelini oluşturduğu kadar, geleneksel ya da normatif dişil veya erkeksi ifadesi bakımından cinsiyetçidir. Ayrıca, *yalnızca* toplumsal cinsiyet tarafından değil, aynı zamanda diğer toplumsal bölünmeler, ilişkiler ve kimlikler tarafından da düzenlenmiştir (Whittier ve Simon).

Toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki analitik bölünmeyi sürdürmenin iyi sebeplerinden biri, sonrakinin (cinsellik) bir zamanlar toplumsal ve üremenin sınırlarını çok fazla aşan bir şey olarak algılanması, öncekine (toplumsal cinsiyet) göre doğ-

rudan planlanamamasıdır (bkz. Sedwick 1991: 29). Bu noktada, şu zorlukla karşılaşılmaktadır: cinsellik ve toplumsal cinsiyet birbiriyle ilişkili olabilir, fakat birbirlerinden bir hayli farklıdırlar ve toplumsal fenomenlerle direkt olarak kıyaslanamazlar. Sedwick (1991: 29), modern toplumun "cinsellik" olarak atfettiklerine ilişkin alanın tamamının sınırları feminist-tanımlı bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı tarafından belirlenmiş bir haritaya yerleştirilmesi imkansızdır" ifadesini öne sürer. Sedwick'in queer projesini bir dereceye kadar cinsellik olarak kabul etmek istesek de, onun da söylediği gibi, bu, erkek-dişi farklılığının ve "üreme koreografisi"nin sınırlarını aşmaktadır (Sedwick 1991: 29); bizim toplumsal cinsiyet anlayışımız, bizi alternatif bir bakış açısı önermeye yönlendirmektedir: bu bakış açısına göre, cinsellik ve toplumsal cinsiyet birbirinden farklıdır, çünkü ilki bir sosyal yaşam alanı ya da tabakasıyken, ikincisi, bir sürü subjektif anlamı ve gündelik uygulamayı kapsadığı halde, temel bir toplumsal bölünmedir.

Cinselliğin toplumsal oluşumuyla ilgilenen bizler için, bir eylemi, bir arzuyu ya da bir ilişkiyi cinsel hale getiren her ne ise, onun ayrıca toplumsal bir tanımın –içinde yatan anlamların– da konusu olduğu fikrini dikkate almak gerekmektedir (bkz. Gagnon ve Simon 1974). Bu anlamlar, bağlamsal ve değişkendir, bu nedenle cinselliğin belirgin tanımsal sınırları bulunmamaktadır; bir konuda birine cinsel gelen şey, başka birine ya da başka bir yerde cinsel gelmeyebilir. Toplumsal cinsiyetin de bir toplumsal tanımlama meselesi olduğu söylenebilir –ve bir bakıma da öyledir. Ancak, aynı zamanda, toplumsal bir bölünme olarak, sosyal yaşamın da yaygın bir özelliğidir. Sedwick'in (1990), beraber inşa edilmiş ve bağlantısal olarak yorumlanan bu kategorilerle birlikte, "kadın ve erkek arasındaki farklılıkların boşluğu"nu tanımlarken yaptığı gibi, toplumsal cinsiyet, queer teorisyenler

tarafından sık sık ele alınmıştır. Ve öyledirler de. Ancak daha sosyolojik olarak, toplumsal ayrımlar tarafından üretilen kategoriler olarak anlaşılsalar da, bundan çok daha fazlasıdırlar: emeğin ve şartların eşitsizlikleriyle ilişkilendirilmiş hiyerarşik kategorilerdir; erkekleri ve kadınları, hayatın adeta tüm alanlarına yerleştirerek, toplumsallığın tüm yönlerine yayılırlar. Toplumsal ayrımlar, her zaman ikili değildir ya da her zaman keskin bir biçimde tanımlanmazlar, fakat bunlar, toplumun üyelerini iki farklı kategoriye ayıran toplumsal cinsiyetin belirli özellikleridir. Toplumsal cinsiyetin pek çok yönü, daha akıcı ve daha değişken ama daha az ayırt edilebilir olabilir, fakat toplumsal cinsiyetin kendi içindeki bölünme, önemli biçimde sabit ve değişmezdir.

Toplumsal cinsiyet, istisnasız bir biçimde, sosyal hayatın ve cinselliğin tüm yönlerine yayılır. O halde, halihazırda cinselliğin yerini toplumsal cinsiyet üzerinde belirleyemezken, cinsel arzuları, cinsel etkinlikleri ve cinsel ilişkileri, cinsiyetçi hale getiren yöntemlerin çeşitliliğini inceleyebiliriz ve incelememiz de gerekmektedir. Ancak bunu yaparken, sosyal yaşamın bir alanı olan cinsellik ile toplumsal bir bölünme olan toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım da akılda tutulmalıdır. Eğer cinsellik ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi, emek ve işçi sınıfı kavram çiftiyle karşılaştırırsak, muhtemelen daha anlaşılır olacaktır. Emek, hayatın bir alanıdır ve kendi içinde toplumsal bir bölünme yoktur, ancak toplumsal düzenlemeler, toplumsal bir bölünme olan sınıfa ağırlık verirler, ki bu aynı zamanda, toplumsal cinsiyet ayrımını da içermektedir. Toplumsal bölünmeyle bir ilgisinin olmasına gerek olmayan cinsellik, hayatın bir alanıdır, fakat son zamanlarda toplumsal olarak düzenlendiği gibi, hem toplumsal cinsiyetle, hem de homoseksüellik ve heteroseksüellik arasındaki toplumsal bölünmeyle ilişkilidir.

Bu anlamda toplumsal cinsiyetle en fazla kıyaslanabilir olan, heteroseksüellik ve homoseksüellik arasındaki toplumsal bölünme ve bu ikili ayrımdır. Dolayısıyla, –"cinsellik" yerine "cinsellikler" hakkında konuşmak suretiyle– cinselliği çoğullaştırarak, toplumsal cinsiyete ilişkin çok daha kapsamlı bir kavramsal eşleşim üretiriz. Ancak bu girişim, genellikle bu amaçla yapılmaz, daha çok, heteroseksüellik ile homoseksüellik arasında olduğu kadar, cinsel kimlikler ve cinsel uygulamalar arasında da varolan çeşitliliklerin farkında olmak amacıyla yapılır (örneğin bkz. Plummer 1985). Üstelik, bu girişim bize, bir yandan toplumsal cinsiyetle ilişkilendirilebilecek bir dizi kategori sunarken, bir yandan da başka problemleri ortaya çıkarır. Öncelikle, dikkati, hayatın bir çalışma sahası ve alanı olan (tekil) cinselliğin daha geniş kapsamından başka tarafa doğru yönlendirir ve toplumsal cinsiyetin cinsel "kimlikler"le ilişkilendirildiği toplumsal cinsiyet-cinsellik bağının incelenmesini sınırlandırır. İkincisi ve daha önemlisi, eğer heteroseksüellik, baskın da olsa, çok sayıda cinselliklerden yalnızca biri olarak düşünülür hale gelirse, bu durum, kurumsallaştırılmış heteroseksüelliğe ilişkin daha kapsamlı toplumsal hudutları ve bunun heteroseksüellik üzerindeki etkilerini görmemizi engeller.

Heteroseksüellik, yalnızca cinsel bir ifade biçimi olarak düşünülmemelidir. Heteroseksüellik, yalnızca toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki kesişimin önemli bir noktası değildir, aynı zamanda sosyal hayatın cinsel ve cinsel-olmayan yönleri arasındaki bağlantıları ortaya çıkaranlardan biridir. Bir kurum olarak heteroseksüellik, tanıma göre, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri yöneten, yalnızca cinsel hayatı değil, emeğin ve olanakların, ev içindeki ve ev dışındaki bölünmelerini de düzenleyen bir toplumsal cinsiyet ilişkisidir (Ingraham 1996; VanEvery 1996). Bu nedenle heteroseksüellik, kendi meşruiyeti için, diğer

cinselliklerin dışlanmasına ya da ötekileştirilmesine dayandığı halde, heteroseksüel cinsellikle tam olarak bitişik değildir. Heteronormatiflik etkilidir, çünkü hem normatif cinsel pratiği, hem de yaşamın normal bir biçimini tanımlar. Heteroseksüellik, hem seksüeldir, hem de aseksüeldir; aleni bir biçimde kurumsallaştırılmıştır, ancak kişisel bir ilişkidir; gündelik pratik içerisinde sürdürülür, ancak o kadar rutindir ki, önemsiz görünür. Dolayısıyla heteroseksüellik, baştan sona cinsiyetçi olduğu halde, bir kurum, bir pratik ve bir deneyim olarak bütünüyle nasıl cinsiyetçi olduğu da, değişkenlik gösterir.

O halde, bundan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Eğer bir soruşturma sahası ve toplumsal hayatın bir alanı olan cinsellik, homo/hetero ikilisinden çok daha fazlasına neden oluyorsa, o halde cinselliğin ve tüm cinselliklerin cinsiyetçi hale getirilebileceği tüm yönleri analiz etmenin bir yolunu bulabilmek, oldukça kritik öneme sahiptir. Toplumsal hayatın, cinsel ve cinsel-olmayan tüm yönleri de cinsiyetçi olduğundan dolayı, sorunun ne olduğuna peşinen karar vermeden önce, bu cinsiyetçi sürecin heteroseksüellikle nasıl ilişkilendirildiğini düşünebilmemiz gerekmektedir. Eğer heteroseksüellik, özellikle cinsel ilişkilerden çok daha fazlasına neden olan bir kurumsa, hem heteroseksüel çiftler arasındaki (evlilik ilişkileri ve tek eşli ilişkiler içindeki ya da dışındaki) sosyal ilişkilerin gerçekliğini, hem de heteroseksüelliğin, sosyal hayatın daha detaylı yönlerinin düzenlenmesinde nasıl etkili olduğunu değerlendirmemiz gerekmektedir (bkz. Ingraham 1996). Bu değerlendirme bize, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik arasındaki kesişimlerin son derece karmaşık olduğunu ve kesinlikle tek yönlü olmadığını gösterir.

Tanımlamalarla ilgili bir fikir birliğinin olmaması, büyük ölçüde, toplumsal olanın farklı biçimlerde kavramlaştırılmasından

ileri gelmektedir. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik analizine –öznelden, tutarsıza ve kurumsala kadar– zihindeki toplumsal ilişkilerin farklı yönleriyle birlikte ve çeşitli perspektiflerden yaklaşılmıştır. Toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve heteroseksüelliğin (doğaldan ziyade) toplumsal olduğu konusunda büyük ölçüde uzlaşılırken, toplumsal olan, daha farklı açılardan algılanmıştır. Bu, kimilerinin diğerlerine göre daha net bir bakış açısı olduğu anlamına gelmemektedir, daha ziyade, toplumsal olanın çok yönlü olduğu ve bir açıdan görülebilen bir şeyin, başka bir açıdan bakıldığında görülemeyebileceği anlamına gelmektedir. Daha önceki analizlerin izini sürerek (Jackson 2006a, 2006b), cinselliğin, toplumsal cinsiyetin ve heteroseksüelliğin, toplumsalın farklı boyutları içindeki ve arasındaki çeşitli yollarda kesiştiğini öne sürmekteyiz; toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve heteroseksüelliğin kesişme biçimi, her boyutta aynı olmayabilir. Örneğin, heteroseksüel bir çiftin gündelik cinsel arzularını ve pratiklerini, heteroseksüelliğin kurumsallaşma biçimine bakarak anlayamayız. Heteroseksüelliğin karmaşıklığını anlayabilmek için, toplumsallığın karmaşıklığını değerlendirmemiz gerekmektedir.

Boyutlar ve Kesişim

Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik, toplumsallığın birçok farklı boyutu içerisinde ve boyunca oluşturulmuştur. Eğer teorik eklektizmin belirli bir derecesindeki kesişimlerinin karmaşıklığını anlamamız gerekiyorsa, birbiriyle rekabet halindeki farklı perspektiflerin anlayışından yararlanmamız gerekmektedir ya da yararlanmak zorunda olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Yeni bir çalışma (Jackson 2006a), toplumsallığın, birbiriyle kesişen dört boyut açısından düşünülebileceğini öne sürmüştür. Birincisi, toplumsalın yapısal boyutu olarak adlandırılabilecek,

toplumsal cinsiyetin hiyerarşik bir toplumsal bölünme olarak düşünüldüğü ve heteroseksüelliğin, net bir biçimde yasal sistemler gibi mekanizmalar aracılığıyla kurumsallaştırıldığı bir makro düzeydeki toplumsal düzeni şekillendiren, modellenmiş toplumsal ilişkilerdir. İkincisi, tüm sosyal ilişkilerin ve pratiklerin, toplumsal cinsiyete ve cinselliğe ilişkin geniş kültürel anlayışımızı oluşturan dili ve söylemleri kapsayan ve gündelik sosyal etkileşim içerisinde aşılan, içeriğe daha bağlı anlamlarla[4] birlikte aşılanmış olmasıdır. Üçüncüsü, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin sürekli olarak oluşturulduğu ve sınırlandırılmış şartlar ve ilişkiler içerisinde yeniden inşa edildiği "gündelik", rutin, sosyal pratiklerin olmasıdır. Dördüncüsü, toplumsalın içinde ve dışında, toplumsal temsilciler ya da öznelerin, şekillendirilmiş aktiviteleriyle gündelik cinsiyetçi ve cinsel etkileşimleri inşa eden ve anlamlandıran cinsel ve cinsiyetçi benliklerin olmasıdır.

Toplumsalın bu yönlerini kavramsallaştırmak, zorluklar olmadan gerçekleşmemiştir: metafor seçimi, belli çıkarımları da beraberinde getirir. Bazı eski çalışmalarda (Jackson 2001) kullanılan "düzeyler" terimi, toplumsal ilişkilerin –küresel kapitalizmin işleyişi gibi– daha kapsamlı modelleri arasındaki ayrımı ve hayatlarımıza çok daha kısa süre içinde etki eden günlük toplumsal ilişkilerdeki ayrımları anlamlandırır. Ancak "düzeyler" kavramı, makro-toplumsal ile mikro-toplumsal arasındaki ayrımın yerini çok kolay bir şekilde belirlemesinden dolayı, yüksek düzeylerin alçak düzeyleri saptadığı bir hiyerarşiyi de beraberinde getirir. Bizim amacımız bu değildir. Biz daha ziyade, toplumsalı, yukarıdan aşağıya *ve* aşağıdan yukarıya doğru değerlendirmeyi önermekteyiz, çünkü bu, toplumsallığın farklı yönlerini görmemize olanak sağlamaktadır. Üstelik, anlamla ilgili olarak tanımladığı-

[4] "Anlam" terimine, "imsel" ya da "imlem" gibi terimlere göre kasti olarak öncelik verilmiştir, çünkü bu iki terimin, daha belirgin bir teorik çağrışımı vardır.

mız boyutlardan biri, basmakalıp makro-mikro ayrımının sınırlarını aşmaktadır. O halde, "yönler" terimi, bir açıdan görünenin, diğer açıdan anlaşılamayabileceği fikrini kavrayışından dolayı, daha tercih edilebilir görünmektedir. Ancak, önceden daha az kalıplaşmış sınırlar düşündüğümüz halde, yönlerin kendi aralarında keskin bir nitelendirmeyi gerektiren köşeleri vardır. Dolayısıyla, "boyutlar" fikri, mükemmel bir metafor olmasa da, hiyerarşik olarak düzenlenmemiş olan ara bağlantılar fikrini daha iyi kavrar.

Yapı, anlam, pratik ve benlik arasındaki bu analitik ayrımlar, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve heteroseksüelliğin kesiştiği çeşitli yönleri keşfetmeye başlamamızı sağlayan yöntemler olarak planlanmıştır. Bu çabanın, toplumsalın ya da toplumsalın bir bütün olarak görülmesini sağlayan boyutlarına olanak veren bazı kuramsal sentez türlerinin, total olarak kuramlaştırılmasını zorunlu kılmayacağının açık bir şekilde anlaşılması gerekmektedir. Tam tersine, açıklamaya çalıştığımız şey, toplumsalın bu boyutlarının birbiriyle ilişkili oldukları halde, birbirleriyle kesiştikleri ya da kendi aralarında ve içlerinde ayrımlar ürettikleri kadar, birbirlerinin sınırlarını da aştıklarıdır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik arasındaki bağlantılar, boyutlar üzerinde, arasında ve içinde dizili olan karmaşık bir bağlantılar ağının farklı noktalarında, farklı biçimde işlev görmektedir. Üstelik, bu bağlantıların her birine bir kerede odaklanabilmek, imkansız değilse bile, oldukça zordur; bu nedenle çok boyutlu süreçlere yönelik olarak, genellikle sadece kısmi bir bakış açısına sahip olabilmekteyiz. Toplumsalın yalnızca bir yönüne odaklanıldığında, diğer yönü gözden kaçmaktadır ve bir noktayı aydınlatan analitik aygıtların diğerleri üzerindeki ışığı, oldukça zayıf olabilmektedir.

Artık, toplumsalın farklı boyutları hesaba katıldığında ortaya çıkmaya başlayan, boyutlar içerisinde ve arasında farklı

biçimlerde açığa çıkan toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik arasındaki bağlantıları gösteren, her zaman tek yönlü olmayan ve bazı bağların bazı noktalarda diğer bağlara göre daha kuvvetli olduğu bu karmaşık resmin ana hatlarının taslağını çizmeye başlayabiliriz.

Yapısal Boyut

Toplumsal cinsiyet, en azından üstü kapalı olarak, yapısal bir fenomen olarak görülmesine rağmen, feministlerin ataerkillik üzerine geçmişteki tartışmalarında (örneğin bkz. Delphy 1993; Ingraham 1996) ve materyalist feminist analizlerinde de açık bir biçimde görülen tartışmalarda, cinselliğe ve heteroseksüelliğe, daha nadiren bu açıdan yaklaşılmıştır. Dolayısıyla, görmüş olduğumuz gibi, Ingraham'ın örneklendirdiği materyalist feminizm geleneği sürmektedir. Daha önceleri, başka yerledeki yapısal terimlerde görülen zorunlu heteroseksüellik kavramı, artık kültürel olan queer cisimleşmeden dolayı, yeniden biçim kazanmıştır (Seidman 2009). Kültür üzerine yapılan bu vurgu, toplumsal kültür kavramının, postmodern şüphecilikle ve toplumsalın akışkanlığı üzerine son zamanlarda yapılan sosyolojik vurguyla yer değiştirmesini yansıtmaktadır (Adkins 2002). Erkekleri ve kadınları hiyerarşik bir ilişki konumuna yerleştiren ve heteroseksüelliğe ayrıcalık tanıyan olanak dağılımındaki, emek bölünmelerindeki ve avantaj/dezavantaj hiyerarşilerindeki kalıplaşmış eşitsizlikleri değerlendirmenin bir aracı olarak, "yukarıdan bir bakışa" hâlâ ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.

Yapısalı ele alırken, *yapısalcılığın* bazı biçimlerinde bulunan bir toplumsal ve kültürel ilişki türünü destekleyen, ne sabitleşmiş ya da temel nitelikteki unsurları, ne de sosyal hayatın tüm yönlerini belirleyen bazı kapsayıcı toplumsal yapıları imgelemekteyiz.

Toplumsal yapılar, tarihsel değişimlere ve uluslararası değişkenliğe bağlıdır; örneğin, kapitalizm küresel bir olgu olduğu halde, uluslararası sermayeyi kontrol altında tutan varlıklı ülkelerde bile, özdeş biçimlerde bulunmaz. Toplumsal yapılar, ya da Ingraham'ın adlandırdığı biçimiyle "toplumsal bütünlükler", "monolitik değildir, fakat sabit olmayan karşılıklı ilişki modellerinden ve çift taraflı kararlılıklardan oluşmaktadır" (Ingraham 1996: 171).

Bizim tanımımıza göre, cinselliğin kendisi yapısal bir olgudur; aynı zamanda, toplumsal cinsiyet ve heteroseksüellik de yapısal olarak düşünülebilir. Toplumsal cinsiyetin yer aldığı değişimlere ve değişkenliklere rağmen, toplumsal cinsiyet bölünmesi, yerleşik olarak kalmayı sürdürür ve maddesel eşitsizliklere bağlı olmaya devam eder. Gey vatandaşlık haklarına doğru yönelmek, heteroseksüelliğin dışında bir yaşam sürmeyi kolaylaştırmış olabilir, fakat heteroseksüel egemenliği ciddi bir biçimde sarsamamıştır (Seidman 2002). Seidman'ın da belirttiği gibi, normatif heteroseksüellik "yalnızca bir heteroseksüel/homoseksüel hiyerarşisini meydana çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda heteroseksüellikler arasında da –'heteroseksüelliğin baskın ve ikincil biçimleri arasında'– bir hiyerarşi yaratır" (Seidman 2005: 40). Şu anki baskın biçim, artık evliliği şart koşmamaktadır, fakat yine de, tek eşliliği ideal olarak yüceltir ve bu durum, çoğunlukla devlet politikası ve kişiler-arası ilişkileri toplumsal açıdan meşru olarak tanımlama yetkisine sahip olan, kurumsal faaliyetler aracılığıyla yansıtılır (Carabine 1996; Richardson 2005a).

Toplumsalın yapısal boyutları içerisinde, toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki bağlantılar bilhassa kuvvetlidir –dolayısıyla da Ingraham'ın, "cinsiyetlerin, ataerkil heteroseksüelliğin tarihsel çeşitliliğe sahip kurumlarına ilişkin olarak asimetrik katmanlaşması" şeklindeki heterocinsiyet kavramı da kuvvet-

lidir (Ingraham 1996: 169). Bu tanıma göre, kurumlaştırılmış olan heteroseksüellik, cinsiyetçidir ve heteroseksüel sözleşme, garanti edilmiş toplumsal cinsiyet hiyerarşisi sayesinde güçlü bir mekanizmadır (bkz. Wittig 1992). Bu yalnızca (giderek artan çeşitliliklerine ve değişkenliklerine rağmen, hâlâ ailesel ilişkilerin bağlantı noktası olan) heteroseksüel çift ilişkilerinde değil, aynı zamanda, örneğin cinsiyetçi emek piyasalarında da açığa çıkmıştır. Toplumsal cinsiyete ayrılmış mesleki yapılara ve tarih boyunca heteroseksüel aileler içerisindeki belirli ekonomik ilişkilere ve emek ilişkilerine dayanan, bunlara ilişkin ücret farklılıkları, ailenin geçimini sağlayan erkeklerin maaşının düşmesine ve hem istihdam olanaklarındaki, hem de ev hayatının düzenlenmesindeki etkilerinin devam etmesine karşın, devamlılık göstermiştir (örneğin bkz. Irwin 2005).

Toplumsalın yapısal boyutunu dikkate almak, "kısmi olanı, analizin makro düzeyiyle ilişkilendirmemizi" sağlasa da (Ingraham 1996: 171), toplumsal cinsiyet ile heteroseksüellik arasındaki belirli yapısal bağlar, toplumsalın farklı boyutları içindeki diğer bağlantı noktalarını *belirlemek* adına kullanılamaz. Örneğin, cinsiyetçi emek piyasası ile ev işlerindeki cinsiyetçi bölünmeler arasındaki yapısal ilişkiye bakarak, tüm heteroseksüel çiftlerin günlük ev işlerini ne şekilde organize ettiğine dair bir çıkarım yapamayız. Yapısal kısıtlamaların, varoluş biçimimize farklı açılardan olanak tanıyarak ve/veya kısıtlama getirerek, gündelik hayat üzerinde etkili olmaları, bu araştırmanın bir konusudur.

Cinsellik, bu itibarla, buranın neresinde yer almaktadır? Kendi içinde yapısal bir olgu olmamasına rağmen, heteroseksüellikle toplumsal cinsiyetin kesişmesi sayesinde, elbette önemli açılardan düzenlenmiştir. Üstelik, yapısal olgular, toplumsalın diğer boyutları üzerindeki etkilere olanak tanıyorsa ya da bu etkileri

kısıtlıyorsa, cinsellik, bilhassa daha kapsamlı ve cinsel-olmayan ilişkiler içerisinde her zaman yer aldığı için, bu etkilerden muaf olmayacaktır. Benzer şekilde, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve heteroseksüellik-homoseksüellik arasındaki boyutlar kadar, toplumsal bölünmedeki boyutlar tarafından da etkilenmektedir. Açıklayıcı örneklerden biri de sınıftır. Tüketici kapitalizm, queer pratikleri, yaşam biçimine ilişkin tercihlerle bağdaştırmıştır (Evans 1993; Hennessy 2000), fakat bunlar her şey için eşit derecede uygun değildir; örneğin, işçi sınıfı mensubu lezbiyenler, modaya uygun queer mekânlarda kendilerini rahat hissetmeyebilirler ve bu tür mekânlara girmeyi kolaylaştıran maddi donanımdan ve kültürel birikimden yoksun olabilirler (Taylor 2004). Maddi yönden imtiyazlı hale getirilmiş queer yaşam biçimlerinin övülmesi, bu yaşam biçiminin bağlı olduğu ticari eşyaları üreten ve imkânları yetersiz olan insanların sömürülmüş emeklerine dayanmaktadır –ve bu durum yalnızca sınırlandırılmış sınıf farklılıklarını değil, küresel eşitsizlikleri de kapsamaktadır (Hennessy 2000). Heteroseksüeller arasında da, özellikle kadınların, cinsel davranışın normatif kurallarından kaçabildikleri ölçüde, sınıf farklılıkları vardır. Parasal yönden daha bağımsız olanlar, hayatlarının diğer yönlerinde de olduğu gibi, cinsel ilişkilerinde de seçenek haklarına sahiptir. Burada, yapısal eşitsizliklerin ayrıca, anlamlara, uygulamalara ve öznelliğe ilişkin diğer toplumsal boyutlarda nasıl etkili olduğunu görebilmekteyiz. Örneğin, oldukça cinsel oldukları ortada olan işçi sınıfı kadınlarının, bağımsız yaşam biçimlerine sahip olan orta-sınıf kadınlarına göre, kamusal bir nefrete, hatta iğrenmeye neden olmaları daha muhtemeldir (Skeggs 2003). Sınıfsal konumumuzun üstünlüğünden kaynaklanan kültürel sermaye biçimleri, aynı zamanda cinsel yaşamlarımızı anlamlandırırken ya da cinsel benliklerimizi biçimlendirirken yararlandığımız imkânları da etkiler (Skeggs 2004).

Dolayısıyla, heteroseksüelliğin en beylik biçimlerinden kaçma olanakları, eşit bir biçimde dağıtılmamıştır.

Anlamlar: Söylemsel ve Etkileşimsel

Yapısal ve kurumsal modeller, doğal ya da kaçınılmaz olarak görülmeleri sayesinde, algılanış biçimleri tarafından devam ettirilmiş ve algılanış biçimlerine neden olmuşlardır ve kurumsallaştırılmış heteroseksselliğin normalleştirme etkilerinin belirgin olduğu yer de burasıdır. Ancak, anlamın boyutu, dünya çapında kanıksanması ve öznelliğin oluşumunu kapsaması bakımından, yapısal/kurumsal hale dönüştüğü kadar, gündelik pratiğe de dönüşmektedir. Bu nedenle anlam, toplumsal ilişkilerin makro ve mikro yönlerini aşmaktadır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik, bir bütün olarak toplum ve kültür düzeyinde, söylemin konuları olarak oluşturulmuştur ve herhangi bir tarihi dönemde yürürlükte olan belirli söylemler aracılığıyla, normatif düzenlemeye tabi olmuştur. Bu söylemler, en temel düzeyde, erkeğin kadından ayırt edilmesine, neyin cinsel olduğunun belirlenmesine ve "normal" ile sapkın olanın birbirinden ayrılmasına yaramıştır.

Burada, özellikle popüler kültür içerisindeki akıcılığın ve değişimin belirtilerine yer verilmiştir (Roseneil 2000). Ancak, daha geniş bir cinsel çeşitliliğin kabul edilmesinin sınırları vardır. Seidman (2002: 160), Amerikan sinemasındaki gey karakterlerin "normalleştirilmesi"nin, bu karakterlerin "geleneksel toplumsal cinsiyet içinde yer alan, romantizmi-arkadaşlığı ve aile değerlerini üstlenen, tehlikesiz bir biçimde vatansever olan ve bir altkültürle ilişkisi olmayan" karakterler olmalarını gerektirdiğini öne sürer. Dolayısıyla gey olmak, heteronormatif idealleri fazlaca sarsmadan, "normal" hale getirilmiştir. Lezbiyenlerin, gey-

lerin ya da queer bireylerin, topluma en az uygun hale getirilmiş örneklerinin İngiliz medyasında yer almasının sebebi bu olabilir, fakat biz bunun hâlâ, az da olsa baskın bir heteroseksüellik durumunu ifade ettiğini düşünmekteyiz. "İyi homoseksüel"in ya da "normal gey'in", "tehlikeli queer'den" ya da kötü vatandaştan ayrılmasıyla, normatifliğin sınırlarının yeniden çizildiği öne sürülmüştür (Smith 1997; Seidman 2002, 2005). Buna ek olarak, gey vatandaşlık haklarının artırılması, homoseksüelliğin ve heteroseksüelliğin doğuştan gelen eğilimler olduğuna ilişkin düşüncenin giderek artan bir biçimde kabul edilmesiyle aynı doğrultuda değerlendirilmiştir, dolayısıyla geyler ve lezbiyenler, kalıcı azınlıklar olarak yüceltilmiştir (Rahman ve Jackson 1997; Seidman 2002; Richardson 2005a, 2005b).

Ancak, hem normatif, hem de normatif-olmayan cinselliklerin anlamlarında oldukça önemli yön değişimlerinin meydana gelmiş olması inkâr edilemez. Eğer normlar, kolaylıkla bizim dışımızdaki kültürel bir düzenin özellikleri olarak düşünülüyorsa, böylesine bir değişim kabul edilemez. Butler'ın da söylediği gibi, her norm, "toplumsal sahayı anlaşılır bir biçimde dönüştürür ve o sahayı bizim için normalleştirir" (Butler 2004: 42). Eğer heteronormatiflik ve toplumsal cinsiyet normlarının böyle etkileri varsa, bunun sebebi, ikisinin de daha geniş bir kültür ve gündelik yorumlayıcı pratikler aracılığıyla deveran etmeleridir. Ancak, ikisi de anlaşılabilirliği bu düzeyde etkiledikleri halde, anlam yalnızca basit bir şekilde kültürel normlar tarafından belirlenmez, aynı zamanda, her birimizin kendimize ve diğerlerine ait cinsiyetçi ve cinsel yaşamlarını anlamlandırmaya çalıştığımız sıradan sosyal etkileşimler içerisinde müzakere edilirler ve bu etkileşimlerden doğarlar. Burada normatiflik, "doğal yaklaşımı" bildirerek, toplumsalın anlaşılabilirliğine yönelik bir koşul olarak harekete geçirilir (Schutz 1972; Kessler ve McKenna 1978), fakat bu şekilde ortaya çıkan

anlaşılabilirlik, her şeye rağmen, "tatbiki bir beceridir" (Garfinkel 1967). O halde, örneğin, heteroseksüel nüfusun büyük bir kısmı, "karşı" cinsin üyeleriyle "doğal bir biçimde" cinsel irtibatlar kuran ve "erkekler" ile "kadınlar" olarak belirlenmiş olan insanları çoğu zaman doğal karşılamıştır. Ancak, toplumsal cinsiyetin ve heteroseksüelliğin gündelik olarak etnometodolojik anlamda "yapılışı", anlaşılır bir biçimde cinsiyetçi ve heteroseksüel olarak düzenlenmiş bir dünya görüşünü ortaya çıkararak, başka bir kişiyi toplumsal bir cinsiyete mal ederken yapılan basit eylemde bile gözlenen, bir kültürel yetki ve karmaşık bir yorumlayıcı süreç çeşitliliğine yol açar (Kessler ve McKenna 1978; West ve Zimmerman 1987). Bu durumun yol açtığı yorumsal uğraşın farkına varılmaz, çünkü o kadar alışılagelmiştir ki, sadece farkına vardığımız doğal bir gerçek olarak varsayılır. Dolayısıyla, heteronormatiflik, gündelik anlam yaratma içindeki varlığını sürdürdüğü için, sürekli olarak teyit edilmeye tabidir.

Anlamın boyutları içerisinde, toplumsal cinsiyet farklılıklarının, kadın ve erkeğin "birbiri için yaratıldığı" düşüncesini yansıtan toplumsal cinsiyete ilişkin bütünleyici varsayıma bağlı olduğu yerlerde, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin sürekli olarak nasıl kesiştiğini görebiliriz (Katz 1995; Ingraham 1999). Bu yüzden, toplumsal cinsiyet ayrımı ile normatif heteroseksüellik arasındaki sınırlar, birbirlerini karşılıklı olarak güçlendirmektedir. Ancak Kessler ve McKenna'nın (1978) da belirttiği gibi, gündelik etkileşim içerisindeki toplumsal cinsiyet yükü, ilk olarak toplumsal cinsiyeti "yapmaya" öncelik verir gibi görünmektedir. Heteroseksüellikle ya da homoseksüellikle ilgili bir varsayımda bulunmadan önce, bir kişiyi erkek ya da kadın olarak kabul ederiz: mantığa göre başka türlü davranamayız. Homoseksüel/heteroseksüel ayrımı, toplumsal açıdan anlamlı olan cinsiyet kategorilerine, yani iki erkeği ya da iki kadını "aynı" ve bir kadın

ile bir erkeği "farklı" olarak "görmeye" bağlıdır (ve bundan dolayı da, onları toplumsal cinsiyet farklılığını gösterenler olarak "kabul etmek" adına, bireyler arasındaki pek çok olası farklılığı ya da benzerliği seçeriz veya yorumlarız).

Yine de homo/hetero ikilisi, cinselliğin cinsiyetçi anlamlarını hiçbir şekilde ortadan kaldırmamaktadır. Heteroseksi ilgilendiren yerde, kadınların ve erkeklerin "birbirleri için yaratıldıkları"na ilişkin heteronormatif varsayım, tıpkı "cinsel birleşme"de olduğu gibi, penisin vajina içine girişine dayanan ortak akıl tanımlamasıyla sürdürülür. Üçüncü Bölüm'de de belirttiğimiz gibi, bazı HIV/AIDS aktivistleriyle birlikte feministler, bu varsayımı ortadan kaldırmaya çalışmışlardır, fakat bu durum, Viagra döneminde, önceki haline göre daha da sağlamlaşmıştır (Marshall 2002). Toplumsal cinsiyet tamamlayıcılığı fikri, kadınların ve erkeklerin kendi cinsel arzuları ve eğilimleri açısından doğal olarak farklı olduğunu önceden varsayar. Bilinen eski klişelerden bazıları yıpratılmış olsa da, değişen, farklılıkların derecesi ve biçimleridir–bir fark *olduğuna* ilişkin düşünce değişmemiştir. Heteroseksüel çiftlere yönelik popüler kişisel gelişim kitapçıkları, erkek ve dişi cinselliğinin doğal olarak birbirinden farklı olduğu ve bununla birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerektiği düşüncesini desteklemeye devam etmektedir (örneğin bkz. Gray 1996); popüler bilim, üreme zorunluluğuna dayanan evrimsel psikolojinin, "olgusal gerçek" olduğunu yansıtmaya devam etmektedir (Potts 2002; Jackson ve Rees 2007; McCaughey 2008).

Gündelik Etkileşim ve Pratik

Gündelik anlamları tartışırken, bu anlamları, karşılıklı olarak düzenledikleri ve düzenlendikleri pratiklerden ayırmak adeta imkânsızdır. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve heteroseksüellik

bu yüzden, ihtiva ettiği bireyler tarafından yaşanan toplumsalın üçüncü boyutu içerisinde sürekli olarak üretilir ve yeniden oluşturulurlar. Gündelik hayatta, toplumsal cinsiyeti, cinselliği ve heteroseksüelliği iki anlamda "yaparız". İlk ve etnometodolojik anlamda, bu "yapma", gündelik yorumlayıcı etkileşimden geçen "pratik bir beceri" olarak, toplumsal açıdan anlaşılabilir bir "gerçeklik" üretir (Kessler ve McKenna 1978; West ve Zimmerman 1987). İkinci anlamda "yapma", cinsiyetçi, cinsel ya da heteroseksüel bir performans inşa eden –seks yapmak, iş için giyinmek ya da dışarıda bir gece düzenlemek gibi– güncel pratik etkinlikleri işaret eder. Ancak her iki anlamda da, diğerleriyle girilen sosyal etkileşim, pratiğin, başarılı olabilmenin ve sürmekte olan sosyal aktivitelere ayak uydurabilmemizin esas özellikleridir.

Sosyal yaşantıyı (her iki anlamda da) idame ettirmek, heteronormatif olarak düzenlenmiş gibi görünebilir. Butler, normların "sosyal pratikler içerisindeki normalleştirici ilkeler olarak işlev gördükleri zaman, genellikle üstü kapalı, yorumlanması zor, yarattıkları etkiler aracılığıyla daha açık ve çarpıcı bir biçimde fark edilebilir" oldukları yorumunda bulunmuştur (Butler 2004: 41). Bu durum, sosyal pratiğin gündelik boyutunda, gerçekte neler olup bittiğine yakından bakmanın yardımcı olacağı noktadır, çünkü böylece normlar, yalnızca kendi etkileri çerçevesinde değil, ortaya çıkma süreçleri içerisinde de görülebilir. Bununla ilgili örneklerden biri, Celia Kitzinger'in, konuşma yoluyla heteroseksüel kimliğin sergilenmesi tartışmasıdır (Kitzinger 2005). Kitzinger, sohbet analizi tekniklerini kullanarak, heteroseksüellerin sürekli olarak kendilerini ve diğerlerini nasıl heteroseksüel olarak gösterdiklerini kanıtlamaktadır. Bu durum en çok, cinsel şakalaşmalarda ya da evlilikle ilgili konuşmalarda belirgindir, fakat aynı zamanda, görünürde cinsellikle ya da ilişkilerle ilgili olmayan, "özel olan hiçbir şeyin" yer almadığı, fakat heterosek-

süellerin rutin bir biçimde ve sürekli olarak kendi heteroseksüelliklerini sergiledikleri, oldukça sıradan sohbetlerde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin, heteroseksüel akrabalık terimleri (koca, karı, kayınvalide, vs.) konuşma arasına serpiştirilir, diğerleri, kendi eşlerine ilişkin olarak adlandırılır ve bireyler kendilerini "biz" kavramını kullanmak koşuluyla, çiftin bir parçası olarak tanımlarlar. Arka planda yer alan heteroseksüel normalliğine ilişkin ortak varsayımdan dolayı, tüm bunlar hiçbir yorum olmadan gerçekleşir –fakat bu tür konuşma yöntemlerini, örneğin, lezbiyenler ya da gey erkekler, aynı cinsiyetten bir partnerleriyle konuşurken kullandıklarında, bu durum, kanıksanmış varsayımları ve etkileşimin seyrini altüst edebilir. Kitzinger'in analizi, etkinliklerdeki normalleştirme sürecini ve bu sürecin bir ürünü olan, normatif heteroseksüelliğin bir olanak ve sürmekte olan bir başarı olarak mevcut olduğu günlük işleyişlerin normalleştirilmesini görmemizi sağlar.

Heteroseksüellik, gündelik hayat içerisinde yalnızca konuşma aracılığıyla değil, aynı zamanda, toplumsal cinsiyetin, cinselliğin ve heteroseksüelliğin kesiştiği rutin aktiviteler aracılığıyla da yeniden üretilir ve yeniden müzakere edilir. Buradaki kilit özellik, toplumsal cinsiyet asimetrisidir, fakat çeşitli biçimler alır. Kadınlar, gündelik yaşamlarında sıklıkla, cinsel olarak elde edilebilirlikleri ya da erkeklere çekici gelebilmeleri ve heteroseksüel ilişkileri içerisinde eş ya da anne olarak farzedilen "yerleri" bakımından değerlendirilir. Örneğin, evle ilgili sorumluluklara ilişkin varsayımlar, eşit fırsatlar ilkesinin, hem yerine getirilmesini, hem de bu ilkelere karşı direnişi etkileyebiliyorken (Cockburn 1991), iş yerindeki emeğin giderek artan bir biçimde cinselleştirilmesi ve estetikçileştirilmesi, kadınların öz-sunumlarını ve iş olanaklarını etkileyen (hetero)cinsel çekiciliğin belirli ölçütleriyle sonuçlanabilir (Adkins 1995; Black 2004; Liu 2008). Buradaki cin-

siyetçi varsayımlar, heteroseksüel olanlar tarafından belirleniyor gibi görünmektedir. Fakat bu, heteroseksüel erkeklere karşı aynı şekilde uygulanmaz. Kadınsılık, neredeyse her zaman (hetero) cinsel çekicilikle ve (heteroseksüel) ev hayatıyla denk tutulurken, erkeksilik hem (hetero)seks aracılığıyla hem de cesaret ve liderlik becerisi gibi fiziksel ya da zihinsel maharetler aracılığıyla doğrulanabilmektedir (Cornell 1995, 2000). Bir erkeğin heteroseksüelliği sorgulanmadığında, toplumsal cinsiyeti de, kadınlara nazaran, (hetero)cinsellik tarafından tanımlanmaz ve (hetero) cinselliğe daha az bağlıdır; fakat bir erkeğin heteroseksüelliğinden şüphe duyuluyorsa, kabul edilebilir erkeksiliğin sınırları hâlâ homofobi tarafından denetlendiği için, daha az erkeksi olarak algılanabilir (Kimmel 2005). Hem kadınlar, hem de erkekler, heteronormatif eğilimlere karşı geldiklerinde, kendi cinsellikleriyle tanımlanma, hatta kendi cinselliklerine yönelik olarak alçaltılma konularında eşit derecede hassastırlar.

Heteroseksüel cinsiyetin, dişiliği ve erkeksiliği nasıl doğruladığıyla ilgili özellikle düşünüldüğünde, toplumsal cinsiyet asimetrisinin farklı bir yönde çalıştığı görülür. Gençler arasında ilk heteroseks, bir çocuğu bir erkek yapabilir, fakat bir kız çocuğunu bir kadın yapmaz (Holland ve ark. 1996). Artık "ereksiyon bozukluğu" olarak adlandırılan cinsel iktidarsızlığın, bir erkeği kuvvetten düşürdüğü söylenmektedir: Viagra'nın verdiği söz, erkekleri, erkek gibi "sonsuza dek iş görür" hale getirmektir (Marshall ve Katz 2002). Bu erkeklerin kadın partnerlerinin, cinsel birleşmenin gerçekleşememesinden dolayı kendi dişiliklerinin sarsıldığını düşündüklerine dair çok az delil vardır (Potts ve ark. 2003). Ancak, heteroseksüel çiftler arasında yapılan seksten çok, kimin heteroseksüellik (ve aynı anda da toplumsal cinsiyet) "yaptığı", cinsiyetçi iş bölümü ayrımcılığı ve evle ilgili olanakların dağılımları aracılığıyla olduğu kadar, özellikle cin-

sel pratikler aracılığıyla da –sıradan cinsiyetçi ve heteroseksüel rutinler üzerine müzakere ettikleri ve muhtemelen mücadele verdikleri için– belirlenir.

Benliğin Toplumsallığı

Bu pratikleri kabul eden, fakat bir yandan da toplumsal cinsiyet ayrımlarını yeniden müzakere eden ve cinselliğin baskın oluşumlarına karşı direnen, şekillendirilmiş cinsiyetçi ve cinsel bireyler haline nasıl gelmekteyiz? Heteronormatiflik bir yandan açıkça herkesi kendi sınırlarında tutarken, diğer yandan da, öznellik düzeyinde yeniden nasıl üretilmektedir? Bu sorulara yeterince cevap vermek, bize göre, psikanalitik bir psişenin kavramından ziyade, toplumsal benliğin kavramlaştırılmasını gerektirmektedir. Altıncı Bölüm'de de detaylı bir biçimde tartışacağımız gibi, kökleri G. H. Mead'in çalışmasına dayanan toplumsal benlik düşüncesi, hem toplumsal olarak benliğe yönelik bir bakış açısı sunmakta, hem de yorumlayıcı pratikler üzerine yapılan vurgu aracılığıyla, eylemliliğe olanak sağlamaktadır. Buradaki benlik, sabit bir yapı değildir, fakat değişmez yansıyabilirlik özelliğinden, hem özne hem de nesne olarak benlik arasındaki diyaloğundan dolayı, her zaman "işleyiş" halindedir. Yerleri toplumsal olarak tayin edilmiş biyografilerin ve benlik ile diğerleri arasında sürmekte olan etkileşimin bir ürünüdür ve zamansal olarak yeri, geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki yorumlayıcı etkileşim üzerinden belirlenir. Benlik, toplumsaldan ayrı değildir, fakat dönüşümsel benliklerin, kendimizi, sosyalliği mümkün kılacak şekilde diğerleriyle ilişkili tutma yeteneğinin sahibi olduğu için, toplumsalın bir boyutudur.

Etkileşimci gelenek, benliğin cinsiyetçi ve cinsel yönlerinin –bu yönleri zorunlu ve birbiriyle ilişkili oalrak görmek yerine,

ampirik ve koşula bağlı olarak görerek– analitik bir ayrımına olanak tanır (Gagnon ve Simon 1974, 2004; Jackson 2007). Bu, cinsiyetçi ve cinsel benliğin belirli biçimlerinin, kültürel ve tarihsel açıdan spesifik olduğu anlamına gelmektedir; benlik-oluşumunun belirli biçimleri, spesifik sosyal mekânlardaki farklı tarihsel anlarda uygun hale gelir (Plummer 1995; Whisman 1996). Üstelik, cinsiyetçi ve cinsel benlikler asla sabitleştirilemezler, fakat kayda değer çeşitliliklere fırsat sunarak, yaşamlarımız boyunca dönüşümsel olarak yeniden müzakere edilirler ve yeniden onaylanırlar. Bu, cinsel benliklerimizi dilediğimiz gibi yaratmakta ve yeniden yapmakta özgür olduğumuz anlamına gelmemektedir –bizim için uygun olan kültürel olanaklar ve içinde yaşadığımız sosyal ortamda, doğal olarak kanıksanmış olan egemen bakış açısı tarafından kısıtlanmış durumdayız, fakat tüm bunlar, belirleyici etkenler değil de, olanaklar olduğu için çeşitlilik de mümkündür ve eylemlilik, uyumlulukta bile etmen konumdadır (bkz. Altıncı Bölüm).

Modern Batılı toplumlarda, toplumsal cinsiyet atıfları, doğduğumuz andan itibaren bizlere toplumsal cinsiyetler yükleyen toplumsal kategorileşmelere ilişkin elzem bir eylem aracılığıyla, benliğin içinde temellenirler (Kessler ve McKenna 1978; Kessler 1998). Bu perspektiften, cinsiyetçi bir benlik anlayışı, cinsel varlıklar olduğumuza dair bir bilinçten önce gelmektedir (bkz. Gagnon ve Simon 1974, 2004; ayrıca bkz. Beşinci Bölüm). Ancak heteroseksüelliğe döner dönmez, bu resim değişir, çünkü çocuklar, özellikle cinsel kodlara ya da söylemlere erişim sağlamadan çok daha önce, heteroseksüelliğin cinsel olmayan –örneğin, aileler, anne ve baba gibi– yönlerini algılamaya başlarlar. Çocuklar, cinsel yönden anlamlı bir cinsel farkındalığa ulaşır ulaşmaz, toplumsalın bu heteronormatif düzenlenişi, yeniden kavramlaştırılmaya uygun bir kaynak olarak kanıksanmaya başlar.

Yine de, heteronormatif düzen, kesinlikle mutlak değildir; heteroseksüellik garanti değildir ve yalnızca tek bir tür heteroseksüellik (ya da homoseksüellik, lezbiyenlik ve biseksüellik) yoktur; özbiçimlenim değişken bir süreçtir. Ancak belirgin olan, kadın ya da erkek olmanın birden fazla biçimi olmasına rağmen, temel toplumsal cinsiyetin, sonuç neyse o şekilde olmaya, nasıl devam ettiğidir. Genç heteroseksüeller açısından cinsel hale gelmek, son derece cinsiyetçidir (Wight 1996; Holland ve ark. 1998; Tolman 2002) ve daha sonraki yaşamlarındaki cinsel ilişkileri de cinsiyetçi olur (Duncombe ve Marsden 1996; Potts ve ark. 2003). Homoseksüellik, tıpkı heteroseksüellik gibi toplumsal cinsiyet tarafından tanımlandığı için, gey ya da lezbiyen olmak, bir toplumsal cinsiyet kaybına yol açmaz. Ancak, toplumsal cinsiyeti erotik bir önemle ve cinsiyetçi bir öz-algılayışın değişik biçimleriyle incelemenin farklı türlerini müzakere etmeyi gerektirir. Lezbiyenler ve geyler, belirli noktalarda kendilerini, heteroseksüellerin yapmayacağı biçimde suçlayarak, kendilerinden hesap sorarlar -bu hesaplar, genellikle beklenen ya da davranış biçimi, normatif beklentilerden saptığı zaman ortaya çıkan hesaplardır (M. Scott ve Lyman 1968). Heteroseksüellerin "o yola nasıl girdiklerini" anlatmalarının istenmemesi, heteronormatiflik etkilerinin göstergesidir, fakat bize de biçim veren normatif bağlamlar içerisindeki toplumsal cinsiyetin önemini ihmal etmememiz gerekir.

Cinsellik ve Toplumsal Değişim

Bu kesişimlerle ilgili yapmış olduğumuz açıklamalar, henüz detaylandırılmış bile değildir; hiç kuşkusuz, ortaya çıkarılması gereken diğer birçok bağlantı zinciri de vardır. Çokboyutlu toplumsal içerisindeki bu kesişimlerin karmaşıklığıyla ilgilenmenin avantajlarından biri, değişen cinsel zamanları daha iyi anlama-

mıza, bazı şeyler değişirken, bazı şeylerin neden aynı kaldığını anlamamıza, şu anki cinsel dünyamız içerisinde neden gerilimler ve çelişkiler olduğunu görmemize olanak sağlamasıdır. Aşırı derecede genellenmiş toplumsal değişim görüşlerine karşı tedbirli olmamıza ve heteroseksüelliğin modern toplumlardaki yerine ilişkin daha tatmin edici açıklamalar geliştirmemize yardımcı olabilir. Bu da bizi, bu bölümün başlığında sorulan soruya yöneltir: heteroseksüellik hâlâ zorunlu mudur?

Zorunlu heteroseksüelliğin temelini sarsmak, öncelikle cinsel geleneklere, ikinci olarak, geleneksel ataerkil heteroseksüel ailenin açık bir şekilde reddedilmesine ve üçüncü olarak da, normatif olmayan cinselliklerin giderek artış gösteren görünürlüğüne, kabul edilebilirliğine ve cinsel azınlıkların elde ettikleri haklara dayanmaktadır. İlk olarak cinsel gelenekleri ele almak gerekirse, bu noktada hiç kuşkusuz, oldukça önemli değişimlerin gerçekleşmiş olduğu görülür. Aradan geçen yüz yıl içinde heteroseksüel seks, önce üremeden, daha sonra da evlilikten gittikçe ayrı hale gelmiştir. Tarihsel olarak "seksin erotikleştirilmesi" ve "aşkın cinselleştirilmesi" (Seidman 1991), nihayetinde mutlu bir evlilik için çok önemli olan cinsel hazzı ortaya çıkarmıştır. Fakat cinsel aktivite, kendi içinde zevkli olarak görülebilir hale geldikçe ve gebelik kontrolü çok daha yaygın bir biçimde kullanılmaya başlandıkça, seksi evlilik yatağına bağlayan ahlâki kararlar, güçlerinin büyük çoğunluğunu kaybetmiştir: seks, üremeyle, evlilikle, hatta bağlılıkla ilişkilendirilmesine gerek duyulmayan, eğlenceli bir aktivite olarak düşünülebilmektedir. Üstelik, eğer seks yalnızca saf biçimde zevk almak için ya da evlilik bağlarıyla engellenmemiş aşk için yapılıyorsa, heteroseksüel seksin neden cinselliğin meşru olan tek biçimi olarak görülmesi gerektiğiyle ilgili çok az sebep vardır. Giddens (1992) "plastik cinsellik" kavramında, işte bu koşulları özetlemektedir.

Heteroseksüel ilişkilerdeki değişim, en çok kadınların cinselliğinde görülür. Cinselliğe dair çifte standartlarda, gözle görülür bir aşınma olmuştur ve kadınların cinsel zevk hakları ve cinsel ifade özgürlüğü üzerine gitgide daha fazla önem verilmeye başlanmıştır. Kadınların cinsel hazzı üzerine daha detaylı bir açıklama, popüler kültürde yayılmaya başlamıştır ve günümüzde kadınsı cinselliğin özel detayları hakkında, 1960'lı ve 1970'li yıllara göre çok daha fazla bir açıklık ve daha fazla bilgi vardır. Aynı zamanda, kadınların cinsel yönden çok daha aktif olmaları ve geçmişe kıyasla artık daha fazla partnerlerinin olmaları da söz konusudur (Johnson ve ark. 2001). Bazı kadınlar, özellikle de genç kadınlar, bir zamanlar erkeklerin tekelinde olan biçimiyle bir cinsel haz arayışı açısından artık ortadadırlar.

Ancak bu, resmin yalnızca bir kısmıdır, çünkü bazı asimetriler, diğerleri daha da sağlam hale getirilirken, olduğu gibi kalmıştır. Bu eski asimetriler arasında, elbette çifte standart da yer almaktadır. Yıpratılmış olabilir, fakat tamamen ortadan kalkmamıştır. Genç kadınlar, bir yandan kendilerini cinsel yönden çekici olarak yansıtırken, diğer yandan da kadınsılıklarına özgü cinsel saygınlıklarını, gereğine uygun bir biçimde korumayı sürdürmeye çalışmaktadırlar; bir yandan cinsel şiddete ve cinsel baskıya maruz kalmaya devam ederken, diğer yandan da kendi arzularını, heteroseksüel ilişkiler içerisinde öne sürmeye devam etmektedirler (Holland ve ark. 1998; Phillips 2000; Tolman 2002). Aynı zamanda, popüler kültürdeki cinsel farklılıkların "doğallığı" üzerine de yenilenmiş bir vurgu yapılmaktadır. Evrimsel psikolojinin, bilimin ve destekçilerinin anlaşılması yönünde oldukça büyük bir etkisi olmuştur; örneğin, televizyonda yayınlanan her belgesel, bizleri cinsellik "bilimi" üzerine sanal olarak bilgilendirme iddiasında olmuştur (Jackson ve Rees 2007). Dolayısıyla, yırtıcı erkek, evrimsel mirasımızın kaçınılmaz bir parçası olarak yeniden

düzenlenmiştir (McGaughey 2008). Cinsel farklılıklara ilişkin bu sözde bilimsel söylem, aynı zamanda, kadınların ve erkeklerin doğaları gereği farklı olduklarını, hatta aslında farklı gezegenlerden geldiklerini öne süren ve "daha iyi" sekse yönelik olarak rehberlik eden kişisel gelişim kitapçıklarının içine işlemiştir; John Gray'in Mars ve Venüs serileri (Gray 1992, 1996), yaygın bir biçimde okunmaya devam etmektedir. Bu tür farklılıklar, indirgenemez farklılıklar olarak kalmaya devam etmektedir ve ilişkilerin işler duruma getirilmesinin yolu, "diğeri"ni anlamaktan, ya da daha doğrusu, kadınları erkeklere karşı anlayış göstermeleri için ikna etmekten geçmektedir, çünkü bu kitaplar öncelikli olarak kadınlar için pazarlanmaktadır. Bu açıklamalardaki cazibe, temelde yatan bir felsefeye ya da cinsiyetler arasındaki "farklı, fakat eşit" ilişkiye dayanıyor olabilir. Bu düşünce, insanların ne düşündüğünün, kendi cinsiyetçi ve cinsel benlik anlayışlarının merkezinde yer aldığını sorgulamadan eşitlik vaat ettiği için baştan çıkarıcıdır; ayrıca toplumsal oluşumlar olarak dişiliğin ve erkeksiliğin eleştirisine yer vermeyerek ve erkeklerin ilişkilerdeki hakimiyetlerinin, tarihsel egemenliklerinin bir sonucu olduğu olgusuna pek yer vermeyerek, toplumsal cinsiyeti de doğallaştırmaktadır (McGaughey 2008). "Bilimsel" teoriler, normal ve normatif heteroseksüelliğin arabulucusu olarak ahlak ile yer değiştirmiştir.

Heteroseksüellik içerisindeki daha büyük özgürlüklere yönelik arayış, aynı zamanda, özellikle de cinsel mükemmelliğe teşvik eden yeni baskılar yaratmıştır. Seks artık, düzenlenmiş sayılamaz; aksine, mükemmellik arayışı üzerinden sürekli olarak geliştirilmesi gerekmektedir (bkz. Üçüncü Bölüm). Ve performans kaygısı, bir zamanlar yalnızca erkeklerde görülürken, artık kadınlar da bu kaygıyı paylaşmaktadır. Cinsel tatmin, kendi içinde bir yaşam hedefi –kişisel mutluluğun anahtarı– haline gelmiş gibi görülmektedir (Heath 1982). Hem seks, hem de ilişkinin

kendisi açısından, üzerinde çalışılması gereken projeler olarak fiziksel cinsel tatminden çok daha fazlası amaçlanmıştır ve bu çalışmalar, kişisel gelişim kitaplarının ve uzman tavsiyelerinin rehberliğinde yapılmıştır. Bu duruma, seksin giderek artan bir şekilde tıbbileştirilmesi ve cinsel işlev bozukluğuna neyin yol açtığıyla ilgili tanımlamalara getirilen kısıtlamalar eşlik etti. Aslına bakılırsa, "işlevsellik" düşüncesi, performans baskılarını kuvvetlendirebilmektedir; artık normal olmak yetmemektedir, amaç, en ideal işlevselliktir.

Toplumsal kuramcılar, arzudan, inşa edilmiş, "plastik" ve akıcı olarak bahsetseler de, tıbbi açıklama bunu düzeltmekte kararlıdır. Bu tıbbi "düzeltmenin" iki boyutu vardır. İlkinde, cinsellik doğuştan, objektif, ölçülebilir ve psikolojik, işlevli ya da işlevsiz olarak teşhis konulması gereken bir şey anlamında "düzeltilir". İkincisinde, "düzeltilebilirdir" çünkü cerrahi ya da kimyasal bir düzeltme yoluyla işlevsiz olduğu tespit edildiğinde, "giderilmesi" ya da "iyileştirilmesi" gereken bir şeydir. Özellikle ikincisi, Viagra'nın kadınlar için bir muadilinin araştırılmasıyla ve "dişi cinsel işlevsizliği"ni, doğrulanmış bir teşhis kategorisi olarak oluşturma girişimleri aracılığıyla, son zamanlarda daha da ön plana çıkmıştır. Buradaki yeni özcülük, çoğunlukla sözde-feminist bir söylemle kombinasyon halinde yürürlüğe konmuştur. Kadınların cinsel problemleri, bir zamanlar kadınların "kafalarının içinde" olarak görülmekteydi; kadınlara artık daha ciddi yaklaşıldığının bir göstergesi olarak ele alınan bu problemler, psikolojik açıdan yeniden tanımlanmaktadır ve bu sebepten dolayı da, "gerçek"tir.[5] Kadınların cinselliği, vajinal penetrasyona hazır olmaları yönünden "düzeltilmektedir" (Marshall 2002),

[5] Bu konuda Ray Moynihan'ın (2003) *British Medical Journal*'daki, dişilere özgü cinsel işlevsizlik kavramına yönelik –özellikle de tıbbi müdahaleye ilişkin savunma için hücum edenlerin– eleştirilerine verilen ani tepkiler bölümüne bakın.

dolayısıyla seksin *ne olduğuna* ilişkin erkek egemen ve heteronormatif bir bakış açısı da düzeltilmektedir.

Cinsel mükemmelliğe ve seksin tıbbileştirilmesine doğru yönelme, heteroseksüelliği *zorunlu* hale getirse de, zorunlu heteroseksüelliği çok fazla desteklememektedir. Başarılı bir heteroseksüel, seks arayışına girmeli ve sekste iyi performans sergilemelidir. Bu durumun ortaya çıkardığı olası kaygılar, cinsel ilişkilerin artık bir zamanlar olduğu gibi öngörülebilir olmadığı bir dünyada, sonuna kadar yaşanmaktadır. Bu değişkenlik, Anthony Giddens'ın (1991), cinselliğin üremeden ayrı tutulmasına, kadınların gittikçe artan bağımsızlığına ve çok daha büyük bir toplumsal cinsiyet eşitliğine eşlik eden bir "mahremiyet dönüşümü"ne tanıklık ettiğimize ilişkin araştırmasının temelini oluşturmaktadır. Sonuç, güven duygusunun karşılıklı açıklık üzerinden elde edildiği ve "yalnızca, ancak her iki tarafın da, bu ilişkinin içinde yer alabilmek için karşısındaki tarafı yeterince tatmin etmesiyle sürdürülebilen", demokratikleştirilmiş "saf ilişki"dir (Giddens 1991: 58). Giddens, kalıcı bağlılığa dayanan romantik aşktan, bizi "özel bir kişi" haline getirerek "özel bir ilişki" arayışına sokan bir "birlikte akan ilişki"ye doğru yöneldiğimizi savunur (Giddens 1991: 61-62). Bu bağlamda, cinsel ilişkinin niteliği, bu ilişkinin sürmesini sağlayan şeyin bir parçası olarak görülebilir.

Eğer Giddens haklı olsaydı, tanımladığı dönüşümler, zorunlu heteroseksüelliğin bitmesine işaret ediyor olarak görülebilirdi –heteroseksüel sözleşme, gönüllü olarak yapılmaktadır ve kırılgandır. Ancak, birçok feminist eleştirmenin de belirtmiş olduğu gibi, Giddens'ın argümanı ampirik bir zemine dayanmaktan ziyade, daha farazidir ve heteroseksüel ilişkilerde sürmekte olan eşitsizliğe ilişkin bulgulara kayıtsız kalmaktadır (örneğin bkz. Duncombe ve Marsden 1993, 1996; Jamieson 1999; Langford

1999; Evans 2003). Kadınların ücretli emeğe katılımlarının, düşen evlilik oranlarının, evlilikteki yaş ortalamasındaki artışın, daha fazla insanın bekar olarak kalmasının ve doğurganlık oranının düşmesinin bir sonucu olarak, heteroseksüel ilişki modellerinde değişimler meydana gelmiştir –bu yönelimlere ilişkin bulgulara, dünyanın daha zengin ülkelerinde rastlanmaktadır (bkz. Castells 2004). Fakat bu yönelimler aynı zamanda, pek çok farklılığı ve karmaşıklığı da gizlemektedir. Bu yönelimlere bakarak, heteroseksüelliğin yaygın bir biçimde ayrıştığı ya da heteroseksüel ilişkilerin queer'leştiği sonucuna varamayız. Yetişkinlerin büyük çoğunluğu, hayat boyu süren bir tek eşlilik yerine, seri ilişkiler yaşamış olmalarına rağmen, (görünüşe bakılırsa) heteroseksüel olarak kalmaktadır. 2007 yılında İngiltere'deki nüfusun yüzde 70'i, heteroseksüel çiftlere ait evlerde yaşamaktaydı (Office for National Statistics (ONS) 2008).

Cinsel "plastikliğin", birçok heteroseksüel açısından limitleri vardır; birçoğu kendi heteroseksüelliklerini, önceden belirlenmiş ve doğal olarak görmektedir. Homoseksüel olan diğerlerine karşı özgürlükçü bir tolerans göstermekten mutluluk duyuyor olabilirler, fakat onları, kendi cinsellikleriyle kıyaslayarak, diğerleri olarak tanımlamaya devam etmektedirler. Bu durum, Paul Johnson'ın (2005) heteroseksüel aşk çalışmasında da örneklerle açıklanmıştır. Erkek ve kadın katılımcıları, kendi yaklaşımları çerçevesinde ekseriyetle özgürlükçüydü ve "aşkın", toplumsal cinsiyete ve cinsel yönelimlere bakılmaksızın tecrübe edilebilecek bir duygulanım olduğunu düşünüyorlardı. Ancak, aynı cinsten bir kişiye aşık olup olamayacakları sorulduğunda, kendilerini aynı cinsiyetten biriyle kurdukları cinsel ilişki içerisinde hayal bile edemezken buldular –ve bazı durumlarda, daha önceden cilalanmış bir toleransın altına gizlenmiş olan iğrenme ifadeleri bile gün yüzüne çıktı. Johnson'ın da belirttiği gibi: "heteroseksüel-

ler, homoseksüelliği kendilerinin "dışında" olan bir durum olarak reddetmek yoluyla, kendi kimlikleri için ontolojik bir geçerlilik oluşturmaktadır ve ... bunun bir sonucu olarak, kendi yakınlaşma pratiklerini doğallaştırmaktadırlar" (Johnson 2005: 119).

En azından, artık, cinsel olan diğerlerine karşı heteroseksüellerden de tolerans beklenmektedir. Gey erkeklerin ve lezbiyenlerin toplumsal ve yasal anlamda, konumları açısından çok kısa bir süre içerisinde oldukça uzun bir mesafe kaydettik. Britanya'da erkek homoseksüelliğinin yasallaştırılması, 1967 gibi yakın bir geçmişte olmuştur ve 1980'li yılların sonlarındaki İngiltere'de, yerel mercilerin, kötü şöhretli Kamu Yönetimi Kanunu 1988'in 28. Bölüm'ü aracılığıyla homoseksüelliği "varsayılan bir aile ilişkisi" olarak "yüceltmeleri"nin kanunlarla yasaklanması daha dün gibidir. Ancak milenyumun gelmesiyle birlikte, hem bu kanunların yürürlükten kaldırılmasına, hem de heteroseksüel ve homoseksüel reşitlik yaşının dengelenmesine, lezbiyenler ve geyler için hemcins birlikteliğinin tanınmasına ve cinsellik temelindeki ayrımcılığın yasa dışı ilan edilmesine tanıklık etmiş olduk. 1980'li yıllardaki lezbiyenler, ancak kendi çocuklarının bakım sorumluluğunu kaybederlerken, artık, kısırlık tedavisini kullanma hakları vardır ve gey erkekler gibi, çocuk büyütme ve evlatlık edinme haklarına da sahiptirler.

Yine de bu süreç, tüm cinsel ilişkilerin heteroseksüelleştirilmesinde değer kazanmıştır. Gey ve lezbiyen ilişkiler, eğer uzun solukluysa, tek eşliyse, sabitse ve normatif heteroseksüelliğin "aile değerlerini" benimsemişse, daha kabul edilebilirdir.[6] Temel vatandaşlık haklarına yönelik giderek artan talepler, heteroseksüel normlara, "ayniyet eğilimine" dayanmaktadır (Richardson 2005b: 515ff). Bu durum, gey ortaklığının, evli heteroseksüel

[6] Turistlere yapılan bir gösteri gibi bağımsız, metalaşmış ve pazarlanmış olabileceğini şart koşan, coşkun bir queer kültürünün gelişmesine izin verilmiştir.

çiftlere benzer şekilde kabul edilmesi açısından adil ve eşitlikçi gibi görünüyor olsa da, haklara yönelik bu talepler –eşcinsel olsun ya da olmasın– herkesin desteklemek istemeyeceği, oldukça geleneksel yaşam tarzlarını ortaya koymaktadır. Bu politik strateji, heteroseksüelliği yalnızca arzu edilecek bir standart olarak konumlandırmakla kalmamıştır (Rahman ve Jackson 1997), aynı zamanda ve daha önemlisi, cinsel birlikteliğe diğer tüm ilişkiler üzerinde ayrıcalık tanımaktadır.[7] Aynı zamanda, bir birlikteliği olanlar ile –gey ya da eşcinsel olmayan– bir partnerle birlikte yaşamayanlar ya da bir partneri olmayanlar arasındaki normatifin sınırlarını yeniden tanımlamaya da hizmet etmiştir.

Anaakım feminist ve gey politikasındaki tek eşlilik eleştirisinin yok olması oldukça önemli bir değişime işaret etmektedir. 1970'li yıllar boyunca tek eşlilik, ataerkil ve heteroseksüel ailenin temel taşı olarak sorunsallaştırılmıştır (örneğin bkz. Comer 1974; Red Collective 1978). Hastalıklı bir biçimde bireyci, ayrıcalıklı, ve daha geniş toplumsal ilişkileri değersizleştiren bir durum olarak görülmüştür. Özellikle lezbiyen feministler, "daha önceden sorgulanmamış ayrıcalıkları yeniden ele alarak ve diğer kadınlara yönelik duygular üzerine düşünmenin ve bu duyguları gerçekleştirmenin (ya da gerçekleştirmemenin) yeni yollarını tehlikeye atarak, heteroseksüel cinsel ilişki *ve* arkadaşlık modellerinin düzenlerine meydan okumuşlardır" (Bindel ve Scanlon 1996: 69). Bu, lezbiyen feministlerin genel olarak kadınlara bağlılığının bir parçasıdır ve kişisellikle ve politikayla ilgili eleştirel düşünce, herkesin duygusal enerjisini, mevcut ya da potansiyel olan diğer tüm olası ilişkilerin zararına olacak şekilde, tek bir ilişkiye sığdırarak riske atmaktadır. Özgürlükçü feminizmle git-

[7] Parlamento'nun, yine de hemcins birlikteliğini tanımlamaktan kaçınması oldukça ilginçtir –var olduğu doğrulanan herhangi bir birlikteliğin "tamamına erdirilmesine" gerek yoktur. Lord Tebbit gibi örgütlenmemiş birkaç sağ görüşlünün dışında, kimse, bu tartışmalarda geyler arası seksi hayal etmek bile istememiş gibi görünmektedir (bkz. Woo 2007).

tikçe daha fazla ilişkilendirilen tek eşlilik-karşıtlığı ile birlikte seks savaşlarının ortaya çıkışında, çoğu politik lezbiyenin tarafında, bu radikal konumdan geri çekilmeler yaşanmıştır. Artık, Celia Kitzinger ve Sue Wilkinson (2004) gibi "hetero-ataerkilliği" acımasızca eleştirenlerin bazıları, evliliğin anlamını değiştirebilmesi bakımından lezbiyen evliliğinin, ataerkil heteroseksüelliğin temellerini sarsabileceğini öne sürmektedirler. Hâlâ tekeşlilik-karşıtlığını (Robinson 1997; Jackson ve Scott 2003) ya da artık daha yaygın biçimiyle "çok-aşklılığı" (Ritchie ve Barker 2006; Haritaworn ve ark. 2008) savunanlar, azınlık olarak kalmaya devam etmektedirler. Birliktelik ilişkilerinin ayrıcalıklı hale getirilmesini sorgulamaktan kaçınmak, heteroseksüellik eleştirisini köreltmiştir ve cinsel yaşamın ya da ev yaşamının önceden var olan normatif modellerini de kapsamayı amaçlayan bir hukuk gündeminin arayışıyla yakından ilgilenmiştir.

Heteroseksüelliğin, bir zamanlar olduğu gibi zorunlu olmadığı düşünülse de, kurumsallaştırılmış olarak kalmaya devam etmektedir (Seidman 2009). Gey erkeklerin ve lezbiyenlerin daha hoş görülebilir hayatlar yaşamalarını daha mümkün kılan ve kadınların, heteroseksüel ilişkiler içerisinde manevra yapabilmeleri için boş alan sunan değişimler, heteroseksüelliğin normatif konumunu henüz ortadan kaldırmamıştır ve en azından bazı bakımlardan, özellikle de heteroseksüelliğin ve homoseksüelliğin doğa tarafından sunulan kalıtsal durumlar olduğuna yönelik yaygın düşünce üzerinden, cinsellik politikasını ve tek eşli birlikteliğin –eşcinsel olsun ya da olmasın– ideal cinsel ilişkinin modeli olduğuna dair varsayımı yeniden radikal hale getirmiştir.

Beşinci Bölüm

Risk, Denetim ve Gözetim: Çocukluk Döneminin Sınırları

Cinsellikle ilgili güncel tartışmalarda bahsedilen en önemli alanlardan biri, devlet ve çocukluk statüsüdür: seks, artık büyük ölçüde tatmin edici ve ömrü uzatan bir aktivite olarak düşünülse de, bu düşünce yalnızca yetişkinler için geçerlidir. Tıpkı cinselliğin, hayatın özel bir alanı olarak tanımlanması gibi, çocuklar da özel bir insan kategorisi olarak oluşturulmuştur; cinsellik, çocuklara ilişkin olarak özellikle problemli ve bazı açılardan da, çocukluk döneminin kendisine zararlı olarak görülür. Bu durum, muhtemelen en çok, cinsel istismar, risk ve tehlike konularındaki tartışmalarda belirgindir, aynı zamanda çocukların ve gençlerin seks eğitimi, ergenlik dönemi hamileliği ve popüler kültür tüketimi konularında yapılan tartışmaların ve çocukluk döneminin olağan doğasının içine işlemiştir. Çocukluk sıklıkla, çoğu zaman cinsel cehaletle birleştirilen bir masumiyet duru-

muyla aynı kefeye konmaktadır. Bu masumiyet durumu, tehlike altında olmaya ve çocukluk döneminin potansiyel açıdan bizzat bitişine delalet etmektedir: "Çocukluğun cazibesi, işlenebilirliği, masumiyeti ve merakı, sözde-yetişkinliğin daha önemsiz özelliklerine alçalırken ve bürünürken, durup beklemek zorunda olmak, ıstıraplıdır, mahcup edicidir ve her şeyden önemlisi, üzücüdür" (Postman 1994: xiii).

Postman (1994), çocukların, çocukluk dönemini tüm yönleriyle tecrübe etmeden, hızla büyümelerine ilişkin herkesçe dile getirilen bir kaygıyı ifade etmektedir. Çocuğa ve çocukluğa ilişkin söylemlerin temel çelişkilerine ışık tutan çocukluk dönemi, bu nedenle erken ergenliğe yönelik baskılardan dolayı tehdit altında olarak görülmektedir: çocukluk dönemi, doğal bir durum olarak ele alınmaktadır, ancak aynı zamanda da, korunması, saklanması ve kontrol edilmesi için sürekli bir dikkat gerektiren, risk altındaki bir dönemdir. Dolayısıyla risk kaygısı, çocukluk dönemini yapılandırmaya ve sınırlarını korumaya yardımcı olur. Çocukların korunmaları gereken belirli riskler, çocukluk döneminin özelliklerini ve çocukların kendi "doğa"larını tanımlamaya olanak tanır. Bunların arasında en öne çıkan riskler, seksin medyadaki "habis" sonuçlarından, kim oldukları belli olmayan vahşi pedofillere kadar tüm cinsel "hastalıklardır".

Çocukların sağlığına yönelik tehditlerle ilgili endişeler, günümüzün cinsel kültüründe yer alan çok sayıda çelişkiyi de ortaya çıkarmaktadır. Erotik betimleme, kültürel manzaramızda çokça rastlanan bir özelliktir, ancak çocukları cinsel bilgilerden –ya da daha doğrusu, yetişkinlerin cinsel olarak gördüğü bilgilerden– korumamız gerektiğine dair hâlâ bir beklenti vardır. Çocukları cinsel cehalet içinde tutmak için harcanan çaba daha sonrasında, çocukları bu "sır"la, sırasıyla nasıl ve ne zaman yüzleştirmek ge-

rektiğiyle ilgili daha çok ıstırap verici hale gelir. Genellikle yetişkinler ve kısmen de ebeveynler, cinsel açıklığa önem verirler, ancak İngiltere ve ABD'de çocuklara cinsel eğitim veren okulların içinde bulundukları koşullar, uyuşmazlıklarla dolu olmaya devam ettiği halde (Levine 2002; Pilcher 2005), çocuklarla cinsel meseleler hakkında konuşmak hâlâ zor olarak görülmektedir (Botcherby ve Scott 2004; Frankham 2006). Evlilik öncesi, hatta rasgele sekse yönelik yaklaşımlar, daha gevşek bir hal almıştır, fakat özellikle de hamilelikle sonuçlanan ergen cinselliği, endişenin esas konusu olmaya devam etmektedir. Çocuklar açısından çok daha büyük riskler taşıyan pedofillere karşı, oldukça yoğun bir kamusal kaygı olmasına rağmen, aynı zamanda da çocuklara, onları cinsel istismardan koruyabilecek olan doğru bilgileri aktarmada başarısız olunmaktadır.

Çocukluk Döneminin Toplumsal İnşası

Sosyologlar, on yıllardır, çocukluk döneminin doğal bir durum olduğuna ilişkin düşünceye itiraz etmektedir (Jackson 1982; Jenks 1996; Egan ve Hawkes 2008a). Aynı zamanda çocukları, eğer deneyimleri, gelecekteki yetişkin yaşamını şekillendirecekse, incelenmeye değer potansiyel yetişkinler olarak konumlandıran toplumsallaştırma paradigmasına da meydan okumuşlardır (Thorne 1987). Ancak gelişimsel perspektifler, gündelik düşüncede ve hem profesyonel, hem de kamusal söylem içerisinde dikkat çekmeye devam etmektedir. Doğal bir biçimde gerçekleşen gelişme evreleri olarak, çocukluktan, önce ergenliğe, sonra da yetişkinliğe doğru olgunlaşma süreçlerine ve çocukların belirli yeterlilikleri geliştirebilecekleri ya da belirli özgürlükler ve sorumluluklar elde edebilecekleri bir "doğru yaş" olduğuna ilişkin düşünceler hâlâ doğru kabul edilmektedir ve tüm bunlar cinsel-

likle ilgilidir. Güncel sosyolojik yaklaşımlar, çocukları yapım aşamasında olan gelecekteki yetişkinler şeklinde görmek yerine, çocukların kendi yaşamlarına ve aktivitelerine odaklanmamız gerektiğini öne sürmektedir. Bu yaklaşım, çocuğun "oluşma aşamasındaki" bir yetişkin olduğu düşüncesinin, aktif bir toplumsal temsilci olarak kavramsallaştırılan "çocuk olmak" kavramına doğru yer değiştirmesini gerektirir (James ve ark. 1998). Bu tür perspektifler, yetişkin-odaklı bakış açılarını sorgulamak açısından önemli olsa da, çocukların hayatının büyük ölçüde yetişkin kontrolü altında olduğunun da unutulmaması gerekmektedir. Toplumsal ilişkiler dışında, genel olarak çocukların ve özellikle de bireysel çocukluk dönemlerinin şekillendirdiği özgür ve bağımsız bir çocukluk alanı yoktur.

Biz burada, çocuklar ve yetişkinler arasındaki sınırları oluşturan ve devam ettiren cinsellik figürlerine ilişkin yöntemlerle ilgilenmekteyiz. Bu sınırlar, kesinlikle net bir biçimde işaretlenmemiştir. Çocuklar, yetişkinlere ilişkin olarak tanımlansa da, yetişkinliğin nelerden ibaret olduğunu (bkz. Jones ve Bell 2000) ve dolayısıyla da, bir çocuğun ne zaman yetişkin olduğunu belirleyen evrensel ya da çok anlamlı bir tanım yoktur. Çünkü çocukluk ve yetişkinlik dönemleri, toplumsal ve kültürel yapılardır; ikisi arasındaki sınırlar, tarihsel, içeriksel ve kültürler arası olarak yer değiştirir. Çocukluk döneminin oluşumu, farklılık gösteren çok sayıda düzeyde ele alınması gereken oluşumlardır: yapısal, söylemsel, yerleşik ve öznel. Çocukluk dönemi, yetişkinlere bağlılıkla ve yetişkin topluma kapsamlı bir katılımdan hariç tutulmayla sonuçlanacak şekilde, aile, eğitim ve devlet tarafından kurumsallaştırılmıştır. Çocukluk dönemi, dağınık bir biçimde, çocukluğu ve çocuğu gözetme, kategorilendirme ve idare etme uzmanlığı iddiasında olan, psikoloji, sosyal hizmet ve eğitim gibi disiplinler üzerinden, bilimsel gözlemin bir konusu

olarak oluşturulmuştur (N. Rose 1989; Egan ve Hawkes 2008b). Bu uzman bilgileri, sağduyu düşüncesini şekillendirmiştir, böylece hepimiz, bir çocuğun ne olduğunu "bildiğimizi" farz ederiz ve "düzgün" bir çocukluk dönemini nelerin oluşturduğuyla ilgili yorum yapabiliriz. Çocukluğun anlamı, aynı zamanda, çocukların, çocuk olmakla ilgili kendi özgül düşünceleriyle birlikte, aktif temsilciler olarak görüş alanına girdikleri, yerleşik günlük etkileşim aracılığıyla da ele alınmaktadır. Ancak çocukların kendi gündelik dünyalarını yapılandırmak adına katılımda bulunmaları, yetişkinlere göre ikincil olan konumları tarafından düzenlenen sınırlamalar içinde yer almaktadır.

Çocuğa, çocukluğa ve özellikle de cinselliğin çocukların sağlığı açısından aykırı olduğu düşüncesine ilişkin güncel Batılı anlayışın bir geçmişi vardır. Çocukluğun modern bir Batılı icat olduğu fikri, ilk olarak tarihçi Philippe Ariès (1962) tarafından ileri sürülmüştür. Ariès'in çalışması, çocuklukla ilgili artık neleri kanıksadığımıza ilişkin, oldukça önemli bir sorgulamaya yol açmış olsa da, ortaçağ Avrupa'sında çocukluk dönemine ait hiçbir kavramın olmadığıyla ilgili görüşlerine itiraz edilmiştir (örneğin bkz. Shahar 1990). Ariès, bu konuyu daha da büyüterek, geçmişte bir zamanlar bebeklik döneminde olan ortaçağ çocuklarına, minyatür yetişkinler olarak davranıldığını iddia etmiştir. Ortaçağ dönemindeki çocuklar, yetişkin hayatına, bugüne göre çok daha fazla dahil *edilmişlerdir,* fakat bu çocuklara aynen yetişkinlere davranıldığı şekilde davranılmadığı da ortadadır. Ariès'in kendi bulguları, çocukların ataerkil ve feodal bir toplumsal düzen içerisindeki sosyal astlar olarak görüldüklerini ve içinde yaşayıp çalıştıkları ev halkının reisinin ağır otoritesi altında olduklarını göstermektedir. Üstelik çocukluk, gençleri daha sonraki sorumlulukları için hazırlayan bir etap, daha sonraki hayat için ahlâki ve pratik bir eğitim dönemi olarak ele alınmakta-

dır (Shahar 1990). Ancak ortaçağ dönemindeki çocukluk, çocukluğun bugün bildiğimiz haline benzememektedir. David Archard (1993), tarihsel çekişmeleri gözden geçirmek adına, çocukluk *kavramı* ile çocukluğun özgül *kavramları* arasında oldukça yararlı bir ayrım yapar. Archard'ın argümanı, bir çocukluk kavramının, muhtemelen her zaman var olmuş olmasına rağmen, şu anki çocukluk kavramının, tarihsel dönüşümün fazlasıyla uzun sürecinin bir sonucu olmadığını öne sürer.

Çocukluk dönemi, bu süreçte nispeten uzun bir süre olarak on dokuzuncu yüzyıla kadar, bir masumiyet hali olarak idealleştirilmiştir; bu masumiyet halinde çocuklar, yetişkin "hayatın gerçekleri"nden korunması gereken varlıklar olarak düşünülmekteydi. Kökleri on sekizinci yüzyılın sonlarındaki Romantizm dönemine dayanan bu masum çocuk düşüncesi, daha önceki "şeytani" ya da "**dionysosvari**" çocuk kavramından (Skolnick 1973; Jenks 1996) radikal bir biçimde farklılık göstermekteydi; bu kavramlara göre çocuk, ilk günah yüzünden kusurluydu –ve her zaman, şehevi ve günahkâr olan Hristiyan imgesiyle iç içe geçmişti. Masum ya da "apollonvari **[dionysosvari olanın tam tersi]**" çocuk (Jenks 1996) kavramı, Victoria döneminin aşırı hassaslaştırma durumu aracılığıyla popülerleştirilerek, on dokuzuncu yüzyıl boyunca önem kazanmıştır. Çocuklar, doğaları gereği günahkâr varlıklar olarak görülmemeye başlandığı andan itibaren, onları, cezbedici şeylere –özellikle cinsel cazibesi olanlara– karşı koruma fikri de ortaya çıkmıştır. Burjuva Victoria döneminin iffet ve edep standartları da bu durumu pekiştirmiştir. İki yüzyıl önce başlamış olan ve Victoria döneminde iyice gelişen "utanç sınırlarındaki" (Elias 1994) değişim (bkz. Üçüncü Bölüm), cinselliğin oldukça dikkatli bir biçimde dışarıda tutulduğu bir ortamda bulunan burjuva çocuklarını sınırlar

içinde korumayı mümkün kılmıştır.[1] Bu iki tarihsel süreç –masum çocuk kavramının ortaya çıkması ve cinselliğe ilişkin görgü kurallarına yönelik olarak giderek artan endişeler– yetişkinlerin, çocukları cinsel bilgilerden korumak için kullandıkları güdüsel söz dağarcıklarını genişletmiştir ve çocukları bu konuda cehalet içinde tutabilecekleri uygun şartları yaratmıştır.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren ve yirminci yüzyılın ilk yıllarında, yeni "bilimsel" bilgiler, çocukluk dönemini bir gelişimsel aşamalar serisi ve cinselliği de, bireysel psişenin bir niteliği olarak, her ikisini de psikolojik hale getirmiştir. Dolayısıyla bu durum, cinselliğin yalnızca çocukların ahlaki gelişimi için değil, aynı zamanda psikolojik sağlıkları açısından da zararlı olarak görülmesine yol açmıştır. Çocukluk dönemi, uzman gözetimin ve "çocukluk dönemini fiziksel, cinsel ve ahlaki tehlikelerden koruma iddiasında olan, bu dönemin 'normal gelişmesini' sağlayan" kamusal ve ailesel pedagojik projelerin meselesi haline gelmiştir (Rose 1989: 121). Yirminci yüzyılın ilk birkaç on yılı boyunca, psikanalizde ve seksolojide ortaya çıkan yeni düşüncelerin bir sonucu olarak psikologlar ve eğitmenler, çocukların cinsel hale gelebilme olasılığını kabul etmişlerdir (Egan ve Hawkes 2008b). Ancak bu durum, "doğru" cinsel bilginin aşılanmasını sağlamak ve erken gelişmiş ya da uygunsuz cinsel ilginin varlığına karşı korumak adına düzenlenen cinselliğin önemini daha da artırmıştır. Dolayısıyla "cinsel çocuk, yalnızca düzgün bir şekilde cinsel bir yetişkin olmaya giden yollar bakımından tartışılabilir olmuştur" (Egan ve Hawkes 2008b: 461). Ebeveynler, bu nedenle, çocuklarının gelişmekte olan cinselli-

[1] Bu dönemdeki yaşam, işçi-sınıfı çocukları için oldukça farklıydı. İşçi sınıfı çocuklarının ahlaki sağlıklarına yönelik endişeler, daha çok, Victoria devrinin hayırsever ve -kömür madenlerinde "yarı-çıplak" bir şekilde çalışan çocukların sergiledikleri görgülü tavırlara yönelik tehditlerden, aşırı kalabalık evlerin enseste yol açabileceğine ilişkin korkuya kadar –reformist gayretlerine işaret etmektedir.

ğinin idare edilmesi ve çocuklarına cinsel bilgilerin aktarılması konusunda eğitilmek zorundadır. Bununla birlikte, masumiyet karinesi –çocukların, yetişkinlerin düşündükleri kadar da masum olamayabileceğiyle ilgili bir farkındalığın yol açtığı endişeyle birlikte– olduğu gibi kalmıştır.

Çocukların ve gençlerin cinsel yaşamlarının gözetimi, çocukluk ile yetişkinlik arasındaki büyük ayrımın bir sonucu olarak çocukluk döneminin uzatılması ve olgunluğa erişmeden önce gerekli görülen uzatılmış eğitim dönemi bağlamında gerçekleşmiştir. Çocukluk döneminin uzatılmasının ve çocukların –aynı zamanda, bu dönüşümler içerisindeki toplumsal cinsiyetin önemini örnekleyen– ahlâki (cinsel) sağlıklarına ilişkin olarak giderek artan endişenin en belirgin göstergelerinden biri, heteroseksüel "rıza" yaşının yükseltilmesi olmuştur. On üçüncü yüzyılda İngiltere'de evlenmenin yasal yaşı –ki, bu yaşta bir erkeğin, bir kadınla seks yapması da o dönemde yasal hale getirilmiştir– 12 olarak belirlenmiştir; bu durum, 1875 yılında evlenme yaşının 13'e yükseltilmesine kadar sürmüştür, en sonunda 1885'te yasal yaş 16'ya yükseltilmiştir. Buradaki "rıza" kavramı, seksi erkeklerin yaptığı ve (rızaları olsun ya da olmasın) kadınlara yapılan bir şey olarak gösteren heteroseksüel bir kavramdır: yasalar, erkeklerin kadınlara yönelik davranışlarını düzene sokmuştur, kadınların kendi davranışlarını düzenlememiştir. On dokuzuncu yüzyıldaki yasamaya ilişkin değişiklikler, kadınların cinsel vahşetten korunmaları için kampanyalar düzenlenmesine yol açmıştır (Gorham 1978; Walkowitz 1992), ancak aynı zamanda da, rıza kavramına ilişkin cezai ehliyet anlayışıyla ilgili değişimin bir göstergesi olmuştur. Daha önceki yüzyıllarda "rıza" yetkisi, babanın otoritesinin, kadının eşinin otoritesiyle yer değiştirmesi için belirlenebilecek en uygun yaşa bağlı olarak düşünülmekteydi ve seks için fiziksel ya da duygusal olarak hazır

olup olmama düşüncesiyle hiçbir ilgisi yoktu. Masumiyetin ve saflığın, sırasıyla çocukların ve kadınların (ideal bir biçimde) doğal özellikleri olarak yeniden tanımlanır hale geldiği on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, rıza yetkisi, 16 yaşın üzerindeki kadınların, en azından bağımsız bir biçimde karar verebilme yetkilerinin olduğunu göstermekteydi (bkz. Waites 2005); bu durumun doğal bir sonucu olarak, 16 yaşın altındaki kadınlar için, bu durum geçerli değildi. Daha sonraları bu rıza yaşı, çocukluktan yetişkinliğe geçişin bir parçası olan, gelişimsel olgunluk açısından yeniden ele alınmıştır. Günümüzde "reşit olmayan" seksle ilgili tartışmalar, bu gelişimsel paradigma çerçevesinde ele alınmaya devam etmektedir. İngiliz kanunlarında son zamanlarda yapılan değişiklikler, rıza kavramını, hem kadınlar, hem de erkekler için yeniden düzenlemiştir; ayrıca, 16 yaşın altında heteroseksüel, homoseksüel ya da lezbiyen seks yapan herkesi koruma altına almıştır. Üstelik, bu genç insanların fazladan korunmaya ihtiyaç duydukları düşünülüyorsa –örneğin, fuhuş açısından ya da cinsel ilişki bir "emniyeti suistimal" durumunu içermekteyse– rıza yaşı etkin olarak 18'e yükseltilmektedir.[2] *Aslında* seks, hâlâ çocuklar ve gençler için risk olarak görülmeye devam etmektedir.

Risk Kaygısı: Çocuklar ve Cinsellik

> Bu tarihsel sürekliliklere rağmen, risk kaygısının belirli biçimlerinin, yirminci yüzyılın sonları ile yirmi birinci yüzyılın başlarına ilişkin şartlara özgü olduğu öne sürülebilmektedir. Artık, çocukların kaygısız bir çocukluk dönemi boyunca güven içinde oynayabildikleri düşsel bir geçmişin nostaljisiyle eşleştirilmiş, risk bilincinin bir hayli yüksek olduğu bir ortamda yaşamaktayız.

[2] 2003 yılının Cinsel Münasebet Suçları Yasası, diğer yasal şartlar arasında, erkekler ve kadınlar ve heteroseksüel, heteroseksüel ya da lezbiyen seks için onay yaşını dengelemiştir. "Emniyeti suistimal" yasası, yetişkin bir insanın, genç bir insan üzerinde, örneğin, bir öğretmenin ya da ergenlik dönemindeki bir işçinin üzerinde, otoritesinin ya da sorumluluğunun olduğu durumlarda uygulanmaktadır (bkz. Waites 2005).

> Son zamanlardaki toplumsal teori, "risk kaygısını", modernlik tasarısında ve uzman görüşlerinde gittikçe azalan bir güven duygusundan kaynaklanan, toplumsal bir durum olarak kavramlaştırmaktadır (Giddens 1990; Beck 1992). Giddens'ın da öne sürdüğü gibi, bu durum, hayatın daha önceki dönemlere göre, doğası itibariyle günden güne daha riskli olması durumu değildir. Tam tersine, belirli alanlardaki uzmanlar için olduğu kadar, sıradan insanlar için de medeniyet şartlarında riske ve risk değerlendirmelerine göre düşünmek, hemen hemen her zaman var olmuş bir deneyimdir.
>
> (Giddens 1991: 123–124)

Beck ve Giddens, öncelikli olarak, teknolojik değişimlerin toplumsal sonuçlarına yoğunlaşmış oldukları halde, bize göre çocukluk dönemine özgü kaygılar, toplumsal dünyanın giderek daha az durağan ve önceden tahmin edilemeyen bir hal aldığına ilişkin genel anlayışın bir parçasıdır. Bu tür korkular, elbette her zaman, hızlı toplumsal değişim dönemleriyle birlikte su yüzüne çıkmıştır, fakat geçmişte, toplumsal düzensizliğin belirli sınıflar ve topluluklar içerisinde ortaya çıksa da, dolayısıyla daha "saygın" vatandaşlara karşı bir tehdit olarak algılansa bile, potansiyel açıdan kontrol edilebilir olduğu düşünülmüştür. Toplumsal düzensizliğin bazı belirtileri, "alt-sınıfların" ve bu insanların yaşadıkları yerlerin, göze hoş görünmeyen unsurlarıyla bağdaştırılmaya devam edilse de, diğer belirtiler ya daha yaygın, ya da önceden kestirilemeyen, tanımlanamayan ve belirlenemeyen –sosyal hayatı herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda aksatmaya eğilimli– belirtiler olarak görülmeye devam etmektedir. Çocukların sağlığını tehlikeye attığı düşünülen tehditler, hem (ölüm saçan bir "pedofil"in hareketleri gibi) öngörülemez olmaları, hem de (örneğin, cinselleştirilmiş tüketime yönelik baskılar gibi) kadim ve kaçınılmaz olmaları bakımından, ikinci kategoriye genellikle daha uygundur.

O halde çocuklar, muazzam bir toplumsal endişenin esas konusudur. Riske ilişkin gittikçe artan kaygılar, çocukları büyük ve sosyal (dolayısıyla da yetişkin) dünyanın tehlikelerinden korunması gereken hassas masumlar olarak konumlandıran, eski bir "korumacı söylemle" (Thomson ve Scott 1991) birleştirilmiştir. Korumacılıkla birleşen risk kaygısı, önleyici tedbirle birlikte bir endişeyi (Scott ve Freeman 1995; Green 1997) ve çocukların sağlığını etkileyen potansiyel tehditleri önceden sezmek ve denetlemek adına sürekli bir dikkat ihtiyacını da ortaya çıkarmaktadır.

Çocuk ve çocukluk üzerine sürmekte olan araştırmalar, riske ve risk kaygısına ilişkin soruları belirgin bir biçimde ele almasa da, risk kontrolünün, çocukluk döneminin toplumsal inşasıyla ve çocukların gündelik deneyimleriyle ilgili anlayışın temeli olabileceğini öne sürmektedirler (Scott ve ark. 1998; Jackson ve Scott 1999; Backett-Milburn ve Hardeb 2004). Çocukların yetkileriyle (ya da yetkisizlikleriyle) ilgili düşünceler, çocuklara özgü savunmasızlık ve geliş(me)mişlikleri, yetişkinlere, çocuk gözetiminin derecesi ve çocuklara uygun olabilecek bağımsızlığın derecesi hakkında bilgi verir. Çocuklara yönelik riskler, yetişkinlerin karşılaşabilecekleri risklerden doğal olarak çok daha tehlikeli olarak yansıtılmaktadır: çocukları "korumamız" gerektiği, onlara yönelik potansiyel risklere karşı diğer tüm risklere göre çok daha fazla dikkatli olunması gerektiği, artık neredeyse tartışma dışıdır. Yetişkinler olarak bizler, cinsel doyum arayışımızda risk almaya karar verebilir ya da hazzı tehdit eden riskleri dengeleyebiliriz. Çocukların kendi risk denetimlerini uygulamalarına ise, nadiren izin verilmektedir; onların iyiliği için bu kararları biz, yetişkinler olarak ve yetişkin bir bakış açısıyla veririz.

Bu risklerin denetlenmesi ve dengelenmesi, çocuğa ve çocukluğa ilişkin birçok önemli çelişkinin, özellikle de çocuklara

bağımsızlık hakkının tanınması ile çocukları korumak üzerine giderek daha fazla verilen önem arasındaki çelişkinin ve çocukları hem risk altında, hem diğer çocuklar ve toplumsal düzen için birer risk olarak gören paradoksal algının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çelişkiler, çocukların hem aktif, kurnaz, bağımsız bireyler olarak, hem de pasif, masum ve diğerlerine bağımlı varlıklar olarak, iki şekilde kavramlaştırılmasından dolayı ortaya çıkan çelişkiler olarak ifade edilebilir. "Masum" ve "şeytani" çocuk kavramları arasındaki eski çekişmeler, çocuklarla ilgili kaygılarımızda bugün bile ortaya çıkmaktadır.

Mitler ve Canavarlar: Yırtıcı Pedofil

Elbette, seksin –yetişkinlerin kötü davranışlarından dolayı– çocuklar için tehdit oluşturduğuna dair sabit bir anlayış vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ebeveynlere ait risk kaygısı çoğunlukla, babaların ya da ailedeki diğer erkeklerin kötü davranışlarının yol açtığı –ve çocukların ölümüne yol açan ev kazalarıyla ya da trafik kazalarıyla kıyaslandığında muhtemelen daha az tehdit içeren– tehlikelere kıyasla, çok daha nadir rastlanan yabancı kaynaklı cinsel şiddet tehdidine ışık tutmaktadır (bkz. Green 1997; Scott ve ark. 1998; Levine 2002). Ancak, çocukların vahşi bir sapık tarafından kaçırılmasına, taciz edilmesine ya da öldürülmesine ilişkin korku, toplumsal imgelem içerisinde kesin olarak yer etmiş gibi görünmektedir. Çocuklar ve risk kaygısı üzerine yaptığımız kendi araştırmamızda, ebeveynler bu durumu, "en kötü korku"ları olarak tanımlamıştır; bunun istatistiksel olarak olasılık dışı olduğunun farkında olanlar bile, bu tehlikelerin gerçekleşme olasılığına karşı çocuklarını korumak için ellerinden gelen tüm çabayı harcamaya hazır olduklarını düşünmektedirler (Scott ve ark. 2000). Judith Levine'in de belirttiği gibi, "bu durum

sizin bebeğinizin başına geldiğinde, istatistikleri kim umursar?" (Levine 2002: 26). Ebeveynler ve diğerleri, tehlikenin bu belirgin biçimini bütün olarak ele almanın zor olduğunu düşünmektedir.

Bu korkuların etrafında dönen, manşetlere çıkan ve toplumsal öfkeye neden olan olaylar nadir görülmektedir, fakat önemli hale gelmişlerdir, çünkü "pedofili"ye ilişkin toplumsal bir imaj oluşturmakta, bu imajı pekiştirmekte ve bu tür canavarların eylemlerini zaptetmek amacıyla "bir şeyler yapmaya" iten kampanyalara neden olmaktadırlar. Amerika'da bir erkeğin, sokağın karşı tarafında oturan bir çocuğa tecavüz edip, onu öldürdüğünü gösteren tecavüz kayıtları, yasaların değişmesine neden olan oldukça başarılı bir kampanyanın fitilini ateşlemiştir ve böylece, suçlu olduğu kanıtlanmış seks suçlularının nerelerde yaşadıkları kamuya açıklanmıştır; bu olay Megan Yasası olarak da bilinmektedir. Sarah Payne'in 2000 yılında öldürülmesinin ardından, İngiltere'de de benzer bir yasanın yürürlüğe konmasına yönelik girişimler olmuştur, fakat bu girişimler sonuçsuz kalmıştır; ancak bu kampanyaların gelişimi sırasında, sansasyonel bir Pazar günü gazetesi olan *News of the World*, "bilinen pedofillerin" fotoğraflarını yayınlayarak, bir "bunları tanı ve suçla" kampanyası düzenlemiştir. Bu tür kampanyaların etkisi, pedofilleri –"normal" erkeklerden ayırarak– birer canavar olarak göstermeleridir. Daha özgürlükçü olan yorumcular, çocukları taciz eden insanların, aslında yabancılar değil, çoğunlukla aile üyelerinden biri olduğunu belirtse de, pedofil olarak bilinen erkeklerle ilgili, belirlenebilen bir kategorinin var olduğu düşüncesi sürmektedir ve bu düşünce, sayısız yeni hikaye ve televizyon dramaları aracılığıyla yeniden değerlendirilmektedir. Bunlardan yalnızca çok az bir kısmı çocuklara yönelik olduğu kabul edilen sapkın arzularla, "normal" erkeklerin arzuları arasında bir benzerlik olduğunu söylemektedir. Sosyobiyolojinin ve evrimsel psikolojinin popüler söylemleri,

gücü yerinde olan her alfa erkeğinin, yalnızca gençliğe özgü aşırı kadınsılığı çekici bulması gerektiğini öne sürmektedir. Bunun, elbette sabit ya da doğal bir yanı yoktur, bu söylemler bilakis, burada işlenen çekiciliğin toplumsal inşasıdır, fakat bu durumun bizi, kimin bir çocuk olarak nitelendirildiğini ve gençlikle ilgili masumiyete yönelik arzuların, genel olarak kabul edilen baskın cinsel ahlak kurallarına daha uygun olup olmadığını sorgulamaya itmesi gerekmektedir. Daha genç kadınları arzulayan daha yaşlı erkek modeli ve çocukları arzulayan yetişkin erkek modeli, muazzam bir biçimde, cinsiyetçi güç dinamikleriyle alakalıdır. Ancak, çocuklar cinsel tacize uğradığında, bu durum bir güç suistimalinden ziyade, masumiyete tecavüz olarak yorumlanmaktadır.

Çocukların günümüzde yüzleştiği asıl tehlikelerin değerini küçümsemiyoruz ve riskle ilgili tüm endişelerin, "korku kültürü" tarafından yaratılan hayaller olduğunu ileri süren Frank Furedi'nin (1997) özgürlükçü gündemini de paylaşmıyoruz. Ancak bunun yanında, cinselliğin *başlı başına* çocukların sağlığına zarar verdiği düşüncesini, ciddi bir biçimde sorgulamamız gerekir ve bu durumdan kaynaklanan cinsel bilgilerin beraberinde getirdiklerinin, çocukların güvenliğini desteklemeyebileceğini belirtmek isteriz –çocuklar, onlar için tehlike oluşturabilecek yetişkin davranışlarına karşı bilgilendirilmedikçe ve yabancılarla ilgili anlaşılması güç uyarılarda bulunuldukça, bu durum kaçınılmaz olacaktır. Bu tür risklerin cinsel unsurları, çocuklara nadiren açıklanmaktadır: çocuklara, yetişkin dilinin ve kaygılarının bir ürünü olarak verilen öğütler, dile getirilemeyen şeylerle ilgilidir. Bu durum, verilen öğütlerin özünde yer alan tehlikenin mutlak doğası hakkında çocuklarla iletişim kurmayı aşırı derecede zorlaştırmaktadır. Çocuklar, yetişkin anlayışına hitap eden "hikayenin tamamı"nı duymayı reddederler, çünkü çoğunlukla seksin kendisinin de çocuk ve çocukluk dönemi açısından bir risk olduğu düşünülmektedir.

Cinselleştirme - Çocukluk Döneminin Hırsızı mıdır?

Çocukluk dönemine ilişkin olarak ele alınan doğa ve doğal arasında, iki farklı, fakat çoğunlukla bir araya getirilen kavram vardır. Bunlardan ilki cinsellik, üzerindeki "bilimsel doğalcılığı" (bkz. Connell ve Dowsett 1992) belirleyebilir. Burada çocukluk, tıpkı toplumsallaştırma paradigmasında olduğu gibi, biyolojik olarak düzenlenmiş gelişimsel bir evreler dizisi olarak anlaşılmaktadır. Doğalcılığın ikinci biçimi, çocukların kendilerine özgü bir konuma sahip oldukları, doğal bir düzen anlayışına neden olmaktadır. Tüm bunlar, farklı kaygı biçimlerine sebep olur: bir yanda, gelişmenin "normal" seyrini çarpıtmanın sonuçlarına ilişkin endişeler vardır, diğer yanda ise, toplumsal düzeni bozmaya yönelik korkular yer almaktadır. Örneğin, çocuk yaştaki annelerle ilgili kaygılar, hem çocukluk masumiyetinin yitirilmesine –zamanından önce yaşanan cinsel eylemliliğe ve zamanından önce yetişkin olmaya– işaret ettiği için, hem de asi ve seçici olmayan gençler, anne olmaya elverişsiz oldukları için, her iki endişeyi de ortaya çıkarabilmektedir.

Çocuklara yönelik korkular, "çocuklukları çalınmış" çocuklara ilişkin deyimle ifade edilme eğilimindedir. Burada mucize, çocukları mızmız yetiştirmekle ya da çocukların yetişkinlere özgü sorumlulukları üstlenmesiyle ilgili endişeler kadar, cinsel masumiyetin yitirilmesine ve "büyümek" ile ilgili baskılara ilişkin genel bir rahatsızlıktır. Çocukların "düzgün" bir çocukluklarının olmamasına ya da bu çocukluktan mahrum kalmalarına ilişkin endişeler, çelişkili bir biçimde, çocukluk dönemi bağımlılığını pekiştirdiği ve uzattığı görülen toplumsal eğilimler bağlamında gerçekleşmektedir. Genç insanlar, ekonomik olarak uzun süre bağımlı olmaya yatkın olsalar da, cinsel özgürlüklerini çok daha önceden ispat etmektedirler. Genç

çocuklar, kendileri adına (Martens ve ark. 2004), yetişkinlere göre aşırı derecede cinselleştirilmiş giysiler, popüler müzik videoları ve dergiler için para harcamaktadır ve bu genç çocuklardan çok daha fazlası, erken cinsel deneyimler yaşamaktadırlar. Çocukların cinselleştirilmesine ilişkin belirtiler, bu durumun sebep olduğu korkuların, "kayıp çocukluk" ile ilgili belirli öykülere ışık tuttuğu bir ortam yaratan, genellikle çok daha genel bir toplumsal rahatsızlığın göstergesidir.

Belirli bir örnekten yola çıkmak gerekirse, 1990'lı yıllarda, çocuklara özgü güzellik yarışmalarına yönelik oldukça yaygın bir toplumsal kaygı olmuştur. 1996 yılının Aralık ayında, Boulder, Colorado'da bir güzellik yarışmasının yıldızı olan 6 yaşındaki JonBenét Ramsey'in öldürülmesi, oldukça önemli bir olaydır. Tesadüf eseri BBC, aynı yılın daha önceki aylarından birinde, bu konuyla ilgili bir belgesel göstermiştir ve bu belgeseli, Ramsey cinayetiyle ilgili olarak 1998 yılında yeniden yayınlamıştır. 2008 yılında, daha önceki bu belgeselin odağında yer alan iki çocuğun yaşamlarındaki son değişiklikler hakkında bir yayın yapılmıştır. Toplumun o zamanlar ilgisini çeken ve şu anda da ilgisini çekmeye devam eden şey, kadınsı bir biçimde giydirilen ve cinselleştirilen küçük kızların görüntüsü olmuştur. "Acımasız ebeveynleri gösterdiği için ve içinde yer alan çocukların ucuz bir biçimde cinselleştirilmesinden dolayı, bu film birçok kişiyi şok etti" (*Woman's Hour*, 27 Mayıs 2008).[8] Bu durum, daha önceleri ve şimdilerde bilhassa sorunlu olan bu kızların –makyajları, kıyafetleri, sergiledikleri performanslar, bir bütün olarak davranış biçimleriyle– cinselleştirilmesi durumudur. Alison Graham (1996: 24), *Radio Times*'da "cinsellik hakkında hiçbir şey bilmemesi gerekirken, cinsellik sergileyen" bir ya-

[8] Bkz. www.bbc.co.uk/radio4/womanshour/01/2008_22_tue.shtml (erişim tarihi 1 Kasım 2008).

rışmacıdan bahsetmiştir. *Glasgow Herald*, JonBenét Ramsey'in güzellik yarışması dünyasına katılmasını, "cinsel bir istismar ve pornografi esintisi" olarak betimlemiştir.

Bu kızlar ile "normal" çocuklar arasındaki farklılıkları gösteren şeylere odaklanan medya, aslında onların, herkesin fark ettiği "düzgün" çocukluk mahrumiyetlerine odaklanmıştır. Diğer açılardan, yirminci yüzyılın sonlarında ve yirmi birinci yüzyılın başlarında, çocukluk masumiyetine yönelik tehditlerle daha yaygın bir biçimde karşılaşılmaktadır. Örneğin, bu yüzden, kız çocuklarına özgü giysilerin aşırı derecede cinselleştirilmesiyle ilgili endişeler ortaya çıkmıştır. 2003 yılında tabloid bir İngiliz gazetesi, ergenlik çağına gelmemiş kız çocuklarına tanga ve destekli sutyen gibi seksi iç çamaşırlarının satılmasına karşı bir kampanya başlatmıştır (bkz. Renold 2005). Daha yakın zamanda, 2007 yılında, iki olayla ilgili olarak basında yer alan bazı çekişmeler yeniden ortaya çıkmıştır. İlk olarak, İngiltere'deki Ulusal Öğretmenler Birliği, çocuklar için striptiz dansı seti ve dantel iç çamaşırı satan süpermarketler gibi örneklerden bahsederek, ergenlik-öncesi çocuklarının "uygunsuz biçimde cinselleştirilmesi"nin düzenlenmesi çağrısında bulunmuştur. İkincisi, American Psychological Association, genç kızların erken yaşta cinselleştirilmesine ilişkin tehlikeler üzerine bir rapor hazırlamıştır. Medya röportajları, şok ve korku dolu bir tonla, masum olması "gereken" çocukların cinselleştirilmesini bir kez daha abartılı bir biçimde vurgulamıştır.

Kayıp çocukluk deyimi, kız çocukları üzerine odaklansa da, bu cinselleştirmeye ilişkin birçok cinsiyetlendirilmiş boyutu gözden kaçırmaktadır. Kızlık çağının cinselleştirilmesi, ne alışılmışın dışında, ne de istisnai bir durumdur. 1940'lı yılların sonlarında, Simone de Beauvoir, kız çocuklarına "hoş olabilmeleri

için, bir tablo gibi güzel olmaları gerektiğinin" öğretildiğini ve "çocuksu işve" aracılığıyla dikkat çekmeye teşvik edildiklerini öne sürmüştür (Beauvoir [1949] 1972: 306). Bununla birlikte, çok sayıda yorumcu, masumiyetin kendisini sürekli olarak cinselleştiren yöntemlere dikkat çekmiştir (Ennew 1986; Kitzinger 1988; Kincaid 1998). Özellikle feministler, kızlık çağının cinselleştirilmesi ile dişi cinselliğinin çocuksulaştırılması arasındaki benzerlikler üzerinde durmaktadırlar. Örneğin, Emma Renold'un (2005) da belirttiği gibi, 2003 yılında kız çocukları için seksi iç çamaşırları aleyhine kampanyalar düzenleyen aynı gazete, sütunlarında sistemli bir şekilde yarı çıplak modelleri göstermekte ve çocukluğun masumiyetini yansıtan bir tavır sergilemektedir. Öğrenci gibi gösterilen yetişkin kadınlar, yumuşak pornografinin uzun zamandır kullanılan başlıca görüntüsü haline gelmiştir. Dolayısıyla, aynı kültürel geleneklerin, hem kız çocuklarının cinselleştirilmesine, hem de bu durumun yol açtığı kaygılara sebebiyet verdiği ortadadır. Bu durumun üstesinden gelen tek yöntem, aşırı derecede cinselleştirilmiş olan çocuğun "ötekileştirilmesi"dir; örneğin, işçi sınıfı çocuğunun aksine, "mütevazı bir şekilde" giydirilmiş olan orta-sınıf çocuğu gibi ya da İngiliz basınının, çocuk güzellik yarışmalarına ilişkin betimlemelerinde sembolleşmiş olan "Amerikan" aşırılığı gibi.

O halde, hem halkın, hem de ebeveynlerin kaygıları, çocukluk döneminde üzerine titrenen masumiyet ideallerine karşı belirli bir tehdit olarak görülen, erken olgunlaşma konusu etrafında birleşmektedir. Çelişkili bir biçimde, psikanalizin daha genel anlamda cinsellikle ilgili sağduyu üzerindeki etkisine rağmen, çocukların cinsel varlıklar olduğunu öne süren Freudyen ifade kökleşmemiştir. İnanışa göre çocuklar, aseksüeldirler ve aseksüel olarak kalmalıdırlar. Çocukluk dönemi aseksüelliğine yönelik varsayımlara eleştirel yaklaşanlar, çocukların cinsel varlık-

lar *olduğunu* iddia etme ya da ima etme eğilimindedirler. Bizim fikrimize göre, çocukların cinsel varlıklar olup olmadığının tartışılması yersizdir. Toplumsal inşacı konumumuzun mantığını izlediğimiz takdirde, çocuklar, ne doğaları gereği cinseldirler, ne de doğaları gereği aseksüeldirler: çocuklar belirli toplumsal koşullar altında, onlar için mümkün olan neyse odurlar. Bizi çok daha fazla ilgilendiren şey, çocukların aseksüelliğine ilişkin düşüncelerin nasıl güçlendiği ve cinsel bilgilerin toplumsal dağılımına göre nasıl desteklendiğidir ve bu da, dolayısıyla cinsel hale gelmelerine yol açan yöntemleri şekillendirmektedir.

Yalnızca Yetişkinler İçin: Cinsel Bilginin Toplumsal Dağılımı

Cinsel bilgiye erişim, çocuklar ile yetişkinler arasındaki sınırların önemli bir belirleyicisidir (Jackson 1982). Bu durum, örneğin, Britanya'daki televizyon programlarını "aile" ve "yetişkin" gösterimleri olarak ikiye bölen "saat dokuz sınırı" ile ilgili toplumsal tartışmalarda oldukça belirgindir. Televizyon, çocukların sekse ve şiddete maruz kalmalarına ilişkin ebeveynlere ait kaygıların merkezi haline gelmiştir (Buckingham 1994; Buckingham ve Bragg 2004). Buna ek olarak, video ve internet gibi son zamanlardaki teknolojik gelişmeler, ebeveynlerin çocuklarının hangi bilgiye ne zaman ulaşabildiklerini denetleyememeleri anlamına da gelebilmektedir. Kız çocuklarının ergenlik yıllarının başlarında okudukları dergilerin içeriğine ilişkin olarak, 1990'lı yıllarda gerçekleşen toplumsal tartışmalarda da görülebileceği üzere, ebeveynler çocuklarının erişebildikleri cinsel bilgilerden dolayı şaşırabilmekte ya da sarsılabilmektedirler (Jackson 1999).[4] Bu dergilerle ilgili toplumsal kaygılar, genellikle dergi-

[4] Britanya'da, bu tip bir içeriğe ilişkin olarak –dergilerin kapaklarına, tavsiye edilen minimum yaşta olanların basılmasını zorunlu hale getiren– bir kanun çıkarma girişimi olmuştur.

lerin, genç kızları bir zevk arayışından dolayı erken cinsel keşiflere sevk edebileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır, dolayısıyla, genç kızların okudukları şeyleri yansıtan girişimlerde bulunma kapasiteleri reddedilebilmektedir (Frazer 1988; Buckingham ve Bragg 2004). Elbette bu konu da cinsiyetçidir: delikanlılık çağındaki erkek çocuklarının pornografiye ulaşabilmeleri, dikkatleri çok daha az çekmektedir.

Gençlik dergilerinde heteroseksüel bir idealin desteklenmesi, feminist endişelere yol açabiliyor olsa da, bu dergiler, cinsellikle ilgili başka hiçbir yerde rastlanamayacak biçimde bilgiler içermesi ve cinselliğin keşfedilebilmesi açısından bir kaynak görevi gördüklerinden dolayı, oldukça değerlidirler (bkz. Buckingham ve Brag 2004; Allen 2005). Sue Jackson (2005a), Avustralya'daki ve Yeni Zelanda'daki genç kız dergilerinde yer alan tartışmalı sayfalara yönelik analizinde, bu tür dergilerin seks hakkında konuşmaya yetki verdiğini, fakat arzuların "yerine getirilmesi"yle ilgili girişimlerin, mektuptaki sorularda bu arzuların özellikle bir başka genç kıza duyulduğu belirtiliyorsa, mektupların bu arzularla ilgili kısımlarının çoğu zaman yanıtsız bırakıldığını öne sürmüştür. Sue Jackson (2005b) aynı zamanda, bazı cinsel farklılıkların kabul edilmesine rağmen, verilen nasihatlerin çoğunlukla, cinsel birleşmenin gerekliliğini desteklediğini ve zevkten ziyade, riske ve tehlikeye vurgu yaptığını tespit etmiştir.

Yetişkinler, her yaştaki çocuğun cinsel bilgiye erişebilmeleri açısından, özellikle de daha çok erken olmasına rağmen, çok fazla şey öğrenebileceklerinden endişelenmektedirler. Ebeveynler çoğu zaman öğretmenlere, tıpkı çarpma işleminden önce toplama işleminin öğretilmesi gibi, çocuklarına doğru zamanda doğru şeyleri öğretebileceklerse seks eğitimini üstlenmelerini şart koş-

1990'lı yıllardan itibaren, bu tür dergilerde yer alan cinsel içerikler, yaygın olan şöhret dedikodularına yer açmak adına azaltılmıştır.

maya istekli görünmektedirler (Scott ve ark. 1997; Botcherby ve Scott 2004). Ancak, okullar bu beklentilerden saptıklarında, masumiyetin yozlaştırılmasına ilişkin korkularla bir kez daha yüzleşmiştik. ABD'de gözler –Judith Levine'in (2002: 90ff) "hiçseks eğitimi" olarak bahsettiği– oruç müfredatının yaygın bir biçimde tanıtılmasıyla sonuçlanan okul temelli seks eğitiminin, gerici ve dinci yönlerine çevrilmiştir. İngiltere'de bu durum çok daha karmaşıktır ve birkaç eğitmen "yalnızca hayır de" duruşuna imza atmıştır. 1950'li yıllardan itibaren İngiltere'deki seks eğitimi, her zaman çekişmelere yol açmasına rağmen, doğrusal bir yörünge izlememiştir (Pilcher 2005); çok daha büyük çaplı yasakların olduğu dönemlerin ardından gelen, daha özgürlükçü eğitim dönemleri de yaşanmıştır. Seks eğitimi hangi şekle bürünürse bürünsün, bu eğitimin İngiliz versiyonu, çoğunlukla ABD ile birlikte kayda değer yalnızca tek bir eksikliği paylaşmıştır: Michele Fine'ın adlandırmasıyla, "arzunun eksik kalmış söylemini" (Fine 1988; Fine ve McClelland 2006).

Yine de, bu durumun tam tersi olduğu zamanlar da olmuştur. 1970'li yıllarda, birkaç okulda son sınıf öğrencileri için kondom makinesi uygulaması başlatılmıştır ve 1980'li yıllarda UK Health Education Authority [İngiltere Sağlık Eğitimi Birimi], gençlerin görüşlerinden yararlanarak cinsel haz, (kadında ve erkekte) orgazm ve gey ya da lezbiyen seks olasılığı gibi konuları ele alan, *Make it Happy* adlı bir kitabın yayımlanmasını ve okullarda okutulmasını onaylamıştır (Cousins [1978] 1986). Ancak 1980'li yılların sonlarında, homoseksüelliğin, okulların da dahil olduğu yerel otoriteler tarafından, "varsayılan bir aile ilişkisi" olarak "özendirilmesini" önlemeyi amaçlayan, 1988 Yerel Yönetim Yasası'nın kötü şöhretli 28. Madde'si yürürlüğe konmuştur (Stacey 1991; Weeks 1991; Epstein ve Johnson 1998). Buna karşın, yine aynı dönemde, HIV/AIDS eğitimi zorunlu hale getirilmiştir.

O dönemdeki seks eğitimi politikası, ahlaki muhafazakarlık ile halk sağlığı paradigmaları arasındaki bir gerilimle özdeşleşmiştir (Thomson 1994). Seks eğitiminin, seks aktivitesine teşvik edebileceğine ilişkin endişeler, daha önceden ortaya çıkmış olan özgürleştirici eğilimlerin tersine dönmesine neden olmuştur, fakat daha fazla ve daha iyi seks eğitimine duyulan "ihtiyaç", her defasında, beraberinde yeni tartışmaları getirerek gündemde kalmıştır ve gündemde kalmaya da devam etmektedir. Erken yaşta seks yapmayı özendiren ya da onaylayan etkiler olarak görülmedikleri (Buston ve ark. 2001, 2002; Wight ve ark. 2002) halde, cinsel aktivitenin hasta edici etkilerinden –CYBE {Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar} ve ergenlik hamileliği– kaçınmaya çalışanlar ile bu konudaki dengeyi tutturmakta başarısız olan ve medyada teşhir edilmeye karşı kendi önlemlerini alan okullar arasında, sürekli bir anlaşmazlık olmuştur (Epstein ve Johnson 1998). Toplumsal çatışmalar boyunca yinelenen bu konu, ebeveynlerin seks eğitimiyle ilgili sorumluluğu haline gelmiştir ve okulda verilen eğitime kıyasla, evde daha iyi seks eğitimi verilebileceği fikri sık sık ortaya çıkmıştır; ancak bu tür bilgilerin öğrenilebileceği kaynaklar olarak ebeveynlerin, ne çok istekli, ne de güvenilir kaynaklar oldukları, uzun zamandır bilinen bir gerçektir (Schofield 1965; Botcherby ve Scott 2004; Frankham 2006).

Daha yakın bir tarih olan 2008 yılında, (İngiltere'deki ve Galler'deki) Ulusal Müfredat'ta, 5 yaşından itibaren sağlık ve cinsel ilişki eğitimi verilmesini içeren hükümet girişimi sansasyona yol açmıştır. Toplum ve bazı medya organları, 5 yaşındaki çocuklara, sanki kendi bedenlerini ve diğer bedenler ile kendi bedenleri arasındaki farklılıkları anlamalarında yardımcı olmak yerine, bedensel zevkler öğretilecekmiş gibi tepki göstermiştir. Eleştirmenler, bu tür bilgilerin çocukların kafasını karıştırabileceğini ve çocuklar henüz hazır değilken, onlara çok fazla bilgi verildi-

ğini öne sürmüşlerdir. Ancak çocuklar, kendi deneyimleri kadar, etraflarında gördükleri yetişkin ilişkilerini de anlamlandırmaya çalışırken, bir yandan da bu durumun üstesinden gelmelerinde yardımcı olabilecek çoğu bilgiden de uzak tutulmaktadırlar. Dolayısıyla çocuklar, birçok parçası eksik olan ve üzerinde resmin tamamının yer aldığı kutusuna sahip olmadıkları bir yap-bozu çözmeye çalışmak için mücadele vermektedirler (Jackson 1982; Thomson ve Scott 1991). O halde, bu parçaları bir araya getirmeye nasıl başlayacaklar? Ve bizim, çocukların cinsel bilgileri elde edebildikleri ve cinsel edimciler haline geldikleri bu süreci nasıl kuramlaştırmamız gerekmektedir?

Cinsel Hale Gelmek

Benimsediğimiz etkileşimci perspektif, psikanalizin tersine, daha sade duran cinsiyetçi ve cinsel öznelliğe ilişkin bir tanım sunmaktadır (bkz. Birinci ve İkinci Bölüm). Psikanalitik yaklaşımlar, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği, birbirinden ayrılamayacak kadar birbirine karışmış olarak görmektedir: her ikisi de "cins" terimini içermektedir. Özellikle, arzularımızın (cinsiyetçi) nesnelerinin, bizi meydana getiren (toplumsal cinsiyeti) cinsi, kritik bir biçimde belirlediği düşünülmektedir: dolayısıyla, tek bir cinsten olmak, diğer cinsi arzulamak anlamına gelmektedir. Üstelik, hayatımızın erken dönemlerinden beri (Lacan'dan sonra, riskli bir yetenek olarak ifade edilen) "cinsiyeti olan özneler" olduğumuz söylendiği için, hem (toplumsal cinsiyet) cinsel kimlik, hem de "neşne seçimi", emekleme döneminden, çocukluk dönemine geçiş yaptığımız andan itibaren belirlenmektedir (bkz. İkinci Bölüm). Buna karşın, Gagnon ve Simon (1974), zamansal önceliği toplumsal cinsiyetle bağdaştırarak, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği birbirinden ayırmıştır ve çocukların,

davranışları, ilişkileri ve hisleri (duyguları ve duyumları) cinsel açıdan anlamlı hale getiren cinsel kodlar olmadan, cinsel hale gelemeyeceğini iddia etmiştir. Bu konuda açık olmak gerekirse, çocukların herhangi bir temel anlayışla, ne cinsel, ne de aseksüel olduklarından bahsetmektedirler: bahsettikleri şey, cinsel benliğin, kendisini bizzat aseksüel olarak anlamlandırmasına bağlı olduğudur. Ve günümüzde çocuklar, *Sexual Conduct*'ın yazıldığı yıllarla kıyaslandığında, cinsellikle ilgili kendilerini geliştirebilecekleri kaynaklara daha rahat ulaşıyor olsalar da, yetişkinler, bu ulaşılabilirliği kontrol altında tutmaya kalkışmaktadırlar. O halde, bu açıdan bakıldığında, cinsiyetçi bir benlik anlayışı, cinsel olarak kendimizi fark etmemizden önce ortaya çıkmaktadır ve toplumsal cinsiyet de, bu cinsel hale gelme sürecinin sınırlarını belirlemekte ve bu süreci şekillendirmektedir.

Gagnon ve Simon'ın tanımı, bu durumu önceden tahmin etmiştir, fakat toplumsal cinsiyeti inşa eden süreçleri açıklığa kavuşturmamıştır. Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin, öznel varlık düzeyinde birbirleriyle ilişkili hale getirildikleri yöntemleri açıklığa kavuşturmak adına, bu konuda bir şeyler söylemek oldukça önemlidir. Böylece, Gagnon ve Simon'ın, toplumsallaşmanın şimdilerde modası geçmiş gelişimsel dili üzerine duydukları güvene de bir çare bulmuş oluruz.[5] Toplumsallaşma paradigması üzerine yapılmış en eski ve en detaylı feminist eleştirilerden birinde, Liz Stanley ve Sue Wise (1983), bunun, örneğin dişiliğin ve erkeksiliğin sabit tanımlarına gerçekten boyun eğen feministlerin, gey erkeklerin, lezbiyenlerin ve aynı zamanda da birkaç kadının ya da erkeğin içinde basmakalıp cinsiyetçi normlara karşı başkaldıranları açıklayamadığını öne sürmüştür. "Toplumsal cinsiyet rolleri" üstlenerek toplumsallaşmış olduğumuz fikri,

[5] Yine de, bu dönemde, bu konuda oldukça yalnız kalmışlardır: 1970'li ve 1980'li yıllardaki toplumsal cinsiyet edinimlerine ilişkin birçok feminist tanım da aynı şeyi yapmıştır.

hem cinsiyetçi yaklaşımların ve davranışların çeşitliliğini ve akıcılığını reddetmektedir, hem de toplumsal cinsiyetin yaşandığı ve sürekli olarak müzakere edildiği yöntemleri temsil etmede ve yansıtmada başarısız olmaktadır. Stanley ve Wise (1983), aynı zamanda "birey" ve "toplum" arasındaki ikili rekabeti de sorgulamaktadır; bu rekabete göre toplumsallaşma, içe özgü psikolojik "içselleşme" mekanizmalarını yerlerine yerleştirir, fakat aynı zamanda da, *neyin* içselleşmiş olduğu da, bireyden ayrı olarak var olan bir toplum tarafından tanımlanmaktadır. Bazı benzer eleştiriler, postyapısalcı perspektiflerden de çıkmıştır (örneğin Henriques ve ark. 1984; Davies 1989) ve bu eleştiriler bazılarının, cinsiyetçi öznellikle ilgili aşırı derecede mekanik tanımlardan kaçınmak adına, psikanalize dönmelerine yol açmıştır.

Biz yine de bunu , Stanley'e ve Wise'a ilham veren yorumlayıcı sosyolojik gelenek ve Gagnon ile Simon'ın çalışmasının –özellikle de G. H. Mead'in (1934) ortaya koyduğu benlik tanımının– temelini oluşturan pragmatist ve etkileşimci gelenek aracılığıyla izlemeyi tercih etmekteyiz. Bunun, postyapısalcıların o dönemden itibaren geliştirdikleri her şey kadar sofistike bir süreç olan benliğe yönelik, benliği toplumsal bir bağlama yerleştiren ve psikanalizin belirlemeciliğinden ya da evrenselciliğinden kaçınan bir bakış açısı sağladığını belirtmek isteriz (bkz. Altıncı Bölüm).[6] Cinsiyetçi hale gelmenin ana hatlarını belirtirken, hem çift bileşenli toplumsal cinsiyetin bizzat kendi toplumsal önemini ve devamlılığını, hem de heteroseksüelliğin kurumsallaştırılmasıyla beraber dokunmuş olan yöntemini hesaba katmamız, aynı zamanda da cinsiyetçi ve cinsel olma ya da cinsiyetçi ve cinsel hale gelme biçimlerinin, potansiyel değişkenliğine ve çeşitliliğine karşı da tetikte olmamız gerekmektedir.

[6] Burada, Mead'in yaklaşımıyla ilgili kabataslak bir özet sunuyoruz ve buna ilişkin daha detaylı bir tartışmayı Altıncı Bölüme erteliyoruz.

Hikaye, toplumsal cinsiyete ilişkin ilk edimle (Kessler ve McKenna 1978; Kessler 1998) –bir çocuğun maruz kaldığı ilk toplumsal sınıflandırma edimiyle– birlikte başlamaktadır. Doğar doğmaz, ya da görüntüleme teknolojilerinin döneminde olduğumuzdan dolayı doğmadan da önce, ya kız, ya da erkek olarak tanımlanırız. Bir çocuk, ancak bütünüyle insan olarak görüldükten sonra "o" olmak yerine, kız ya da erkek haline gelir –bu kimlik derhal saptanmadığı zaman yoğun bir kaygıya sebep olur (Kessler 1998). Fakat toplumsal cinsiyet açısından belirgin olmak için, en az üç farklı toplumsal süreç gerekmektedir: birincisi, bebeğin genital organlarının, bebeğin cinsini belirlediği anda ortaya çıkan teşhis eylemidir; ikincisinde, bebek kendi cinsiyetine indirgenir ("Bir kız!"); üçüncüsünde de, çocuğu küçük bir kız olarak indirgeme eylemi, çocuğu etkin bir biçimde cinsiyetçi hale getirmektedir. Bu, etkileşimli, fakat yeni doğmuş bir bebek olan çocuğun pasif bir katılımcı olduğu bir süreçtir. Toplumsal cinsiyetin, çocuğun kim olduğuna dair kendi algılarının bir parçası haline geldiği benlik oluşumunda ise çocuk, aktif bir katılımcı haline gelir.

Bu benlik, çocuğun kendi benliği ile diğerleri arasında ayrım yapmayı, "diğerine karşı tavır takınmayı", kendi anlık çevresinde yer alan diğerlerine ilişkin olarak, kendi yerini belirlemeyi ve genel anlamda da diğerleriyle (Mead'in tabiriyle "genelleştirilmiş ötekiler" ile) sosyalleşmeyi öğrendiği erken yaşlarında oluşturulmaya başlar. Tüm bunlar, cinsiyetçi koşullarda gerçekleşir, çünkü ötekiler cinsiyetçileştirilmiştir ve çocuk, onlarla karşılıklı etkileşim halindeyken, kendi yerini cinsiyetçi bir sosyal alan içerisinde belirleyebilmektedir. Benlik, benlik ile diğerleri arasındaki farka dayansa da, bu durum, postmodern ve Lacancı psikanaliz teorilerince belirlenmiş olan benlik-öteki ilişkisinden biraz daha farklıdır. Benlik, hem ötekilerle olan hareketlere uyum sağlarken aktiftir, hem de ötekileri benliğe zıt olacak şe-

kilde konumlandırılmamıştır (bkz. Stanley ve Wise 1993). Benlik, ötekinin reddedilmesi üzerinden oluşturulmaktansa, kendi yerini, diğerlerinin sosyal dünyası içinde belirlemek yoluyla, diğerlerine *ilişkin olarak* şekillenmektedir. Üstelik, ötekiler cinsiyetçi olsa da, Oedipal bir dramadaki belirli yerleri işgal etmelerine gerek yoktur. Dolayısıyla, psikanalizin yaptığı gibi, benlik oluşumuna özgü mekanizmaların kızlar ve erkekler için farklı işlediğini, cinsiyetçi toplumsal etkileşimlere dahil olarak farklı biçimlerde cinsiyetçi hale getirilmiş benliklere sahip olduklarını varsaymaya da gerek yoktur. Bu nedenle, cinsiyetçi benlik, çeşitli şekillerde ortaya çıkar; küçük bir erkek çocuğu ya da küçük bir kız çocuğu olmanın yalnızca tek bir yolu yoktur. Ancak, dünyada "yalnız ve yalnızca iki cinsiyet yaşamaktadır" (Garfinkel 1967: 122) şeklinde kabul edilmiş varsayımın düzeltilmezliği, çocukların yaşamlarını da sınırlamaktadır. Cinsiyetçi davranışın ve kimliğin "içeriği" oldukça çeşitlidir, fakat "içeriği taşıyan" –toplumsal cinsiyet bölünmesinin ta kendisi– fazla değişken değildir (Delphy 1993). Bu nedenle, bir çocuk, kendisini cinsiyetçi bir biçimde algılamadan, kendi benliğini ve diğerlerini somutlaşmış, cinsiyetçi hale getirilmiş varlıklar olarak anlamlandıramadan, kendi yerini cinsiyetçi bir toplumsal düzen içerisinde de belirleyemez (Davies 1989). Benlik oluşumunun temel yansımalı yetileri, bu ikili çerçeve içerisinde harekete geçer geçmez, benlik de yaşam boyunca kendi durağan yansıyabilirliğinin erdemleri sayesinde, toplumsal etkileşim içerisinde evrim geçirmeye ve değişmeye devam eder; bebeklik "travmaları" tarafından sabitlenmez. Aynı zamanda, çocuklar ve gençler, kendi anlık algılarını, geçmiş deneyimleri açısından anlamlandırmaya çalıştıkça, bu yansıyabilirlik de geçmişin yeniden oluşturulması yüzünden sık sık harekete geçer (Mead 1929, 1932; Gagnon ve Simon 1974).

Çocuklar büyüdükçe ve ulaşabildikleri parçalarla bu cinsel bilgi yap-bozunu birleştirmeye başladıkça, cinsellik, farklı yollarla da olsa, onların –heteroseksüel olsunlar ya da olmasınlar– toplumsal cinsiyet algılarıyla birleşmeye başlar. Açıkça görülmektedir ki, "bir anda cinsel hale gelmemekteyiz" (Gagnon ve Simon 1974: 27). Çocuklar, hem cinsiyetçi benliklerini geliştirmekte, hem de potansiyel cinsel uyumluluktan ibaret olan sosyal çevrelerinden bir o kadarını da özümsemektedirler. Özümsedikleri de, yalnızca yetişkinlerin çocuklardan saklamaya çalıştıkları cinsel kodların, özellikle erotik olan unsurlarıdır: yetişkinlerin cinsel haritalarının diğer yönleri, çocukların öz-algılarını erken yaşta etkilemektedir. Örneğin, çocukların kendi bedenleriyle ilgili algıları, yetişkinlere özgü cinsel kodların ve kendi utanma, terbiyeli olma ve ahlaklılık eğilimlerinin anlamları tarafından düzenlenmektedir. Yetişkinlere özgü cinsel kodlar, aynı zamanda çocukların (çocuklar açısından, yetişkinler için olduğundan farklı bir anlam taşıyan) "doktorculuk" gibi "cinsel" oyunlar oynamalarına yönelik olan ve tipik bir biçimde cezalandırıcılıktan çekingenliğe kadar çeşitlenebilen tepkilerini de harekete geçirir. Çocuklar genellikle yetişkinlerin tepkilerini anlamazlar (Frankham 2006), ancak, aynı zamanda bu tür aktivitelerin neden "kötü" ya da "müstehcen" görüldüğünü de öğrenemezler ve eğer bu oyuna devam etmek isterlerse, bunu gizli bir şekilde yapmaları gerekmektedir.

Çocuklar genellikle yetişkinlerin onlardan sakladığı bazı sırları olduğunun, dışında tutuldukları yetişkin hayatının bazı yönleri olduğunun oldukça farkındadırlar, çünkü çocuklar aktif ve yorumlayıcı varlıklardır ve sürekli olarak yetişkinlerin bahanelerini ya da yarı-gerçeklerini anlamlandırma çabası içindedirler. Yetişkinler, özellikle de ebeveynler, çocuklarıyla seks hakkında direkt olarak iletişim kurmakta başarısızdırlar (Phelan 2007). Birçok ebeveyn, gizli kapaklı olmadıklarını, ço-

cukların sordukları soruları yanıtsız bırakmadıklarını ve dolayısıyla da onlara "hazır" oldukları cevapları verdiklerini söylerler (ve buna inanırlar). Bu genel tepki, daha ileri sorular ve açıklamalar sonucunda, genellikle yasaklamalarla sonuçlanır (Frankham 2006), böylece ebeveynler, kasti olarak cevap vermekten kaçınmadıkları zamanlarda bile, çocuklar (o anda ya da daha sonra) bu tür tepkileri, hayatın tartışmaya açık olmayan, bir şekilde tabu olan keskin yönlerine karşı bir uyarı işareti olarak algılarlar. Bu yaklaşımın daha ileri sonuçlarından biri de, çocukların ilk başlarda sordukları soruların genellikle (bebeklerin ya da kendilerinin nereden geldikleri gibi) kendi özleri açısından, dolayısıyla da –okullardaki seks eğitiminde olduğu gibi– heteroseksüel olarak düzenlenmiş şekilde yöneltilmesidir. Ebeveynlerin (ya da öğretmenlerin) yalnızca birkaçı, daha sonra gelen sorular bu durumu ortaya çıkarabilse de, çocuklarla cinsel hazlar konusunda konuşmaya isteklidirler (örneğin bkz. Frankham 2006: 241–242).

Çocuklar kendi ebeveynlerinden ya da başka yerlerden –heteroseksüel aşk ve evlilik, aileler, anneler ve babalar gibi– heteroseksüellik uygulamaları ve heteroseksüellik kurumu hakkında, bunların içerdikleri cinsel aktivitelerin farkına varmadan çok daha önce, oldukça geniş ölçüde ortak akıl bilgisine ulaşmaktadır. Çocuklar aynı zamanda, heteroseksüelliği oyun yoluyla da sergilerler ve daha sonra, özellikle de ergenlik dönemine girdiklerinde, bariz bir biçimde çok daha heteroseksüel hale gelmiş olan cinsiyetçi etkileşimlerde bulunurlar.[7] Emma Renold'un İngiltere'deki çoğu üreme mekanizmalarının biraz daha ötesinde bazı temel bir seks bilgilerini öğrenmiş olan 10 ve 11 yaşındaki çocuklar üzerine yaptığı araştırma, heteroseksüel-

[7] Çocukların, hem kendi bedenlerine, hem de diğerlerinin bedenlerine yönelik algılarının payı olsa da, bunun doğal değil, toplumsal bir dönüşüm olduğuna dikkat ediniz (Gagnon ve Simon 1974; Thorne 1987).

liğin bu çocukların gündelik yaşantılarında nasıl yer aldığını ve kimlerin kendileriyle ilgili heteroseksüel edimciler olduklarına dair bir algı geliştirmeye başladığını örneklerle ortaya koymaktadır. Bu çocuklar halihazırda, taraflar "flört ediyor" gibi görünmedikçe cinsler arasındaki arkadaşlıkların oldukça zor ayakta kaldığı, toplumsal cinsiyet tarafından bölünmüş bir dünyada yaşamaktadır. Erken gerçekleşen bu erkek arkadaş-kız arkadaş ilişkileri, çok az bir şehvet de içermektedir, fakat yine de, sosyal hayatın önemli özelliklerinden biridir ve hem erkek çocuklarının, hem de kız çocuklarının –özellikle de kızların– konumlarının belirleyicisidirler. Bu heteroseksüel kültüre uymayanlar, özellikle de çekici olmayan kızlar ya da kabul edilebilir erkeksiliğin izlerini taşımayan erkekler –"gey" ya da "alemci" şeklinde– çoğu zaman yaftalanırlar ve aşağılanırlar. Ayrıca erkek çocukları, kızları sözel ya da bazen de fiziksel olarak taciz edebilmektedirler (Renold 2002, 2005, 2006).

O halde çocuklar, ergenlik dönemine girmeden çok daha önce bile, normatif olarak heteroseksüel olan ve cinselliğin, hem statünün, hem de uyuşmazlığın kaynağı olduğu cinsel bir dünyaya ilişkin koşullu bir betimleme inşa etmişlerdir. Yap-bozla ilgili daha çok parça bir araya geldikçe, çocukların da cinsellik algıları daha eksiksiz bir hal almaya başlar, fakat bu algı, koşullu olarak kalır, çünkü kendilerini somutlaşmış cinsel varlıklar olarak anlamlandırmaya başladıkça, değişimin öznesi olarak kalmaya devam ederler. Bu algı-oluşumu, oldukça cinsiyetçi olmaya devam eder. Michael Kimmel'ın (2003) da belirttiği gibi, toplumsal cinsiyet, kadınların ve erkeklerin cinsel yaşamlarını bir araya getiren toplumsal değişimlere izin verdiği halde, "cinsel ifadeyi, arzuyu ve deneyimi düzenleyen bölücü çizgidir." Çünkü hem genç erkekler, hem de genç kızlar büyük ölçüde (sınırlandırılmış) resmi seks eğitimi üzerinden erişebildikleri kültürel se-

naryolardan, medyadan ve akranlarından yararlanarak kendi cinselliklerini kabul etmişlerdir. Ancak bu kaynaklar bile, örneğin kızların dergi okuması ya da erkeklerin pornodan faydalanması gibi, toplumsal cinsiyete özgü olabilmektedir.

Bu tür kaynaklara aynı zamanda, ekseriyetle ulaşılabilir durumda olan cinsel senaryolardan türeyen cinsel gelenekleri ve uygulamaları anlamlandırmada hayati bir rol oynayan arkadaşlarla olan kişiler-arası etkileşim sayesinde de ulaşılabilmektedir. Yetişkin perspektifinden bakıldığında, "akran baskısı" olarak olumsuz karşılanabilen bir şey, genele hitap eden cinsel bilgileri kişisel olarak anlamlı hale getirerek ve cinsel bir yeterlilik algısı geliştirerek, gençlerin kendi deneyimlerinin meşrulaşmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır (Allen 2005). Fakat akran grubunun etkisi çift taraflıdır: toplumsal cinsiyet ya da cinsellik bakımından alışılmışın dışında olanları, özellikle heteronormatifliğin sınırlarını ve heteroseksüel uygulamanın kısmi normlarını denetlemek yoluyla damgalayarak, cinsel kimlikleri ve cinsel uygulamaları düzenleyebilmektedir (Epstein ve Johnson 1998; Phoenix ve ark. 2003; Chambers ve ark. 2004; Kimmel 2005).

Cinsel hale gelmek, yalnızca yeni bilgilerin ve deneyimlerin özümsenmesine ilişkin bir konu değildir; aynı zamanda gençler, Gagnon ve Simon'ın terimleriyle, kendileriyle ve kendi sosyal dünyalarıyla ilgili anlık algılarını, geçmişleriyle birbirine son derece uyumlu şekilde bir araya getirmeye başladıkça, geçmişe dönük bir yeniden yorumlamayı da kapsamaktadır. Örneğin, yetişkin lezbiyenlerin ve gey erkeklerin, lezbiyen ya da gey olduklarını zaten "her zaman bildiklerine" ya da aslında hep böyle olduklarını, ancak durumun bu olduğunun daha sonra "farkına vardıklarına" ilişkin bir hikaye anlatabilmelerinin sebebi de budur; çoğunlukla çocukken "farklı" hissetmelerinin, özellikle de

normal biçimde (normatif olarak) cinsiyetçi hale gelmediklerini hissetmelerinin temelinde bu yer alır. Vera Whisman'ın da belirttiği gibi, bu açıklamalar sadece bu insanların deneyimlerinin yansımaları değildir; bu insanlara aynı zamanda, "bu deneyimleri uygun bir hikayeye uyarlamaları gerektiği söylenmiştir" (Whisman 1996: 181). Elbette heteroseksüel olarak yetiştirilenler de kendilerini çocukken "farklı" hissetmiş olabilirler, ancak yine de, aynı hikayeyi anlatmayacaklardır. Heteroseksüeller, kendi hikayelerine açıklama getirmeye başvurmazlar. Dolayısıyla da, "nasıl heteroseksüel oldum" ya da "heteroseksüel olduğumu zaten nasıl biliyordum" gibi açıklayıcı öyküler oluşturma ihtiyacı hissetmezler; bu durum zaten kanıksanmıştır. Heteroseksüellik ayrıcalıklı bir konum olduğu için, buna ilişkin özdüşünümsellik, heteroseksüellerin boy gösteren cinsel benliklerinin bir tamamlayıcısı değildir. Aslına bakılırsa, Rebecca Phlean, genç heteroseksüellerin, çocukluk geçmişlerini, şimdiki zamanla birleştiren bir hikaye anlatmaları için teşvik edilmedikleri sürece, geçmişteki cinsel benlikleriyle ilgili, parçalarına ayrılmış yalnızca tek bir resim olduğunu öne sürmektedir (Phlean 2007: 35).

Ancak toplumsal cinsiyet, genç heteroseksüellerin kendileriyle ilgili sosyal açıdan yetkin cinsel edimciler oldukları algılarının merkezinde yer almaya devam etmektedir ve buna karşılık, heteroseksüel cinsel yeterlilik, kendi cinsiyetçi benlik anlayışlarını doğrulamalarına yardımcı olmaktadır. Gençler, bağımlı çocukluk dönemi hallerini geride bırakma mücadelesi içinde olduklarından ve bağımsızlık ya da yetişkinlik istediklerinden dolayı, bu durum özellikle önemlidir, çünkü cinsel ve toplumsal erişkinlik cinsiyetçidir –ve asimetriktir. Örneğin, Janet Holland ve meslektaşları, yaptıkları araştırmalar sonucunda ilk heteroseks deneyiminin, yani seks yapmanın, hâlâ bir erkek çocuğunu erkek yapan durum olarak algılandığını, fakat bir kız çocuğunun kadın olması anlamı-

na gelmediğini ortaya koymuştur (Holland ve ark. 1996). Fiziksel cesaret, dayanıklılık ve cesurluk gibi, erkekliği doğrulayan başka yollar da vardır –tüm bunlar genç bir erkeği, başarısız erkeksilik damgasına karşı koruyabilmektedir– fakat yine de homoseksüellik hayaleti, erkeksiliğin güvenli bir biçimde saptanmasını tehdit edebilmektedir. Michael Kimmel (2005: 35), "homofobi, erkeklikle ilgili kültürel tanımlamamıza ilişkin ilkemizin temel düzenleyicisidir" ifadesini öne sürer; Kimmel'a göre homofobi, diğer erkeklerin –özellikle de ergenlik dönemindeki genç erkekler, kendi akranlarının, onları efemine oldukları gerekçesiyle sürekli olarak foyalarını meydana çıkarmakla tehdit eden "cinsiyet polisleri" olarak davrandığını fark ettikleri zamanki– eleştirel bakışları aracılığıyla dışavurulmaktadır (Kimmel 2005: 36). Ancak bunca denetlemeye rağmen, erkeklik maskesi düşebilir –araştırmacıların bulgularına göre bu durum, ergenlik dönemindeki erkek çocuklarının grup tartışmalarında, bireysel yapılan karşılıklı görüşmelere göre çok daha "maço" davranmasının sebebidir (örneğin bkz. Phoenix ve ark. 2003). Cinsel benlik, asla durağan bir varoluş biçimi değildir; zamanla değişebildiği ya da evrim geçirebildiği gibi, ortama göre de yer değiştirebilir.

Eğer (hetero) cinsel *aktiflik* , toplumsal bir erkeksilik kimliğini doğruluyorsa, dişiliği doğrulayan şey de, erkekler açısından cinsel olarak *çekici* olmaktır. Ancak genç heteroseksüel kadınlar, aykırı beklentilerini yansıttıkça, cinsel ve cinsiyetçi benlikleri çok daha karmaşık bir hale gelmektedir. Ufukları artık, heteroseksüel evcimenlikle sınırlandırılmamıştır, ancak hâlâ, cinsel ilişkilerdeki başarının toplumsal itibar ve özsaygı bakımından değerli olduğu, oldukça heteroseksüelleştirilmiş bir toplumsal ve kültürel dünyada yaşamaktadırlar. Bu dünyadaki cinsel senaryolar artık, eski romantizm ve evlilik hedeflerinin yerini, cinsel bağımsızlık ve deneyimle değiştirmeyi teklif etmektedir. Genç

kızlara pazarlanan dergiler, onlara kesinlikle kendi cinsel zevklerinin kontrolünü ellerinde tutmalarını, bedenlerindeki "potansiyeli" keşfetmelerini, yeni cinsel yeteneklerde uzmanlaşmalarını öğütlemektedir. Ancak, ahlâk kurallarındaki çifte standart –ve cinsel şiddet ya da baskılar– büyük ölçüde yıpranmış da olsa, henüz tamamen ortadan kalkmamıştır. Sonuç olarak, genç kadınların arzuları ve kendi benliklerine ilişkin cinsel tasarılarını kontrol edebilme yetileri, normatif heteroseksüellik sınırları içerisinde kalmış olmalarına rağmen, erkeklerin arzularına ve yetilerine göre, çok daha zoraki ve problemli olmaya devam etmektedir (Holland ve ark. 1998; Phillips 2000; Tolman 2002). Bu, onlarda eylemlilik eksikliği olduğunu ima etmez; kendi cinsel geleceklerini belirleme yolundaki engelleri etkin bir biçimde aşmayı ya da cinsiyetçi cinsel düzeni sorgulamayı amaçlayabilmektedirler (Allen 2003, 2005). Ancak yine de, çelişkili beklentilerle yüzleşmektedirler: onlar eksikliklerin (yeterince seksüel olmamak) ve aşırılıkların (fazla seksüel olmak) tuzaklarından kaçmaya çalışırken, modern cinsel ortamları, genç kadınlardan yüksek ölçüde öz-düşünümsellik ve öz-denetim talep edebilmektedir.

Sonuç

Gençler cinsel hale gelirken, yetişkinlere özgü risk kaygılarıyla sınırlandırılmış bir çocukluğu da gitgide arkalarında bırakırlar. Büyüme çağlarında, ortaya çıkan cinselliklerini keşfetmek ve geliştirmek için yer bulmaya çalıştıkça yeni risklerle karşılaşmalarına rağmen, yaşamları yetişkinlere özgü korkularla ve yetişkin merkezli bir düzenlemeyle şekillendirilmeye devam etmektedir. Risk kaygısı birçok yönden, çocukluk döneminin sınırlarını belirlemektedir: yetişkin olmak, seksten korunma halinin, etkin bir biçimde cinsel riski kontrol edebilme haline doğru

yer değiştirmesidir. Ancak "korumacılık" mirası, bazı bedelleri, özellikle de cinselliğin etrafını kuşatan duygu çelişkilerini beraberinde getirmektedir. Seks, pozitif, zevk verici ve tatmin edici olarak görülse de, çocuklar açısından uygunsuz yapısı, seksin anlaşılır biçimde öğrenilmesini zorlaştırır ve çoğu zaman, ardında, yetişkinlerin geçmişteki bahanelerinden, yarı-gerçeklerinden, birbirini izleyen iletişim eksikliklerinden, suçluluk duygusundan ve gizlilikten türeyen olumsuz bir çağrışım kalıntısı bırakır. Cinsel hale gelme sürecini karakterize eden cinsiyetçi ve nesilsel güç ilişkileri, bu problemleri daha da alevlendirir.

Riskin cinselleştirilmesi, hem çocukluk dönemine hem de cinselliğe özgü, tarihsel ve kültürel açıdan önemli oluşumları yansıtmaktadır. Her ikisinin de, özel, fakat mutlu ve korunmaya ihtiyacı olmayan bir çocukluk dönemini ve (yetişkinlikte) sağlıklı cinsel bir tatmini ortaya çıkarmak adına, oldukça dikkatli bir bakım ve korumacılık gerektiren dönemler olduğu düşünülmektedir. Aslına bakılırsa, çocukluk dönemi, cinsellik için çoğu zaman bir önkoşul olarak görülmektedir –cinselliğin gölgesinden arındırılmış bir çocukluk döneminin, hem çocukları güvende tutmak, hem de çocukların gelecekteki cinsel sağlıklarını ve mutluluklarını korumak açısından gerekli olduğu düşünülmektedir.

O halde, çocuklara yönelik cinsel riskler, çocukluk döneminin ve cinselliğin yapılandırılmasıyla doğrudan bağlantılı olarak ve bu yapılandırmanın meydana geldiği farklı düzeylerin bir sonucu olarak düşünülmelidir. Çocuklara yönelik cinsel istismar ve suistimal, yapısal olarak, çocukları bağıl bir biçimde güçsüz hale getiren ve yetişkin erkek cinselliğini şekillendiren, toplumsal cinsiyet hiyerarşileri ve kuşak farkı tarafından mümkün hale gelmektedir. Çocuklar, söylemsel olarak, kolay incinebilir ve cinsel açıdan "korunmasız" olarak görülmektedir ve cinsellik ise,

özellikle erkeklerin kontrol edemeyebildikleri güçlü bir (yetişkin) dürtüsü olarak ortaya konmaktadır. Bu söylemler içerisinde, erkeklerin gençlikten, kolay incinebilirlikten ve masumiyetten etkilenmelerinin kabul edilebilir sayılması, arzunun asıl nesnesinin fazla genç, fazla incinebilir ve fazla masum olmamasını sağlamaktadır. Gündelik etkileşimler ve pratikler düzeyinde, aseksüel çocukluk ile seksüel yetişkinlik arasındaki sınırlar, uzlaşımsal cinsel ilişkiler yaşayan gençler tarafından sürekli olarak denetlenmektedir. Cinselliğe ilişkin güç ilişkilerinin cinsiyetçi anlamları, burada da, sürekli olarak yeniden meşrulaştırılmakta ve bazen de yeniden müzakere edilmekte ya da tartışılmaktadır (Holland ve ark. 1998; Phillips 2000; Tolman 2002; Allen 2005). Öznel olarak aseksüel olan çocuklar, halihazırda edindikleri bilgiler üzerinde yeniden çalışarak, daha önce yasaklanmış olan bilgileri elde ederek ve kendilerini seksüel varlıklar olarak düşünümsel bir biçimde yeniden yapılandırarak, cinsel açıdan, bir şekilde farkında olan yetişkinler haline gelmek zorundadırlar. Ancak yine de, var olan cinsel yaşam asla sabit kalmaz: yetişkin cinsel hayatların yaşandığı, toplumsal, kültürel ve kişiler-arası şartlarda yapılanmaya ve yeniden yapılandırılmaya devam eder.[8]

[8] Çocukluk dönemi ve cinsellik hakkındaki düşünceler de, kültürel açıdan spesifiktir. Verdiğimiz örnekler, öncelikli olarak İngiltere ile ilgili olmuştur. Çocukluk dönemine ve cinselliğe ilişkin olarak İngiltere ve ABD'de sık rastlanan, olağandışı kaygılara, örneğin İskandinavya'da ya da Kuzey ülkelerinde pek rastlanmamaktadır. O halde, Batılı toplumlar arasında bile, çocuklarla ilgili kaygılarda ve çocuklara yönelik cinsel risklere verilen tepkilerde, kültürel farklılıklara rastlanmaktadır.

Altıncı Bölüm

Geç Modernitede Cinsel Benlik

Beşinci Bölüm'de, çocukların cinselliğini çevreleyen belirli kaygıların, çocukları geç modernitede, Batılı toplumlarda, seksüel hale getiren yöntemleri şekillendirdiğini tartıştık. Fakat bu, cinsel hayatlarımızı yaşadığımız ve cinsel benliklerimizi düşünümsel olarak oluşturduğumuz çağdaş cinsel ortamımızın özelliği olan daha büyük gerilimlerin ve çatışmaların yalnızca bir yönüdür. Bu ferah bir biçimde değişmez bir ortam değildir, fakat hızlı toplumsal değişimlerin ve bu değişimlere bağlı olan çelişkilerin bir sonucu olarak, ayaklarımızın altından ve gözlerimizin önünden sürekli kayıyor gibi görünen bir ortamdır. Bu, hem cinsel imgelerle dolu, hem de cinsel özgürlüğün ve farklılığın, yobazlık ve dışlanma ile bir arada var olduğu, etrafı her türden uyarılar ve yasaklarla çevrelenmiş olan bir ortamdır. Bu ortamda, az sayıda genç insan ebeveynleriyle cinsellik hakkın-

da özgürce konuşabilirken ve düzenli olarak seks yapan heteroseksüel çiftler birbirleriyle cinsel arzuları hakkında iletişime geçme konusunda rahatsızlık duyarken, sıradan insanların özel cinsel sırları, televizyonlardaki tartışma programlarında ya da dergilerin "dert köşeleri"nde detaylı bir biçimde açığa çıkarılabilmektedir.

Ancak, popüler iletişim araçlarında dönen cinsel öykü anlatıcılığı aracılığıyla günümüzde karşılaştığımız farklı kültürel senaryolar, cinsel öz-biçimlenmemiz ve iç dünyamızın açığa çıkması bakımından pek çok kaynak sunmaktadır. Cinsel yönden kendini tanıma, kendini geliştirme, cinsel tercihler ve cinsel tatmin açısından bu hikayeler içerisinde yer alan sınırsız olasılıklar, şiddet korkusundan, hastalıklardan ve hamilelikten, cinsel piyasada boy ölçüşmek için yeterince "uygun" olamama ya da cinsel performansta yeterince becerikli olamama kaygısına kadar değişmektedir. Bu kaygılara yanıt vermek adına, daha sonradan cinsellikle ilgili aşırı endişelerin olduğu bir ortam oluşturan ve bu durumun yarattığı kaygıları daha da körükleyen çok sayıda terapik kültür ürünü ortaya çıkmıştır –"cinsel işlevsizlik" için tıbbi "tedaviler" ve performans artırıcı teknikler sunan kişisel gelişim kitapları gibi.

Bu bölümde, değişim içerisinde olan bu cinsel olasılıklar matrisinde oluşturulan benliklere odaklanmaktayız. Bu odaklanma sürecinde, yeni moderniteyle ilgili, Üçüncü Bölüm'de de ele aldığımız tartışmaları yeniden ortaya koyacağız ve benliğin kuramlaştırılmasına ilişkin olarak, Beşinci Bölüm'de bahsedilen yaklaşımı daha da geliştireceğiz. Cinsel benliğin daha kapsamlı bir biçimde etkileşimci olarak kavramsallaştırılmasının devam eden önemini ele alırken, G. H. Mead'in (1934), benliğin, onu oluşturan geniş toplumsal ilişkiler içeri-

sindeki yerine ilişkin açıklamalarından yararlanmaktayız. Bu açıklamalar, cinselliği düşünümsel benlik-oluşumunda tartışmaya açık bir alan haline getiren yöntemler hakkında düşünmemize olanak sağlamakta ve yeni modernitede yer alan güncel kuramsal tartışmalara yönelik olarak, bizlere eleştirel bir kavrayış sunmaktadır.

Mead'e yönelerek, yirminci yüzyılın başlarında yer alan pragmatist felsefecilere ve toplumsal psikologlara kadar uzanan ve daha sonraki etkileşimci sosyolojinin gelişmesinin habercisi olan benliğin kavramsallaştırılmasına başvurmaktayız.[1] Mead'in çalışması, aradaki zamanda, muhtemelen sürekli olarak es geçilmesine neden olan sayısız sosyoloji ders kitabında yer alan çarpıklıktan ve aşırı basitleştirmeden dolayı mağdur olmuştur; örneğin, benlik üzerine son zamanlarda yapılan birçok feminist araştırmada adı geçmemektedir (örneğin bkz. Lupton 1998; Lawler 2000; Skeggs 2004). Artık, benlik üzerine yapılan tartışmalar, daha ziyade, "benlik tasarısı" (Giddens 1991), Foucault'nun (1988) "benlik teknolojileri" ya da Ricoeur'ün (1984, 1992) öyküsel inşa olarak benlik düşüncesi açısından çerçevelenmektedir. Üstelik, "benlikle" ilgili yeni modern kavram, postyapısalcı ve postmodernist düşünceden türeyen ve çoğunlukla "kimlikten" yararlanan "öznellik" gibi diğer terimlerle birlikte var olmaktadır. Bu terimler, öznel varlığımızı ve kim olduğumuz algısını ifade etmektedir ve tümü, cinsellik tartışmasında konuşlanmıştır. Dolayısıyla, daha da ilerlemeden önce, kavramsal ve kuramsal küçük bir açıklama yapmak isteriz.

[1] Bu, Mead'in bizzat kendisini kapsadığı kadar, John Dewey'i ve William James'i de kapsamıştır. Mead, hem Dewey'den, hem de James'den etkilenmiştir; özellikle Dewey'den, kariyerini oluşturmasında etkili olması bakımından etkilenmiştir. Pragmatistler arasında Mead, düşüncesi en sosyolojik olanlardan biri olmuştur.

Benlik/Kimlik/Öznellik: Kavramsal ve Kuramsal Açıklama

Kimlik yerine, benlik ya da öznellik açısından düşünmeyi tercih ettik, çünkü kimlik çok daha spesifik ve daha az kapsayıcı bir terimdir. Kimlik, zaman zaman öznellikle ya da benlikle eşanlamlı olarak düşünülse de, genellikle kim olduğumuza dair algımız olarak pek düşünülmemektedir; kimlik, kendimizi ya da diğerlerini, örneğin "lezbiyen" ya da "biseksüel" olarak belirleyebileceğimiz sıfatlarla tercüme edilebilir. Kimlik aynı zamanda, kimin kim olduğuna, neyin neden olduğuna ilişkin, bir dereceye kadar karar verir ve queer teorisyenlerinin kimliğin dengesini sarsmaya ilişkin ısrarları yoluyla ileri sürülmüştür –dolayısıyla, "queer" de paradoksal olarak bir kimlik kategorisi haline gelmiştir. Buna ek olarak, açıkça ilan edilmiş kimliklerin nadiren temeli haline gelen, fakat bununla birlikte, heteroseksüellik gibi, benliğin merkezinde yer alan toplumsal kategoriler adına bir açıklama sunmaz. Cinsiyetçi ve cinsel kimlikler, kim olduğumuza ve diğerleriyle nasıl ilişkili olduğumuza dair oldukça belirgin yönler olabilseler de, öznel yaşamlarımızın tümünü kapsamazlar. Cinsel öznellik, kimlikten çok daha fazla yer kaplamaktadır: benliğin, herhangi bir kimliğe ya da kimliklerimizin toplamına indirgenemeyen birçok yönü vardır.

Benlik ve öznellik kavramları, içsel düşüncelerimiz ve arzularımızla birlikte, daha genel olarak kendimize ilişkin öznel algımıza işaret etmektedir. Bu iki terimi zaman zaman eşanlamlı olarak kullanmış olsak da, bu iki terimin, bu noktada açımlanması gereken farklı kuramsal geleneklerden türemiş olduğunu da hatırlamak zorundayız. Genel olarak öznellik, merkezsiz, değişken ya da parçalı gibi –ve bilinçli düşüncenin ya da edimin ürünü olmayan– postyapısalcı, postmodern ve psikanalitik terimler içerisin-

de ifade edilmektedir. Bu anlamda öznellik, 1980'li ve 1990'lı yıllardaki feminist teoride belirgin bir biçimde tasvir edilmiştir ve köklü, üniter, sabit, rasyonel bir özneye ilişkin hümanist ve modernist düşüncenin karşısında durmuştur (örneğin bkz. Weedon, 1987; Flax, 1990a). Diğer yandan, benliğin sosyolojik olarak kuramlaştırılmasının son zamanlarda yeniden ortaya çıkması, "tasarı" olarak (Giddens 1991, 1992) ya da "benlik teknolojilerinin" nesnesi olarak (Foucault 1988) benliğe yapılan vurguyla birlikte, çok daha uyumlu, bilinçli, düşünümsel açıdan şekillendirilmiş ve "kendi kendini yapılandırmış bir benlik" önerisinde bulunmaktadır. Bu benlik, tarihsel açıdan birçok açıklamada spesifiktir, son birkaç yüzyılda giderek artan bireyselciliğin bir ürünüdür. Dolayısıyla benlik ve öznellik, çok daha farklı fenomenler olarak görülmektedir –ve zaman zaman da, aralarında belirgin bir ayrım yapılmaktadır. Örneğin, Beverley Skeggs (2004), "uyumlu bir birim" olarak benlik ile "uyumlu olmayan ve çoğunlukla bilmediğimiz koşullar içinde hepimizi yaşatan" öznelliği birbirinden ayırır (Skeggs 2004: 191n). Bu türden bir formülasyonda, bilinçli olarak yapılandırılmış benlik, ustalıklı bir biçimde işlenmiş olan yüzeyinin temelinde yatan parçalı öznelliği örtbas etmektedir. Bu durum cinselliğe özellikle uygundur, çünkü psikanalizin etkisi çoğunlukla, onu çatlakların arasından aniden ortaya çıkmaya ve bilinçli benliğin yüzeyindeki ahengi bozmaya eğilimli olan, gizli bir güç olarak konumlandırmaktadır.

Biz, bu bilinçli benlik ile bilinçsiz öznellik, özellikle de onun psikanalitik temelleri arasındaki analitik farka karşı bir alternatif sunmaktayız. Bu alternatif de şudur: Mead'in benlik kavramlaştırması bilhassa yararlıdır, çünkü genellikle öznelliği belirleyenden çok daha fazlasını kapsamaktadır, bu yüzden de, kendi bilincinde olacak biçimde dokunmuş bir benlik ile daha az uyumlu ve çok daha değişken bir benlik arasındaki ayrımı birleştirmektedir.

Mead'in benliği, bir yapıdan ziyade, bir süreç olarak imgelenmektedir ve bu yüzden de, ne üniterdir, ne de sabittir. Bu anlamda, "süreç içindeki öznelliğe" ilişkin bazı postyapısalcı düşüncelerle (Weedon 1987) ve "durağan, sağlam, bütünleyici bir varoluş" olarak özneye ilişkin postmodern eleştirilerle (Flax 1990b: 8) bir eşleşme vardır. Bu şaşırtıcı bir durum değildir, çünkü pragmatist tasarının bir kısmı, toplumsal olanın dışında duran aşkın bir benliğe ilişkin Aydınlanma kavramından ayrılacak ve gündelik bir sosyallikle çok daha içiçe olan bir benlikle yer değiştirecektir. Buna karşılık, toplumsal açıdan yeri belirlenmiş olan benlik düşüncesi, bu geleneği daha sonradan, toplumsal olanla bağlarını koparmış, saptanan diğer hiçbir bağdaşımın yer bulamadığı, merkezsiz ve parçalı olan postmodern bir özneden ayıracak olan şeydir.

Postmodern özne, sosyal olanın *içinde* konuşlanmış olarak görülebilir, fakat sosyal olan*dan* değildir; onunla ortaklık kurar ve ona etkir. Dorothy Smith'in (1999) de belirttiği gibi, bu, ne gündelik hayatın sürdüğü toplumsal koşulları etkileyen, ne de bu koşullar tarafından etkilenen bir şeydir. Öznellik bütünüyle, anlamın ve "insanların" anlatma niyetlerinin, yerel üretimlerinden bağımsız olduğu düşünülen dilin ve söylemin etkisidir (Smith 1999: 88-99). Bununla birlikte, öznelliğe ilişkin bu bakış açısı, "bireylerin bağımsız düşünce ve eylem yeteneklerine nasıl sahip olduklarını" açıklayamamaktadır (McNay 2000: 3). Üstelik, dünyadaki herkesin, uyumlu bir benlikleri olmaksızın nasıl hareket edebildiklerini görmek oldukça zordur. Postmodernizme ve psikanalize karşı olumlu bakan bazıları bile, özneye ilişkin aşırı derecede merkezsiz bu düşünceyi eleştirmişlerdir. Örneğin Jane Flax, içimizde "temel bir uyum" olmadan psikoza kapılabileceğimizi öne sürmektedir; bu temel uyumu, "(var olmaya devam etme) durumuna ilişkin bir süreklilik algısı" sağlayan bir öz benlik içine yerleştirir (Flax 1990b: 218-219). Geçmişe, şimdiki

zamana ve olası bir geleceğe sahip olan bir kendilik algısı, dünyada var olmak için kesinlikle gerekli gibi görünse de, bu bir öz benlik olarak, ya da Flax'ın psikanalitik terimleriyle ifade etmek gerekirse, "derin öznellik" olarak kavramlaştırılmak zorunda değildir. Bizden birinin daha önce de belirttiği gibi:

> Karmaşık, düğümlenmiş, fakat onu oluşturan lifler, yıpranmış ya da pekiştirilmiş olabileceğinden ve sürekli olarak zamanla yeniden ortaya çıkan diğer liflerle birleştiğinden ya da örüldüğünden dolayı, mecburen değişmek zorunda kalan bir kordonun, yaşamlarımızın içinden geçmesi, süregiden bir benlik açısından çok daha iyi bir metafordur.
>
> (Jackson 2007: 7)

Bunu ve Mead'in perspektifini akılda tutarak, kendi "var olmaya devam etme" halimizin, psişenin derinlerinde barınmak yerine, gündelik sosyal pratikler yoluyla oluşturulan ve yeniden oluşturulan *toplumsal* tecrübemizden türediğini belirtmek isteriz. Örneğin, seksüel benliklerimiz, birbirine hiç benzemeyen bir etkiler ve deneyimler dizisinin etrafında birleşmiş olabilmektedir, fakat süregiden düşünümsel bir süreç olarak yeniden seksüel bir benlik ve seksüel bir geçmiş oluşturma yeteneğimiz sayesinde, bir uyum ortaya çıkmaktadır.

Düşünümsel benlik, uyumlu bir "benlik öyküsünü" olanaklı kılsa da, Giddens (1991) tarafından modernliğin bir ürünü olarak belirlenmiş olan benliğin, detaylandırılmış düşünümsel tasarısına ilişkin abartılmış bir öz-bilinci zorunlu kılmamaktadır. Aksine, Mead'in düşünümsellik kavramı, sosyal *olmanın*, sosyal olanın *içine* girmenin ne demek olduğunu kapsamaktadır. Buradaki düşünümsellik, kendimizle iletişime geçme, kendimizi diğerleriyle ilişki içerisine yerleştirmek adına kendimizi özne ve nesne olarak görme kapasitesidir. Bu kapasite olmadan, diğerleriyle etkileşim ya da birlik içinde olamazdık, dolayısıyla da, herhangi bir sosyal-

lik imkansız hale gelirdi. Buradan çıkarmak istediğimiz sonuç, bunun, kodlama düşüncesi açısından teorik bir temel olduğu –ve Mead'in düşüncesinin, Gagnon ve Simon'ın çalışması üzerinde kabul edilmiş bir etkisinin olduğudur (Gagnon 2004).

Düşünümsellik, psişeler-arası kodlamanın, cinsel duyguları, arzuları, güdüleri ve birbirine karışmış olan cinsel fantezileri anlamlandırmamızı sağlayan "içsel konuşmaların" merkezinde yer alır. Aynı zamanda düşünümsellik, Mead'in de imgelediği gibi, psişeler-arası ve kişiler-arası kodlamalar ile kültürel senaryolar arasında bağlantı kurar: cinsel benlik, düşünümselliğin diğerleriyle olan etkileşimlerindeki oyunundan ve kültürel senaryolara yönelik anlayışımızdan ortaya çıkmaktadır. Bu kodlama [senaryo oluşturma] düzeylerine erişmemizi sağlayan sosyo-kültürel kaynaklar olmadan, bireysel öz-yapılandırmanın hiçbir aracına sahip olamayız. Ne de herhangi bir öz-yapılandırma aracına sahip olabiliriz, çünkü benlik toplumsallığa bağlıdır: Mead'e göre benlik, bir diğeri olmadan var olamaz (Mead 1934).

Düşünümsellik ve Benlik

Düşünümsellik, ya da Mead'in adlandırdığı gibi "düşünümlülük"[2], kendini hem özne, hem de nesne olarak görmektir ve sosyal varlığımızın, sosyal hayattaki katılımımızın temelidir. Düşünümsel benliğe ilişkin bu düşünce, özellikle de Mead'in "ben" ve "kendim" arasında yaptığı ayrım, büyük ölçüde toplumsal teoriyle ilgili ders kitaplarında tekrar edilen aşırı basitleştirme yüzünden, sık sık yanlış anlaşılmıştır. Böylece "ben [I]", benliğin bireysel kısmı olarak, "kendim [me]" ise, benliğin top-

[2] Mead, "düşünümsel" ve "düşünümsellik" kelimelerini yalnızca arada bir kullanır, fakat "bireyin deneyimlerinin kendisine [erkek –*sic*] geri gönmesi" (Mead 1934: 134), benliğin hem kendisinin öznesi, hem de nesnesi olduğuna ilişkin düşünce ile birlikte, Mead'in zihin, benlik ve toplum kavramının temelini oluşturur.

lumsal kısmı olarak yanlış bir biçimde sunulmuştur. Ya da, Anthony Giddens'ın (1991) belirttiği gibi, "kendim [me]," "psikolojik gelişim esnasında 'ben'i [I] bilinçli hale getiren –toplumsal– kimliktir" ve "ben [I]" ise, "bireyin aktif, ilkel iradesidir", "bireyin toplumsallaştırılmamış parçasıdır" (Giddens 1991: 52). Her iki durumda da "ben [I]", toplumsal-öncesi olarak konumlandırılmıştır. Bu tür yanlış anlamalar, Mead'in benliğe ilişkin tezinin odak noktasını kaçırır: yani, benliğin yapı değil, süreç olduğunu (Jenks 1996; Williams 2000; Crossley 2001).

Mead'in çalışmasında, ilkel bir toplumsal-öncesi "ben" kavramına yönelik bir varsayım yoktur. Aksine, "ben" daima, yalnızca "kendim" ile süregitmekte olan karşılıklı, anlık diyalogsal etkileşim içerisinde harekete geçer. Crossley'nin de öne sürdüğü gibi, ikisi arasındaki ilişki, mekânsal bir ilişki değildir, bir bütünün iki ayrı parçasıdır, "fakat onun gölgesinin peşine düşen bir failin zamansal ve düşünümsel öz-ilişkisidir" (Crossley 2001: 147). "Ben", varoluşun ve şimdiki zamanın (ya da süregiden , birbirini izleyen şimdiki zamanların) işleyişinin içerisinde konumlanmıştır ve öz-düşünüm daima, geçmişi anımsamayı kapsamaktadır:

> Bu anın içindeki "ben", bir sonraki anın "kendim"inde mevcuttur. Ve yine, arkama asla kendimi yakalayabilecek kadar hızlı dönemem
>
> "Ben"in sürekli olarak deneyimin içinde mevcut olması, anıdadır ... anıdaki "ben", bir önceki saniyeye, dakikaya ya da güne ait benliğin [*sic*] temsilcisi olarak orada bulunmaktadır. Belirlenmiş olduğu gibi, bu bir "kendim"dir, fakat daha önceki bir zamanda "ben" olan bir "kendim"dir. O halde, kendi deneyimlerinizdeki "ben"in doğrudan bir şekilde nereden geldiğini sorarsanız, cevap, onun tarihsel bir figür olarak geldiğidir. "Kendim"in "ben"i olan şey, bir saniye önce ne olduğunuzdur. Bu rolü üstlenmesi gereken de, bir başka "kendim"dir. Süreç içindeki "ben"den, anında tepki alamazsınız. "Ben", mutlak surette kendimizi tanımladığımız anlamdadır. Onu deneyimin içine katmak, bilinç deneyimimizin çoğunun problemlerinden birini oluşturur; tecrübede doğrudan bir şekilde verilmez.
>
> (Mead 1934: 174-175)

Zamansal olan, yalnızca öz-düşünümsellik değildir, aynı zamanda benlik [sahibi] olmak da, geçmişe ait bir anı ve "var olmaya devam ettiğimiz" olası gelecekleri hayal etmeye ilişkin bir kapasite gerektiren bir benlik bilincine sahip olmak demektir. Mead'in de belirttiği gibi, "anılarımızı çoğunlukla, benlik dizgisi boyunca düzenleriz" (Mead 1934: 135) ve konumlandırılmamış anı fragmanları aklımıza gelmeye başladıkça, bir uyum yaratmak adına, bunu sonuçlandırmaya çabalarız. Benlikten ayrılmasını engellediğimiz şey, şimdiki anın sosyal içeriğinde konumlandırılmış benlik haricinde, benliğin hatırlanması yoluyladır (Mead 1934: 243-244). Mead'in başka bir yerde de belirttiği gibi, hatırlamak daima şimdiki anın perspektifinden, sosyal açıdan konumlandırılmış olan benliğin görüş açısından, şimdiki anın sosyal aktivitesiyle iştigal eden bir benlik üzerinden hayata geçirilir.

Bu, cinsel özgeçmişlerimizi ve cinsel benliğimize yönelik algımızı nasıl oluşturduğumuzu ve yeniden nasıl yapılandırdığımızı anlamamız açısından elzemdir. Çoğunuz, artık cinsel olduklarını gördüğümüz çocukluk dönemi olaylarını "hatırlarız" ve bu olayları, cinselliğimize ilişkin şimdiki algılarımıza katkıda bulunan olaylar olarak yorumlamaya eğilimliyizdir. Ancak, Gagnon ve Simon'ın (1974) da belirttiği gibi, bu yorumları yetişkin cinselliğimize ilişkin bakış açımıza göre ve çocukken erişmeye iznimizin olmadığı cinsel kodları filtreden geçirerek yaparız. Üstelik, Mead'in de öne sürdüğü gibi, tüm anılar her zaman yeniden yapılandırılmaktadır; geçmişe yalnızca şimdiki anın görüş noktasından erişebiliriz, çünkü bir zamanlar olduğunuz geçmiş benliğimizi "geri alamayız":

> Bir kişi [erkek], çocukluk çağını [*metindeki gibidir*] anımsadığında, şu an dönüştüğü haliyle ilişki kurmadan, bu anılarla uyum sağlayamaz; eğer yapabilseydi, sonradan bunun yerini alan deneyimi yeniden yapılandırarak yapabilirdi; bunu kullanamazdı,

> çünkü bu kullanımın yer alması gerektiği şimdiki zaman içinde var olmamasına yol açardı.
>
> (Mead 2002: 58)

Benliğin, anı üzerinden durmadan yeniden yapılandırılan lifleri, geçmiş ve gelecek arasında doğrusal bir çizgide dizilmezler, ancak, yenileri çağrışım yaptıkça, geçmişteki deneyimlerimizi yeniden hatırlayarak ve yeniden işleyerek, kendi etrafımızda döndüğümüz bir spiral olarak kavramlaştırılabilirler. O halde, deneyimlerimizden –muhtemelen geçmişteki romantik ilişkilere ait anıları, şimdiki ilişkilere rehberlik etmeleri için yeniden anımsayarak ya da "bunu daha önce yaşamıştım" şeklinde düşünerek– öğrenmiş olduğumuzu düşündüğümüz zaman, daha önceki bu deneyimin kendisine geri dönemeyiz, fakat bu deneyimi her zaman yeni bir bakış açısına, yeni bir şimdiki zamana göre yenileriz. Dahası, asıl olayları hatırladığımızdan asla emin olamayız; şu an nerede olduğumuzu anlamlandırmaya çalışırken, üzerinde değişiklikler yaptığımız bu anılar, aslında, anıların da anıları, zamanla birbirine eklenmiş olan yeni yapılandırmanın katmanları olabilmektedirler.

Bu, geçmişin sadece bir yeniden yapılandırma olduğu anlamına gelmemektedir; yalnızca şimdiki anın görüş noktasından kavrayabildiğimiz (ya da hiç hatırlayamadığımız) halde, gerçekten var olmuş olan maddesel bir geçmiş vardır. Mead, geçmişin *yalnızca* sembolik bir yeniden oluşum olduğunu düşünmez; geçmiş aynı zamanda, şimdiki anın var olmasına ilişkin koşulları da sunmaktadır. Bu, geçmişin, mutlaka bilinçli bir şekilde kavranmasına gerek olmayan yöntemlerle şimdiki anı etkileyebileceğini ima etmektedir. Yeni olaylar ya da durumlar, hiçbir yerden ortaya çıkmaz, fakat (bütünüyle belirlenmeseler de) daha önce olanlar tarafından şekillenirler.[8]

[8] Geçmiş, ne sembolik yeniden oluşumu açısından, ne de başka anlamlarda, Mead'in çalışmasında yer alır. David Maines (2001), Mead'in (1929) "The Nature of the Past" üzerine

Buraya kadar, düşünümselliği, öncelikli olarak benliğe ilişkin uyumlu bir algının oluşturulmasında etkili olan anı bakımından değerlendirmiş olduk. Bununla birlikte, düşünümsellik, benliğin ilk başlarda nasıl var olmaya başladığının ve gündelik etkileşimleri nasıl üstlendiğinin merkezinde yer alır. Beşinci Bölüm'de de bahsettiğimiz gibi, benliğin temelleri, diğerleriyle olan ilişkilerle atılır ve "ben" ile "kendim" arasında gerçekleşen diyalogsal etkileşim, yalnızca, dünyayı ve kendimizi diğerinin bakış açısından kavrayabildiğimiz için mümkündür. Çünkü Mead'e göre benlik, toplumsal deneyimlerden doğar ve bir diğeri olmadan var olamaz; temel olarak toplumsaldır ve toplumsallığın, kendi yerimizi çevremizde süregiden toplumsallık akıntısı içerisinde belirleyebilmemizi sağlayan müşterek yeteneğimizin *temelidir.* Etkileşimli şartlara yönelik bu duyarlılıktan dolayı benlik, sonuçta asla sabitlenmez, fakat şartlara göre sürekli olarak yeniden oluşturulabilir. Farklılık gösteren toplumsal koşulların ortaya çıkardığı çoklu benliklerle ve gelişen, sürekli olarak yeniden oluşturulan bir benlik algısıyla bir arada yaşarız. Bu nedenle, benliğin aldığı biçimler asla önceden saptanmaz, çünkü hepimizin içinde yaşadığı toplumsal koşullarla uyumludur. Benlik, bu toplumsal koşullardaki yükümlülüklerimiz tarafından sürekli olarak şekillendirildiği için, asla bütünüyle bireysel bir ürün olamaz.

Modernliğin son zamanlardaki kuramlaştırılmasında, düşünümselliği çok fazla kullanan yöntemlerde ortaya çıkan problemlerden biri, düşünümselliği bireyselleştirmeyle denk tutmasıdır ve toplumsal baskılardan kurtulması yönünden ifade etmesidir. Hiç kuşkusuz, toplumsal baskıların düşünümsel olarak yerine getirdiğimiz düzeyler ve doğrultular üzerinde somut etkileri var-

kaleme aldığı makalesiyle ilgili yorumunda, "sembolik olarak yeniden oluşturulmuş geçmiş", (şimdiki zamanın var olmasına ilişkin koşulları sağlayan) "toplumsal yapılı geçmiş" ve (ilişkilerin şimdiki durumunun var olması için olmuş olanı ima eden) "ima edilmiş nesnel geçmiş" ayrımını yapar.

dır, fakat toplumsal olan, yapısal olanla özdeşleştirilse bile, kolektif (toplumsal) ile bireysel (düşünümsel) arasında var olan yalın zıtlaşma biçimsizdir. (Ataerkil aileler ve kurumsallaştırılmış heteroseksüellik gibi) yapılar, dengesiz ve düzensiz bir biçimde olsa da, hem olanak tanırlar, hem de kısıtlarlar –diğerlerini daha az olanaklı hale getirdikleri gibi, davranmanın, düşünmenin ve var olmanın belirli yöntemlerini olanaklı kılabilirler. Buna ek olarak, kısıtlamalar (ve olanak vermeler), öylece yapılardan gelmezler, fakat diğerleriyle gündelik bir biçimde kurulan etkileşimden ve sosyal dünyamızı anlamlandırırken yararlandığımız kültürel kaynaklardan gelirler. Sosyalliği, en az toplumsal yapı kadar kapsayıcı olarak gördüğümüzde ve sosyalliğin etkileşimci ve anlamlı olan sıradan yönlerine dikkat ettiğimizde, düşünümsellik hem toplumsal olana karşı olan bireysel bir nitelik, hem de toplumsallığın temel bir parçası halini alır.

Giddens'ın (1991, 1992) ve Beck ile Beck-Gernsheim'ın (2002) yaptığı gibi, düşünümselliği kısıtlamalardan kurtulmanın belirtisi olarak görmek, problemlidir.[4] Farklı bireyselleştirme tezlerinin feminist eleştirmenleri, geç modernliğin özelliği olarak dikkate aldıkları düşünümsellik biçimlerinin değişken geçerliliklerine odaklanma eğiliminde olmuşlardır. Beverley Skeggs (2003), orta-sınıfların, benliği tasarı olarak şekillendiren çok daha fazla kaynağa sahip olduğunu öne sürerek, düşünümselliğin sınıfsal yönlerine odaklanırken, Lisa Adkins'e (2002) göre geç modernitedeki kadınlar, geleneksizleştirmenin olduğu kadar, yeniden gelenekselleştirmenin de özneleridirler ve "düşünüm-

[4] Giddens ve Beck ile Beck-Gernsheim arasında, düşünümsellik ve tercih kavramlaştırmaları kadar, özellikle de toplumsal cinsiyet ve seksüel ilişkiler bakımından farklılıklar vardır. Ancak bu farklılıkları açımlamak için, esas argümanımızdan uzaklaşmamız gerekmektedir. Burada daha önemli olan, normatif baskılardan ve zorlayıcı ailesel ve toplumsal bağlardan kurtulduğumuz yeni modern koşulların birer ürünü olarak, benliğin düşünümsel izdüşümünü (Giddens) ya da "kendi biyografini kendin yap" (Beck ve Beck-Gernsheim) kavramını nasıl gördüklerine ilişkin yöntemlerdir.

sellik zavallıları" olarak son bulurlar. Biz, bu tür eşitsizliklerin varlığını inkar etmek istemesek de, bizim bakış açımıza göre, düşünümselliğin toplumsal biçimlenmesine yönelik anlayış eksikliği ve süregiden toplumsallığın muhafaza edilmesindeki rolü, hem bu feminist eleştirileri, hem de modernlik kuramcılarını işaretlemektedir. Düşünümselliğin tercihle, ayrıcalıkla ve baskılardan kurtulmayla olan denkliği, düşünümsel benliğin temelinde yer alan toplumsallığı ve bağıntısallığı kesinlikle ıskalamaktadır.

Toplumsal bölünmelerin ve eşitsizliklerin, düşünümsel sürecimiz ve öz-oluşumumuza olanak tanıyan kaynaklar üzerinde elbette etkisi vardır; eğer benlik toplumsalsa, başka türlü olamaz. Ancak, eğer düşünümsellik, sosyal varlık olmanın temeliyse, ikincil ya da ötekileştirilmiş grupların düşünümsel kapasitelerinin olmadığını öne sürmek imkansız gibi görünmektedir. Aslına bakılırsa, Mead'in düşünümsel benlik kavramlaştırmasını, kişinin kendisini, bir diğerinin perspektifinden görme ve diğerinin, kişinin kendisine olan tepkilerini öngörme yeteneği olarak düşünürsek, o halde ikincil konumda olanların çoğunlukla, oldukça düşünümsel olmaları gerekmektedir. Konuyu paradigmatik olarak ele almak gerekirse, efendi, kölenin onun hakkında ne düşündüğüyle ve bu durumun gelecekteki eylemlerine nasıl etki edeceğiyle ilgili nadiren endişelenir; köle [kadın], hayatta kalmak adına efendisinin kendisi hakkında ne düşündüğünün ve kendisinden ne buyurduğunun farkında olmak zorundadır. Aynı durum, kadınların geleneksel, ataerkil heteroseksüel ilişkiler içerisindeki tarihsel konumları için de geçerlidir. Daha demokratik olduğu söylenen modern heteroseksüel koşullarda, göze çarpan bir eşitsizlik olmamasına rağmen, kadınların, diğerlerinin isteklerini ve ihtiyaçlarını önceden tahmin ederek, diğerlerini önemsemek adına duydukları sorumluluk, gündelik hayatın hammaddesi haline gelebilmekte, hatta aşkın bir ilişkisel düşünümselliğe katkı

yapabilmektedir. Eğer erkeklerin, kendi bedenlerini ve alanlarını korumak adına verdikleri yerleşik mücadeleye ilişkin olarak duymak zorunda oldukları endişeden kurtulmaları (D. Smith 1988), onların özdüşünümselliğin belirli biçimleriyle ilgilenebilmelerine yol açıyorsa, kadınların, diğerlerinin bedenlerini ve alanlarını korumak adına duydukları sorumluluk, onları düşünümselliğin başka biçimlerine *mecbur etmektedir*. Böylece, kadınların düşünümsel benliklerine ilişkin oldukça farklı bir tabloyla karşılaşmaktayız –bu, kadınları, hem düşünümsellikten mahrum, hem de oldukça düşünümsel sosyal aktörler haline getiren bir tablodur.

Benzer şekilde, ana akım heteroseksüellikten dışlananlar, bazı teorisyenlerin de destekleyebileceği gibi (***pace*** Butler 1993), bir benlik algısı oluşturabilecekleri bir konuma sahip olmayan "sefil" özneler değillerdir. Örneğin, geyliğin suç olmaktan çıkarıldığı dönemden önceki gey erkekler, oldukça savunmasız durumda kalmış olabilirler, ancak sefillik kavramının işaret ettiği biçimde öznellikten yoksun olmamışlardır. Aksine, kendi benlik sunumlarında ve bilgi yönetimlerinde oldukça düşünümsel olmalarını gerektirecek biçimde *utanç verici* özneler olmuşlardır (Goffman 1963a). Ya da, daha güncel bir örnek vermek gerekirse, Güney Kore'deki lezbiyenler, Goffman'ın terimleriyle, kimsenin birbirinin "gerçek" isimlerini bilmediği, "kendilerine özgü" bir yeraltı topluluğu içerisinde, kendilerine kod isimler vererek çifte bir hayat sürdürmektedirler. İkili benlikleri ve ikili yaşamları arasındaki bağlantıyı idare edebilmek adına oldukça yüksek uyuma sahip bir düşünümsellik gerektiren bu iki topluluk arasında, iki isim altında gidip gelmektedirler (örneğin bkz. Woo 2007; Jackson ve ark. 2008; ayrıca bkz. Park-Kim ve ark. 2006).

Düşünümsellik, dışarıda var olamaz, toplumsal olanın sınırlarını aşamaz ya da geçemez, fakat Mead'in kuramlaştırmasına

göre, düşünümselliğin farklı biçimlerinden ve belirli toplumsal koşulların ve farklı toplumsal konumların oluşturduğu düşünümsel benlikten ortaya çıkması mümkündür. Ancak o zaman, yeni modernliğin bize sunduğu cinsel benliğin çeşitli biçimleri hakkında düşünmeye başlayabiliriz. Dolayısıyla, Mead'in düşünümsel benlik kuramlaştırmasının, yeni modernliğin tipik özelliği olarak düşünülen benliğin biçimleriyle ne şekilde bağlantılı olduğunu dikkate almak ve doğası gereği modern olan benlik biçimlerinin kapsamı hakkında eleştirel düşünmeye başlamak oldukça değerlidir (ayrıca bkz. Jackson 2007, 2010).

Düşünümsel Benlik İçin Çeşitli Koşullar

Mead'in düşünümsel benliği, o zamanlar, tarihsel açıdan spesifik olan modernist bir benlik değildi, fakat Giddens'ın (1991) bizzat belirttiği gibi, toplumsal yeterlik açısından temel bir gereksinimdi. Ancak, gündelik hayatta sürekli olarak diğerleriyle bağlantılı olduğumuzdan dolayı bu "temel" toplumsal yeterlik, her şeye rağmen yüksek ölçüde öz-farkındalık gerektirmeyebilmektedir. Hayatın özen gösterme uğraşıyla geçtiği geleneksel heteroseksüel ilişkiler içerisinde yer alan kadınlar açısından, diğerleriyle olan ilişkilerine göre belirlenen bir benlik algısının ortaya çıkması muhtemeldir. Bununla birlikte, özen gösterme uğraşı çoğunlukla "egoları beslemeyi ve yaraları sarmayı" kapsamaktadır (Bartky 1990: 99). Anna Jónasdóttir'in (1994: 13) de belirttiği gibi, kadınlar, heteroseksüel ya da diğer ilişkiler içerisinde, "erkekler açısından –toplumsal varoluşun 'güçlendiricileri' olarak" konumlandırılmışlardır. Kadınlar, erkeklerin cinsel taleplerini yerine getirmeleriyle ilgili olarak araştırmacılara açıklamalar yaptıklarında, kendi cinsel tercihleri, orgazm taklitleri ve ilişkiyi ayakta tutmak adına verdikleri cinsel ve duygusal uğraş hakkın-

da açıklamalarda bulunurken, oldukça temkinli davranmışlardır (Duncombe ve Marsden 1993, 1996; Roberts ve ark. 1994; Langford 1999; Tolman 2002) ve düşünümsellik eksikliğine ilişkin tek bir şeyi bile ağızlarından kaçırmamışlardır, fakat diğerlerine son derece uyumlu olan düşünümsel bir tepkisellik göstermişlerdir. Kadınlar, düşünümsel yeteneklerini, diğerlerinin benliklerini desteklemeye ilişkin olarak kullanırlar: erkeklere göre ve erkekler için verdikleri duygusal ve uygulamalı uğraş, erkeklerin kendi düşünümsel öz-yapılandırmalarını eşzamanlı olarak beslemektedir. Dolayısıyla, erkeklerin cinsel yeterlilik algıları, kadınların uğraşlarına gereksinim duyabilmektedir.

Kadınlar ve erkekler olarak muhtemelen hepimiz, öz-yargı ve öz-savunma yapabilmek veya kendimizin ya da bir başkasının hareketleri hakkında iddiada bulunabilmek adına, kendimizin dışında durmamızı gerektiren bir başka düşünümsellik türünü kullanırız. Bu durum çoğunlukla, başkası beklenmedik, "yanlış" ya da normatif olmayan –etnometodolojik olarak ifade etmek gerekirse, "açıklanabilir" ya da anlaşılabilir hale getirilmek zorunda olan– bir şey yaptığında ortaya çıkar. Böylece, örneğin, bir lezbiyenden ya da gey bir erkekten bir açıklama yapması beklenebilirken ve lezbiyenler/geyler, genellikle lezbiyen/gey "olmalarına" ya da "zaten böyle olduklarını bilmelerine" ilişkin hikayeler anlatabilirlerken, heteroseksüeller kendilerine "bu yola" neden ve nasıl girdiklerini nadiren sorarlar (Whisman 1996). Benzer şekilde, heteroseksüel ve tek eşli bir çiftteki birinden, "sadakatli" biri olarak kalmasına ilişkin bir açıklama pek beklenmez, fakat "yasak aşk" yaşayıp yaşamadığına ilişkin bir açıklama yapması beklenebilir. Kendimizi açıklamamız istendiğinde, (kendimize ve başkalarına) benliğimizle ilgili daha uygun bir hikaye anlatmak amacıyla, süreç içerisindeki değişken benliği düşünümsel olarak bir düzene sokarız. Bu benlik "onarım"ı, rutin etkileşime

ihtiyaç duyulduğunda, farklı bir düşünümsellik biçimi üzerinden gerçekleşmesine rağmen, yalnızca bir anlık, rastlantısal, ya da stratejik anlık koşulların yol açtığı bir şey de olabilir. Benliğe ilişkin bu tür bir hikaye, beyan edilmiş bir kimlikle ve biyografik sürekliliğe ilişkin daha kapsamlı bir bakış açısıyla birleştirilerek, zamanla yeniden anlatıldığında, tıpkı Giddens'ın (1991) tasarı olarak benliği gibi, benliğin çok daha ayrıntılı pratikleriyle bağlantılı hale gelir –örneğin, lezbiyen ya da gey bir kimlikle bağlantılandırılan bir "açığa çıkma" hikayesi gibi.

Düşünümselliğin daha ileri bir biçimi, beklenmedik bir olayın *başımıza* gelmesiyle ortaya çıkar. Mead'in, bizim sürekli olarak ya da her zaman bilinçli bir şekilde özdüşünümsel olduğumuzu düşünmediğini belirtmek önemlidir: gündelik toplumsal hareketin ya da etkileşimin çoğu, bağıl olarak alışılagelmiş ya da rutinleşmiş hale gelir (Warde 1997). Mead'e göre, alışılmadık durumlarla karşılaştığımızda, aşkın düşünümsellik devreye girer ve böylece, acayiplikle karşılaşma olasılığı yüksek olduğunda düşünümsellik de artar. Bu durum daha çok, toplumsal ve kültürel farklılıkların olduğu ve/veya hızlı toplumsal değişimlerin yaşandığı koşullar altında gerçekleşmektedir. Mead'in çalışması burada, "sıradanlığın rutinleştirilmesi"nin, alışılmış olanı, "üzerinde düşünülmesi ve hakkında müzakere yapılması gereken bir olasılıklar bulutuna" ayırdığını öne süren yeni modernite kuramcılarının çalışmalarıyla birlikte yankı uyandırmaktadır (Beck ve Beck-Gernsheim 2002: 6)[5]. Ancak yine de, bu benlik kavramı ile Mead'inki arasında bir ayrışım vardır. Yeni modernite kuramcıları, benliği, geleneksel kültürel beklentilerden, alışılagelmiş ve kanıksanmış varoluş biçimle-

[5] Daha önceki pragmatistlerle bağları olan bazılarının, artırılmış tercihleri modernleşmenin bir etkisi olarak gördüklerini dikkate alınız. Örneğin, Cooley (1902), tercihi, tarihin içinden geçtikçe daha da genişleyen, içinde hayatta kalmak için her seferinde daha güçlü yüzmeyi gerektiren bir nehir olarak kavramlaştırmıştır.

rinden oluşan bir akıntıya kapılmış olarak imgelerken, Mead'e (1934) göre benlik ve benliği mümkün kılan düşünümsellik, toplumsallığa demir atmıştır. Bu durum, "benlik kimliği, özfarkındalık dilini sürdürmek için düşünümsel olarak kullandığımız söylemlerle, ... kültürel yerleşiklikle kuşatılmıştır" uzamını küçümseyebilmektedir (Adams 2003: 229). Giddens'ın da söylediği gibi, kendi deneyimlerimizi algılamaktan, ya da Beck'in de destekleyebileceği gibi, bir kendin-yap biyografisini monte etmekten bireysel olarak sorumlu olabiliriz, fakat bu durumda bile, "genel kültürel biçimlere bel bağlarız" (Adams 2003: 229); seksüel benlikle ilgili nasıl bir algı oluşturduğumuz, bizim açımızdan müsait olan kültürel senaryolara dayanmaktadır.

Bu açıdan, Foucaultcular, başka yerlerde de öne sürülmüş olduğu gibi (Jackson 2007), çağdaş özbiçimlenimi, bireysel tercihlerden ziyade, daha kapsamlı kültürel söylemlerden türemiş olarak görmeleri bakımından pragmatistlere, modernlik kuramcılarına göre çok daha yakındır. İtirafçı kültürün yükselmesi (Foucault [1978] 1981), "psi" mesleklerinin ortaya çıkması (N. Rose 1989) ve terapötik düşüncelerin popüler kültürdeki yaygınlığı, benlikten bahsetmeyi ve hakkında düşünmeyi mümkün kılan yöntemleri şekillendirmiştir. Bu etkiler, postyapısalcı terimlerle ifade etmek gerekirse, bizi konumlandıran söylemler yerine, pragmatist ya da etkileşimci bir perspektiften, kendimizi ve dünyayı anlamlandırırken yararlandığımız kültürel kaynaklar olarak görülebilmektedir. Yine de, her iki perspektife göre de, tasarladığımız ya da içinde olduğumuz benlikler, tarihsel ve kültürel olarak daima konumlandırılmıştır. Artık, daha büyük toplumsal koşullar tarafından neyin sunulduğunu ve sınırlandırıldığını dikkate alarak, yeni modernitede erişilebilir olan seksüel benlik biçimleri üzerinde düşünmeye başlayabiliriz.

Cinsel Benliğe Yönelik Kaynaklar

Çağdaş toplumlarda mevcut olan kültürel senaryolar, modernliğin bir sonucu olarak daha karmaşık, çeşitli ve farklı hale gelmektedirler –dolayısıyla da, seksüel benlik- oluşumuna yönelik kaynakları artırmaktadırlar. Bu, düşünümsellik için daha fazla "seçenek" ve daha fazla fırsat sunan bir durum olarak görülebilir –fakat bu seçenekler ve fırsatlar, bizim için uygun olan ve düşünülebilir ya da mümkün olanı şekillendiren kültürel senaryolarla kuşatılmıştır. Ancak, kültürel senaryolar ile bireysel yaşamlar arasındaki ilişki, kesinlikle doğrudan bir ilişki değildir: Her ikisi de, toplumsal konumumuzun ve bireysel özgeçmişimizin etkisi altında olan, kişiler-arası kodlama ve "kendi düşünümsel iletişimimizdeki" psişeler-arası kodlama aracılığıyla sağlanmaktadır. Kültürel kaynaklar herkes için eşit derecede uygun değildir. Bazıları, tartışma programları, kişisel gelişim kitapları ve kadın dergileri aracılığıyla toplumun büyük bir bölümüne kapsamlı bir biçimde ulaşabilmektedir. Bazılarıysa –psikanalitik ya da queer söylemler gibi– akademik ya da politikleştirilmiş kitlelere, ya da orta-sınıfın çeşitli alternatif terapi biçimlerinden yararlanmaları gibi, bunları da satın alabilecek güçte olanlara hitap eden ve daha sınırlı olanlardır. Yaşam şartlarındaki maddi eşitsizliklerin, kimileri için bu tür fırsatları kısıtlarken, kimilerinin de mevcut kültürel kaynaklardan detaylı biçimde yararlanmasına neden olduğu düşünülebilir. Bu durum, cinsel yaşam tarzlarının ve benliklerin korunması adına, kültürel desteklerin metalaştırılmasında daha da belirgindir. Buradan hareketle, Rosemary Hennessy (2000), varlıklı queer hayat tarzlarının, emeğiyle queer alanlara özgü ortamın bir parçası haline gelen metaları üretenler ve yine de bu tür fırsatlardan men edilenler pahasına inşa edildiklerini öne sürmektedir; örneğin, queer bir öz-sunum için gerekli olan kişisel "tarz", başka ülkelerdeki, cinsel ya da diğer yaşam tarzlarını seç-

mek adına çok az imkanı olanların, çok fazla ter dökerek ortaya koydukları emeğe bağlı olabilmektedir.

Yeni modern toplumlarda dolaşımda olan kültürel kaynaklar, feminist ya da queer söylemler gibi progresif olarak görülebilenler ile, örneğin evrimsel psikolojiden ya da köktenci Hristiyanlık'tan türeyenler gibi daha tutucu olanlar arasında çeşitlenmektedir. Cinsel konulara ilişkin yeni düşünce biçimleri, popüler kültür içinde süzülüyor olsa da, çoğunlukla diğer kültürel söylemlerle karşı karşıya kaldıklarında şekillenirler. O halde, örneğin kadınların cinsel bağımsızlığına ve ahlak kurallarına yönelik çifte standarda yönelik feminist argümanlar ve itirazlar, kadınların bir zamanlar yalnızca erkekler açısından mümkün olduğu düşünülen –rasgele seks, striptiz gösterilerini izlemek ve buna benzer– tarzlarda davrandığı, sözde "müstehcenlik kültürü" içerisinde yeniden yapılandırılmıştır. "Eşit-fırsatlar" cinselliğine ilişkin bu tür göstergeler, heteroseksüelliğin normatif pratiklerini yeniden biçimlendirmeyi amaçlayan feministlerin hayal ettiği gibi olmamıştır.

Cinsellikle ilgili daha tutucu düşünceler, özellikle de cinsel ve toplumsal cinsiyet ayrımlarının "doğallığı"nı destekleyen düşünceler, bu tür biyolojik özcülüğe yönelik itirazlara göre, popüler imgelem üzerinde çok daha güçlü bir geçerliliğe sahiptir. Bu durum, hem sosyo-biyoloji ve evrimsel psikoloji konusunda, hem de psikanalizin daha incelikli ve daha az açık olan yöntemlerinde belirgindir. Bu kültürel kaynaklar, arzuları ve uygulamaları doğallaştıran seksüel öz-anlayış biçimlerine olanak tanır ve cinsel olasılıkların daha radikal keşiflerini dizginler. Bunların öz-oluşumda kullanılması halinde, seksüel benliğin sabit olarak algılanmasını pekiştirmeye hizmet edebilirler.[6] Popüler kültürde-

[6] Düşünümsellik, özünde süregiden bir süreç olmasına rağmen, çelişkili bir biçimde, hem genel evrimsel mirasımız tarafından, hem de hepimizin bebeklik döneminde yaşadığımızı söylediğimiz travmalar tarafından sabitlenmiş olan bir benlik anlayışı üretebil-

ki biyolojik özcülüğe ilişkin yaygınlığın, bir queer'leştirme sürecine maruz kalan yeni modern yakın ilişkilere özgü aşırı iyimser bakış açılarının gidericisi olarak kabul edilmesi gerekmektedir (bkz. Roseneil 2000). Cinsel kodlarda, yaşam tarzlarında ve pratiklerde daha büyük bir değişkenliğin ve çeşitliliğin izlerine rastlansa da, gey beyinlerine, genlere ya da hominid atalarımızın davranışlarına odaklananlarınkiler gibi bazı bilimsel "keşiflerin" popülerleşmesiyle örneklenebilecek olan "doğa" inancı devam etmektedir (bkz. Fausto-Sterling 2000; Jackson ve Rees 2007). Cinselliğin "doğallığı"na ilişkin açıklamalar, sosyolojik bir perspektife göre, son derece defolu olabilir, fakat bunların, toplumun büyük çoğunluğuna ait toplumsal gerçekliğin bir parçasını oluşturduğunun, sosyologlar *gibi* farkında olmamız gerekmektedir.

İnsan cinselliğine ilişkin olarak güncel kültürde geçerli olan en ilgi çekici hikayeler arasında, evrimsel psikolojinin ve psikanalizin ortaya koyduğu hikayeler yer almaktadır. Bu hikayeler, önemli açılardan farklılık göstermektedir: açıklamalarındaki karmaşıklık, biyolojik açıklamalara dayanma dereceleri ve hitap ettikleri kitle. Ancak hepsinin ortak noktası, hepsinin, gerçeklik iddialarını önceki geçmiş bakımından türlerin evrimsel geçmişine ve modern geçmiş bakımından da bireylerin biyografik geçmişlerine yönelik, retrospektif yeniden oluşumlara dayandırmalarıdır.

Evrimsel Psikoloji

Sosyobiyoloji ve onun çok daha yeni olan cisimleşmiş hali olarak evrimsel psikoloji, özellikle de hayvanlara ve insanlara özgü cinsel yaşamlarla ilgili televizyon programları ve kişisel

---

mektedir. Ancak bu tür benlik-anlamlandırmaları, her şeye rağmen, karşılıklı etkileşim ve yeni deneyimler tarafından harekete geçirilmenin her zaman konusu olması bakımından, koşullu olarak görülmüştür.

gelişim kitapları gibi, popüler kültürün tüm yönlerine yayılmakta, böylece de, seksüel benlik oluşumuna ilişkin geniş ölçüde mevcut olan kaynakların bazılarının içine süzülmektedir (bkz. Jackson ve Rees 2007; McCaughey 2008). Evrimsel psikolojiyi, evrimsel bir açıklamanın belirli bir biçimi olarak ayıran şey, daha kapsamlı olan doğal seleksiyonun aksine, seksüel seleksiyona adeta özel bir biçimde odaklanmasıdır. Bunun etkisi, insana özgü tüm sosyal yaşamı, heteroseksüel "eş seçimi"ne ve üremeye indirgemesidir. Ardındaki düşünce, modern gen havuzunda hayatta kalan tarih-öncesi geçmişimizden gelen kişisel özelliklerimizin, döl üretebilme olanaklarını maksimize etmek bakımından uyarlanabilir olduğudur. Genlerimizi üretmeye ve genlere geçmeye ilişkin bu rekabetçi yarışta, kadınların ve erkeklerin farklı yatırımlara sahip olduğu öne sürülmüştür. Kadınlar kendilerini ve bebeklerini koruyup kollayabilecek uzun vadeli bir eş bulmayı hedeflerken, erkeklerin kendi spermlerini mümkün olduğunca geniş alana yaymakla ilgilendikleri düşünülmektedir (örneğin bkz. Diamond 1997; Dawkins [1976] 2006). Bu durumun, örneğin, erkeklerin çok fazla sayıda cinsel ilişkide bulunmalarının, çok genç kadınlara olan ilgilerini ve tecavüze eğilimlerini açıkladığı söylenmektedir. Fiziksel evrime ilişkin açıklamalar –karşı konulabilir başparmakları, büyük beyinleri ve dik yürüme yeteneğini nasıl geliştirdiğimiz gibi– fosil kalıntılarından geriye kalan belirtilerde köklenen geçmişin yeniden oluşturulmasına dayanmaktadır. Ancak, evrimsel psikoloji, davranışsal geçmişimizi, hiçbir dolaysız kanıt olmadan yeniden yapılandırmaktadır. Aksine, bugünkü varoluşlarının önemli özelliklerinden dolayı, o zamanlar uzak geçmişe uyumlu olduğu ve bu nedenle de "insan tabiatı"nda sabitleşmiş olduğu düşünülen güncel cinsel pratiklerle ve tercihlerle ilgili gözlemler üzerine yapılan "bilimsel" iddialara dayanmaktadır. Bu, açık bir şekilde totolojik olsa da,

popüler kültür içerisinde sunulma biçimi, ilkel "adama" ilişkin ortak akıl tasvirle birlikte jelleşir ve nereden geldiğimizi anlama tutkumuzu pekiştirir (Jackson ve Rees 2007; McCaughey 2008).

Savunucularının iddialarına göre, diğer tüm sosyal bilimsel açıklamalardan çok daha bilimsel ve kesin olan evrimsel psikoloji, erkeğe özgü cinsel değişkenliğe, inkontinansa **(kendini tutamama –ç.n.)** ve saldırganlığa ilişkin bir açıklama sunar. Adı kötüye çıkmış örneklerden biri, Thornhill ve Palmer'ın (2000), tecavüzün birçok tür arasında yaygın olarak görüldüğünü öne süren ve bunun, erkeklerin mümkün olduğunca fazla kadını döllemek adına giriştikleri rekabetin bir sonucu olduğunu belirten tecavüz analizidir. (Tecavüzü, kadınlar ve erkekler arasındaki toplumsal eşitsizliklerin bir sonucu olarak gören) feminist ve sosyolojik tecavüz açıklamalarını, altında yatan güçlü ve içkin cinsel güdülenimleri anlamakta başarısız olarak gözden kaçırmaktadırlar. Thornhill ve Palmer'a (2000) göre bu hem yanlış, hem de tehlikelidir. Thornhill ve Palmer'ın tecavüzü aklamadığını anlamak önemlidir; tam tersine, kendi çalışmalarını, tecavüzle mücadele etmek açısından, "yanlış yönlendirilmiş" ve politik olarak gerekçelendirilmiş feminist ve sosyolojik açıklamalara göre, çok daha iyi stratejiler sunabilen ve erkeklere özgü davranışlara çok daha objektif bir açıklama getiren bir çalışma olarak görmektedirler.

Daha genel anlamda, evrimsel psikologlar, kendilerini statükoyu aklayanlar olarak değil, statükoyu açıklayanlar olarak görmektedirler. Bize göre buradaki problem, statükoyu kanıksanmış, kaçınılmaz ve kendi teorilerinin temeli olarak görmeleridir.

Bu tür açıklamalar, popüler kültürde kabullenildiğinde, daha sonradan erkeğe özgü cinsel davranışın bazı yönlerinin rasyonalizasyonu ve gerekçesi haline gelirler. McCaughey (2008), kişisel gelişim kitaplarından, erkek dergilerine kadar, erkek kitleye hi-

tap eden basından, bu duruma ilişkin sayısız örneği ortaya koymuştur. Örneğin, *Men's Health* dergisi, okuyucularına, her yaştan erkeğin genç kızları tercih edeceğini, çünkü "onları hamile bırakmak için dizayn edildiğimizi ve bu şekilde onların verimli yıllarına hükmettiğimizi" ve "ilk eşleri, üreme kapasitelerini kaybettiklerine ilişkin belirgin işaretler verdiğinde," erkeklerin "bu kapasiteye sahip olan" daha genç birini bulabileceklerini söylemiştir (alıntıdır, McCaughey 2008: 4). Popüler kişisel-gelişim kitapları da benzer açıklamalarda bulunurken, erkekleri "içlerindeki gorille" ya da her sosyal durumun sonunda iki sorudan birine ulaşan –"Düzmeli mi?" yoksa "Öldürmeli mi?" (McCaughey 2008: 79)– "Büyük G" ile iletişime geçmelerini için teşvik eden Jeff Hood'un *The Silverback Gorilla Syndrome*'u (1999) gibi bazı yayınlar da, erkeklere ilkel güdülerini kontrol etmelerini tavsiye etmektedir. Kadınlar da bu hikayenin dışında değildir; bir başka popüler yayın türü de, kadınları, erkeklerin kaçınılmaz olan doğal eğilimlerine karşı uyarmaktadır. Bu yayınlar, kadınlara şunu söylemektedirler: "Bütün erkeklerin ilkel doğasında, onda *çok az* bir cinsel arzu uyandırsa dahi, *her kadını yatağa atma*ya ilişkin içsel bir arzu vardır" (orijinalindeki gibi vurgulanmıştır, Smith ve Doe 1998: 93; alıntıdır, McCaughey 2008: 68).

McCaughey (2008), "mağara adamı hünerlerinin" bu popüler versiyonlarının, erkek iktidarının geleneksel temelinde giderek artan bir erozyonun gerçekleşmesi ve kendilerini nasıl gördükleriyle uyum içinde olan açıklamalar sunması bakımından, özellikle erkeklere daha çekici geldiğini öne sürmüştür. Evrimsel açıklamalar, medya temsilleriyle kısıtlı kalmaz, ancak "insanların, dava konusu olabilen kodlarda ve öykülerde rastladıkları görüntüler" gibi, gündelik hayatın bir parçası haline gelirler. McCaughey, Bourdieu'nün "habitus" kavramından yararlanarak, "evrimsel öykülerin, erkeklere, erkek cinselliğini cisimleştirmenin

bir yolunu sunduğunu" öne sürmüştür (McCaughey 2008: 66). Bu, bir anlamda, kişiler-arası kodlamalara süzüldüklerinden ve kendimizi anlamamızı sağlayan psişeler-arası düşünümsel süreci ima ettiklerinden dolayı, kültürel senaryoların gündelik yaşam içerisinde önemli yere sahip olduğunu belirttiğimiz kendi teorik açıklamamızla, geriye dönük bir şekilde bağlantı kurar:

> [B]u tür açıklamalar, bilim insanları tarafından yapıldığında, toplumda mevcut olan sekse ilişkin özneler-arası kültürel senaryoların bir parçası haline gelirler, ve bu tür açıklamalar bireyler tarafından yapıldığında, "neden" psişeler-arası-olanın (kendimiz için söylediğimiz) **[ofintrapsychic]** ve kişilerarası (diğerleri için söylediğimiz) cinsel kodların bir parçası haline gelirler.
>
> (Laumann ve Gagnon 1995: 188)[7]

Dolayısıyla, evrimsel psikoloji, erkeklere özellikle cazip gelebilecek olan cinsel öz-oluşum için bir kaynak haline gelmiştir. Yine de bu, erkeklerin kendi motivasyonlarında nasıl asgari biçimde karmaşık olabildiğine ve erkeklerin kendi "ilkel biyolojik dürtülerini" kontrol edebildikleri seviye haricinde toplumsal değişime yönelik sınırlı olanaklara nasıl sahip olduklarına ilişkin, tümleyici ve evrenselleştirici bir açıklamadır. Erkek davranışını üreme güdüsüne indirgerken, seks açısından cinsel-olmayan dürtülere ilişkin olasılıklar göz ardı edilir ve cinsel arzu ile sekse duyulan arzu arasındaki önemli ayrım kaybolur. Bu durumun potansiyel olarak ironik sonuçları vardır: içindeki mağara adamına inanan bir erkek, bir erkek olduğunu kanıtlamak için kendisini seks yapmaya mecbur hissedebilir. Aslında durdurulamaz bir dürtü tarafından harekete geçirilmiş olmak yerine, bu dürtüye olan inancı tarafından harekete geçirilmiştir. Dolayısıyla, bireysel erkek öznelliği düzeyinde, iddia edildiğine göre evrim geçirmiş bir içsel güdünün

[7] Laumann ve Gagnon (1995) bunu, "dürtüler" ve "içgüdüler" kavramlarına dayanan daha değişik bir bilimsel açıklamaya ilişkin olarak yapmıştır, fakat bu aynı zamanda hem evrimsel psikoloji, hem de diğer biyolojik açıklama biçimleri açısından eşit ölçüde uygundur.

toplumsal olarak oluşturulmasına ilişkin bir potansiyele sahibiz. Erkeklerin seks için her zaman istekli olmalarına ve yaşamları boyunca "daima işlevsel" olmalarına yönelik beklentiye benzer şekilde, bunları imkanlı kılar gibi görünen farmasötik endüstri ürünlerine yönelik uçsuz bucaksız bir pazar da vardır.

Psikanaliz

Evrimsel psikoloji, büyük ölçüde Batılı popüler kültür tarafından yayılan kültürel bir senaryoyu temsil ederken, psikanalitik öykülerin daha kısıtlı bir izleyici kitlesi vardır. Güdüler, psikolojik baskılar ve Freud sürçmesi gibi bazı psikanalitik kavramlar, seyreltik biçimde genel olarak yaygın hale gelebilir, fakat benliğe ilişkin hikaye anlatımının bir kaynağı olarak pskikanalizin harekete geçmesi, genelde yalnızca yüksek eğitim almış insanların ulaşabildiği bir kültürel sermaye ve/veya psikanalistin hizmeti karşılığında ödenmesi için bir ekonomik sermaye gerektirmektedir. Akademik feministler, toplumun, kendi cinselliklerini anlamlandırırken bu belirli kaynaklardan yararlanma yetisine sahip olan sadece bir kesimini oluşturmaktadırlar. Bu durum da, kendi deneyimlerini anlatırken yararlandıkları psikanalize –ve diğerlerinin cinselliğini açıklamak adına yararlandıkları psikanalitik teoriye– erişimimizi sağlayan açıklamaların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Psikanalizin, üzerlerinde etki yarattığı bazı İngiliz feministler, 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca çoğunlukla Marksist feminizme karşı durmuşlardır ve Marksist feminizmin öznelliğe ve cinselliğe ilişkin açıklamalarının kısıtlamalarıyla boğuşmuşlardır. İkinci Bölüm'de de açıkladığımız gibi, bu feministler, Marksizm'in yetersizliklerine çare bulmak amacıyla, psikanalizi de kapsayan yapısalcı ve postyapısalcı düşünceye yönelen feministlerdir. Burada yalnızca politik ve teorik bir yörünge izlenmemiştir, aynı

zamanda kişisel deneyimlerini açıklamak adına, kendileri için oldukça önemli bir tınısı olduğunu öne sürerek psikanalizden de yararlanmışlardır. Biz, bu öykü biçiminden yararlanma eğiliminin, kişinin belirli bir kültürel, politik ve ekonomik bağlantı noktasında bulunan özgeçmişi ve konumu arasındaki kesişime bağlı olduğunu öne sürmekteyiz. Biz de bu feminist kuşağa dahil olsak da, ve aslında hepimiz Sol siyasetle iç içe olsak da, psikanalizi hiçbir zaman kendi özgeçmişlerimize ve öznelliklerimize uygun bulmadık. Psikanaliz yalnızca, bireyin cinsel benliğine ilişkin bir açıklama getirirken yararlanılabilecek, fakat evrensel bir hitaba sahip olmayan, mevcut kaynaklardan sadece biridir.

Bunu, heteroseksüel zevke ilişkin kendi anlayışımızla, öznelliğe "psikososyal" açıdan yaklaşmış olan öncü yorumculardan birinin, Wendy Hollway'in anlayışı arasındaki mesafeye istinaden tanımlayabiliriz (örneğin bkz. Hollway ve Jefferson 2000; Hollway 2006). Hollway, 1990'lı yıllarda heteroseksüellik üzerine yapılan tartışmalar bağlamında, kendi arzuları ve zevkleriyle ilgili psikanalitik bir anlayışla açık bir biçimde bilgi vererek, heterosekse ilişkin ateşli ve cesur bir savunma kaleme almıştır. Yakınlığı ifade etmesi bakımından, cinsel birleşmeyle gerçekleşen seksten bahseder, çünkü "diğerinden ayrılmayı engeller" ve "dışavurulması ve geçici bir doyuma ulaşması gereken bağlantılılığa ilişkin, eski çocuksu arzulara olanak sağlayabilir" (Hollway 1993: 414). Sevgilisinin, "ebeveynin kolları" arasındaki yarıda kalmış korunmanın acısını telafi eden "güçlü kolları" arasında sarmalanmış haldeyken, "güvende, korunmuş ve sevilmiş" hissettiğinden bahseder. Ancak, yakınlaşmanın korumacılığına geri dönmeye yönelik bu arayışın belirtileri, cinsiyetçidir –partneri için önerdiği benzetmeyi, kendisinin "beşik gibi memesi" temsil etmektedir (Hollway 1993: 414). Anneliğe özgü memeler kavramı, Hollway'in yararlandığı ve lezbiyenlerin "heteroseksüel

kadınların feda ettiği ya da yerini değiştirdiği şeyden: başkası için bir meme 'olmak' kadar, bir başkasının memesine de 'sahip olma' şansından zevk alabilecekleri" ile ilgili spekülasyon yapmasına yol açan, Kleinci çerçevenin merkezinde yer almaktadır (Hollway 1993: 415). Yakınlığa ve duygusal yakınlığa ilişkin bu hisleri, çoğu zaman cinsel ilişkilerdeki gündelik etkileşimin bir parçası ve bir haz kaynağı olarak değerlendirsek de, bu duruma açıklık getirmek adına psikanalize başvurmaya hiç gerek görmemekteyiz. Hollway'in, erotik olarak anaç memelere ve ebeveynsel korumaya ilişkin olarak yaptığı çağrışım, bizde bir yankı uyandırmamaktadır. Erotik olan, bir tanımlama meselesidir ve bu tür tanımların nasıl yapıldığı, düzenlediğimiz belirli kodlara, söylemlere ve senaryolara bağlıdır.

Psikanalizin kullanıldığı önemli yöntemlerden biri, çocukluk dönemi deneyimlerinin yeniden oluşturulmasındaki yöntemdir. Bununla ilgili bir örnek, yalnızca kendi çocukluğuna ait bir açıklamaya değil, aynı zamanda psikanaliz yoluyla elde edilen bir yeniden yapılandırmaya da erişmemize olanak tanıyan Valerie Walkerdine (1990) tarafından verilen örnektir. Psikanalitik açıklamalara kendisini bu kadar adamadan önce kaleme aldığı bir bölümde, kendi sıradan çocukluğunu kabullendiğini ve "o sıradan hayatın liflerine yakalanmak, kendi öznelliğimin neyle ilgili olduğuna ilişkin anlayışımın temelini oluşturdu" şeklindeki ifadesini yazmıştır (Walkerdine 1990: 162). Bir çançiçeği perisi gibi giyindiği zamana ait bir fotoğrafındaki narin küçük bir kız olduğu zamanla, daha sonra kilo aldığı zamanlarda çekilen fotoğrafları arasındaki değişimden bahsetmektedir. Daha sonraki bir yazısında, aynı anılara geri döner ve "şişman çocuk" yerine "çançiçeği perisi" tercihi hakkında konuşur ve bunun, artık bir önceki görüntüye dayandırma ihtiyacı duymadığı, "terapötik olarak yapılan bir dizi hareketin belirtisi" olduğundan söz eder.

Şişman görüntüyle yüzleşmeyi bir önceki reddedişini, kendisinin yüzleşmek istemediği yönlerinin psikolojik baskısına dayandırır.

> Belirtmek isterim ki, üstü örtülen, aktif bir biçimde bağıran, ağlayan ve çığlık atan sinirli çocuk imgelemiydi; tüm bunlar, büyük bir iştahı olan açgözlü kadını tüketmekteydi.
>
> (Walkerdine 1990: 153)

Walkerdine, yeni gelişmekte olan cinsellikle ilgili korkulara bağlı bilinçsiz dürtülerini, anılarındaki şişman çocuğa ve aile fotoğraflarına dayandırırken, geçmişi net bir biçimde, psikanalitik olarak ifade edilen şimdiki zamana uyması için yeniden yapılandırmaktadır. Bu açıklamada bahsedilmeyen tek şey, "aktif cinsel ve arzulu ergendir" (Walkerdine 1990: 154). Bu, William Simon'ın (1996: 59ff), psikanalizin "hatırlanmamış gençlik dönemi" olarak bahsettiği şeydir. Psikanaliz, çocukluk dönemimize dayanan öznelliğimizde cinsel açıdan belirgin olan her şeyi yansıtma, dolayısıyla da kendi cinselliklerimizi keşfetmeye başladığımız dağınık deneysel aşamadan kaçınma eğilimindedir. Bu durum, Simon'ın da öne sürdüğü gibi, asıl cinsel pratiklerin, genel olarak psikanalitik yazılarda ve özellikle de Freud'un çalışmalarında tuhaf bir biçimde yer almamasına, "somut detaylara dikkat çekmenin gergin bir biçimde engellenmesine" dayanmaktadır (Simon 1996: 63). Böylece, psikanaliz, cinsel öznellikleri anlamaya ilişkin bir kaynak sunsa da, cinsel pratik bağlamında bize aslında cinsel olarak ne olduğunu açıklamada başarısız olması bakımından, bizim için yetersizdir.

Sonuç

Geçmişe ilişkin yeniden yorumlamaların –ister evrimsel, ister biyografik bir zaman ölçütünde olsun– cinselliklerimize ilişkin "gerçeği" sunamadığını belirtmek isteriz. Bunun yerine, bu tür yeniden yapılandırmaların, seksüel benliklerimizi oluş-

turmak için kültürel senaryolardan yararlanmamızı sağlayan yöntemlerin ortaya çıkardığı, aktif ve düşünümsel anlam oluşumumuzun bir parçası olarak yorumlanması gerekir. Psikanalizin ve evrimsel psikolojinin aksine, cinselliğin etkileşimci izahı ve pragmatist benlik kavramı, kim olduğumuzla ya da şu an olduğumuz halimize nasıl geldiğimizle ilgili peşin açıklamalarda bulunmaz. Bizim burada önerdiğimiz şey, kapalı bir açıklayıcı yapı değildir, daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse, seksüel benliğimize ait algımızın, hem biyografik deneyim, hem de bu deneyim üzerinden geri yansıttıklarımız aracılığıyla nasıl oluşturulduğunu keşfetmenin bir aracıdır.

Düşünümsel benlik düşüncesi, benliği, her zaman sosyal olan ve çok daha geniş bir sosyal ve kültürel bağlam içerisinde, diğerleriyle olan etkileşimlere gömülü olmanın bir sonucu olarak, sürekli evrim geçiren olarak konumlandırır. Bu durum, bu nedenle, seksüel benliğin ve değişim olasılığının biçimlerinde, tarihsel, kültürel ve içeriksel bir çeşitliliğe neden olur. Mead'in düşünümsel, dolayısıyla da kavramsal benliğe ilişkin bakış açısının (Mead 1934: 173), cinselliğin karmaşık duygulanımlarıyla ve içsel fiziksel dürtülerle pek uyuşmadığına itiraz edilebilir. Ancak Mead, duygulanımları es geçmemektedir: tam tersine, duygulanımların, bir benliğe sahip olmayı gerektiren düşünümsel kapasiteler olmadan, başkalarının bize verdikleri tepkilere karşılık olarak kullanılamayacağını öne sürer. Bununla birlikte, *Mind, Self and Society* adlı çalışmasının başından sonuna kadar, bedene ve düşünümselliğin, cisimleştirilmiş deneyimi anlamlandırmamızı sağlayan yöntemlerine ilişkin olarak, sürekli imalar yer almaktadır. Yedinci Bölüm'de, etkileşimci bir perspektifin, cinselliğin fiziksel dürtülerini anlamlandırmaya yönelik oldukça değerli araçlar sunduğunu tartışarak, cinselliğin cisimleştirilmiş özelliklerini daha fazla keşfedeceğiz.

Yedinci Bölüm

Bedenselleşmiş Pratikler ve Cinsel Haz

Cinsellik, belirgin bir biçimde bedenselleştirilmiştir: "seks yapmak", net olarak, yerleri sosyal açıdan belirlenmiş bedenlerin karşılıklı etkileşime girmesini gerektirir. Ancak, cinselliğin bedensel yönleri üzerine yapılmış, şaşırtıcı derecede az sosyolojik çalışma vardır. Yaşanmakta olan, maddi somutlaşma deneyimine daha büyük bir dikkat için çağrılar yapılsa da, bu çağrılara yanıt vermek, çağrılar yapmak kadar kolay olmamaktadır (bkz. Morgan ve Scott 1993). Bir yandan, sosyoloji içerisinde bedene ve cinselliğin sosyal oluşumuna ilişkin, cisimleşmiş cinsel pratikler hakkında çok az bilgi veren teoriler vardır, diğer yandan ise, kimin kiminle ne yaptığını ve ne sıklıkta yaptığını belirten, fakat buna ilişkin süreçle ilgili hiçbir bilgi vermeyen istatistiksel veriler de vardır. Bazı niteliksel araştırmalar, cisimleşmiş

deneyimlere ve uygulamalara kulak verse de, başka yerde, bedene ilişkin daha soyut kuramlaştırmalar arasında cisimleşmiş sosyal aktörler ortadan tamamen kaybolmaktadır.

Feminist sosyologlar olarak bu bölümde, bedeni, ona yaşanmış deneyimlerin gerçekliğinden kurtularak süzülen soyut bir kavram olarak davranmadan, sosyal olarak oluşturulmuş olarak nasıl kavramsallaştırabileceğimizi dikkate almaktayız. Böylece, bu kitap boyunca ön planda tuttuğumuz etkileşimci yaklaşımın, bedensel feminizmden türeyen soyut, asosyal beden kavramlaştırmaları yerine, "toplumsal cinsiyeti, toplumsal cinsiyetin 'toplumsallığını' 'bedensellikle' bastırmadan cisimleştirtirmemize" olanak tanıyan bir giderici sunabileceğini öne sürmekteyiz (Witz 2000: 7). Bu aynı zamanda, psikanalitik feminist yaklaşımlardaki bilinçdışılığa dair aşırı-bağımlılığa da bir alternatif sunmaktadır. Bu bölümde daha sonra, cinsel haz üzerine yoğunlaşarak, arzuların ve zevklerin, gündelik/gecelik cinsel uygulamalar bağlamında düşünümsel olarak nasıl algılandığını değerlendireceğiz.[1] Orgazmı paradigmatik olarak ele alarak, orgazmın heteroseksüel uygulama içerisinde cinsiyetçileştirilmesinin altını çizmek koşuluyla, bu en bireysel, en "özel" ve en "fiziksel" deneyimin bile toplumsal olduğunu öne süreceğiz.

Dikkatimizi maddi, duyusal bedenlere vermek suretiyle bu konuyu ele aldığımızda, sanki gerçek ve spesifik bedenler hakkında konuşmamız gereken tek dil, anatominin diliymiş gibi, etkileşimciliğe hatta biyolojizme doğru gerileyeceğimize dair bir endişe duyduğumuzu fark ediyoruz. Ancak sosyologlar olarak bildiğimiz şey, deneyimin, başka bağlamlarda, asla basitçe verili bir şey olmadığı, fakat kültürel açıdan ulaşabildiğimiz anlamlar aracılığıyla yorumlanan, kuramlaştırılan ve yöneltilen bir şey

[1] "Gündelik/gecelik" formülasyonu, Dorothy Smith'ten (1987) gelmektedir.

olduğudur. Bununla birlikte, "deneyimler" toplumsal bağlamlarda meydana gelirler ve belirli toplumsal ortamlarda gerçekleşen sosyal etkileşimler tarafından anlamlı hale getirilirler. O halde bedene ilişkin elverişli bir kuramlaştırmanın, etkileşim içerisinde olan ve yerleri toplumsal olarak belirlenmiş bedenlere dikkat etmesi gerekmektedir.

Sosyologlar, "bedene" kulak vermeye başladıklarında, bu ilgi kısmen, toplumsal aktörlere ilişkin, cisimden tecrit edilmiş kavramsallaştırmalara olan gereksinimden dolayı ortaya çıkmıştır. Sosyal etkileşimin, diğerlerini kendi bedenleri üzerinden idrak etmemize ve onları en azından bedensel özellikleri açısından, yaşlarına, toplumsal cinsiyetlerine, etnisitelerine ve sınıflarına göre kategorize etmemize ilişkin bedensel müzakereler yoluyla kolaylaştığına ve bizzat bu tanımlamanın bile, görünüşün, kıyafetin, davranışın ve tavrın anlamlarını yorumlamamızı sağlayan bir dizi kültürel yeterlilik gerektirdiğine dair bir kavrayış vardır. Tüm bu temel içgüdülere, feministlerin bedeni kuramlaştırılabilir hale getirmelerine ve cisimleşmiş toplumsal karşılaşmaları siyasallaştırmalarına yönelik çok büyük katkılarıyla birlikte sıkıca tutunma zahmetine değerdir.

Beden, en azından üstü kapalı olarak, ikinci dalganın başlangıcından beri, feminist çalışmalarda yer almıştır. Feministler, kadınları bedenle ve erkekleri de zihinle bir tutan tarihsel dengelere bağlı olarak, kadınların kendi bedenlerine indirgenmesini sorgulamışlardır. Biz de, cinsel ve tıbbi nesnelleştirmelere ve kadınların ikincil konuma itilmesini normalleştiren tüm düşünce tarzlarına karşı direndik ve bunları eleştirdik. Tüm bunların merkezinde, kadınların bedenselleşmiş özelliklerini keşfetmenin yeni yollarını bulmayı amaçlayanlar ile kadınların toplumsal varoluşlarını, önceden belirlenmiş bedensel özniteliklere ve de-

neyimlere indirgeme riski taşıyan her açıklamaya kafa yormayı reddedenler arasında, son zamanlarda yaşanan tartışmaları alevlendiren, toplumsal cinsiyet ve cinsel farklılıkların kuramlaştırılması yer almaktadır. Bu teorik endişelerin yanı sıra, kadınların bedensel hür iradelerine dikkat çeken, üreme haklarını yücelten ve erkek şiddetine karşı koyan aktivist kampanyalar da gerçekleşmiştir. Kuramcılar çoğunlukla bedenleri, aslında bedenler onlara ait oldukları halde, kadınlara hiçbir surette atıfta bulunmadan tartışırlarken, aktivistler daima gerçekten cisimleştirilmiş olan kadınları göz önünde bulundurmuşlardır.

Bedenin, sosyolojik ve feminist teori içerisinde inişli çıkışlı bir geçmişi vardır. Daha eskiye ait bir toplumsal eylem ve toplumsal aktör söylemi, bize zamanda ve mekanda ilerleyerek, cisimleşmiş bireyler hakkında düşünmemiz için fırsat vermiştir. Daha sonraları, Foucault'nun beden çalışmaları üzerinde oldukça mühim bir etkisi olmuştur, fakat denetime ve gözetime odaklanması, bireysel eylemliliğin –direnişe bağlı olması haricinde– önemini oldukça azaltmıştır. Postyapısalcılık, postmodernizm ve daha yeni tarihli feminist ve kültürel teori, dikkatleri eylem ve pratikle ilgilenmek üzerinden, daha doğrusu çok daha geniş anlamda sosyolojik temeli olan teoriden, bedene ilişkin daha felsefi kavramlaştırmalara doğru yönlendirmiştir. İçerik, cinselliğe ilişkin daha eski sosyolojik kuramlaştırmaların merkezinde yer alsa da, artık boşta salınan arzuların ve cinsel davranışların yararına olacak şekilde gözlerden kaybolmuştur. Öyle görünüyor ki, bedenin üzerine ne kadar yoğunlaşılırsa, içerikten o kadar uzaklaşılmaktadır ve içerik görüş açısına girdiğinde ise, beden gözden kaybolmaktadır.

Sosyolojik Başlangıçlar ve Feminist İtirazlar

Sosyolojide, özellikle de etkileşimcilikte ve fenomenolojide, en azından üstü kapalı bir biçimde de olsa, cisimleşmiş toplumsal aktörlere değinen gelenekler vardır ve uzun zamandır da var olmuştur. Bu durum, örneğin Gagnon ve Simon'ın (1974) cinsel davranışa yaptığı vurguda (bkz. Birinci Bölüm) ve Garfinkel'in (1967), transseksüel Agnes'in, kadın olarak yaşamak adına kullandığı cisimleşmiş stratejilere ilişkin analizinde belirgindir. Bedenin sosyolojisine ilişkin en iyi bilinen etkileşimci katkı, gündelik sosyal pratiklere yönelik zeka dolu gözlemleri ile bedensel etkileşime, zaman zaman da cinsiyetçileştirilmiş cisimleştirmelere yakından ilgi gösteren Goffman'ın katkısıdır (Goffman 1979). Goffman'ın çalışmasının büyük çoğunluğu, cisimleşmiş aktörlerin, asansörlerde ve otobüslerde nerelerde yer aldığına, halkın aymazlığının yol açtığı bedensel işaretlere, benliğe ilişkin daha uygun bir sunuma muhtaç olan bedenlerin davranış biçimlerine, konuşlanmasına ve buna benzer birçok şeye odaklanmıştır (örneğin bkz. Goffman 1963b, 1969, 1971). Ancak, cisimleşmiş aktörler, Goffman'ın toplumsal ortamında bile olsa, Goffman her zaman, duyumsal ve içgüdüsel beden yerine, bedensel eylemle ve performansla (tıpkı özdüşünümselliğin edimsel dışavurumlarıyla, düşünümsel öz-yapılandırmanın süre giden içsel sürecine kıyasla çok daha fazla ilgilenmesi gibi) çok daha fazla ilgilenmiştir.

Giddens (1991), bu durumun büyük bir kısmını değerlendirir ve geliştirir, ve düşünümselliğe ve zaman ve mekanda var olan bedenlere yaptığı vurgular, ilk bakışta, cisimleşmiş toplumsallığa ilişkin çok daha derin bir kavrayış sunuyor gibi görünmektedir. Ancak beden hâlâ, kendinden bir şekilde ayrılabilir gibi görünse de, düşünümsel öz-yapılandırmaya doğ-

ru yönlendirilmiştir, fakat bütünüyle düşünümsel benliğin bir parçası değildir.[2]

> Benliğin düşünümselliği psişik süreçleri etkilediği kadar, bedeni de istilacı bir biçimde etkiler. Beden, modernliğin dahili göndergesel sistemlerinin dışında işlev görerek, gittikçe daha az dışsal bir "bilinendir", fakat bizzat kendisi, düşünümsel olarak harekete geçirilmiş hale gelir. Bedensel görünüşün narsistik gelişimine yönelik büyük çapta bir hareket olarak görülebilen şey, aslında bedeni aktif bir biçimde "inşa etmek" ve kontrol altına almak adına çok daha derinlerde yatan bir endişenin dışavurumudur.
>
> (Giddens 1991: 7)

Burada beden, o tasarının bir nesnesi ve üzerinde çalışılması gereken bir şey olarak benliğin, düşünümsel tasarısının bir parçası değildir. Cisimleşmeye yönelik bu kavramsallaştırma, zihnin ya da düşünümsel benliğin, "bedeni 'inşa etmeyi ve kontrol altında tutmayı amaçladığı" bir zihin-beden ikiliğini sürekli kılar. Bedeni sosyal açıdan betimlemek anlamlı olsa da, Giddens'ın perspektifi, cinselliğin harici sosyal faktörler tarafından sınırlandırılan ve değiştirilen itki giderme modelinin aksine, dolaylı olarak toplumsal-öncesi bir beden önermektedir. Ancak buna karşılık, Giddens, daha kavramsal ve düşünümsel açıdan idare edilmiş bir bedenin lehine, bedenin maddi ve duygusal yönlerini yok saymaktadır. Öne sürüldüğü gibi, bu, bütünüyle cisimleştirilmiş bir sosyolojinin gelişimine engel olmuştur. Shilling ve Mellor'a (1996: 7) göre, Giddens "aslında, insanları, bedenleri işgal etmiş zihinler olarak görmektedir". Ancak biz, probleme ilişkin bu teşhise katılmıyoruz: Giddens'ın "düşüncenin ve düşünümsel kontrolün uzantısı altında yatan cisimleşmiş yaradılışı" göz ardı ettiğine ilişkin teşhislerini ve duygusal olanın bir şekilde toplumsal olandan kaçacağına ya da insanların onu reddetme-

[2] Bundan dolayı, hem Goffman, hem de Giddens, benliğin her zaman, hem cisimleşmiş, hem de düşünümsel olduğunu düşünen Mead'den ayrılırlar.

lerine yol açacağına ilişkin görüşlerini paylaşmıyoruz. Yalnızca mevcut toplumsal teori içerisinde kavramlaştırılması zor olan bir şeyle her karşılaştığımızda, bilinçsizliğe de bakmaya dikkat etmiyoruz, aynı zamanda feministler olarak, insanların toplumsal uzlaşımı altüst etmelerine yol açan duygusal dürtüleri varsaymanın tehlikelerinin de farkındayız: kontrol edilemez arzularla ilgili erkeklere özgü mitoloji ve bu mitolojinin tecavüzü aklamada nasıl kullanıldığı düşüncesi gibi.

Feministler daima, kadınların kendi bedenlerine indirgenmesine ve erkeklerin sürekli bakışlarına ilişkin olarak yapılandırılmalarına karşı çıkmakla ilgilenmişlerdir. Teorik düzeyde gerçekleşen en temel itirazlardan biri, kadınlar ile erkekler arasındaki fiziksel beden farklılıklarının, belirlenmiş olan biçimiyle kabul edilebileceğine ilişkin varsayıma karşı yapılmıştır. Çok daha büyük bir tartışma, toplumsal cinsiyet, seks ve cinsellik terimlerini biyoloji alanından çekip alma çabaları etrafında temellenmiştir. Kadınların cisimleşmiş spesifikliğini değerlendirmeye yönelik bir gelenek var olsa da (Gatens 1982; Irigaray 1985; Braidotti 1994), bizim bakış açımıza göre çok daha önemli olan şey, bedensel farklılıkların kendi içlerinde anlamlı olduğu fikrine yapılan, çok daha radikal itirazlardır. Bu duruma yapılmış en eski katkılardan biri, Kessler ve McKena'nınkidir (1978). Bu katkılarını Garfinkel'in (1967) Agnes'e ilişkin etnometodolojik çalışmasına dayandırarak, genital organların kendi içlerinde anlamlı olmadıklarını, ancak kültürel bir yeterlilik ve karmaşık bir yorumlayıcı süreç gerektiren toplumsal cinsiyet niteliğinin gündelik işleyişinde, kültürel açıdan üretildiklerini öne sürmek kaydıyla, erkeklerin ve kadınların biyolojik kategoriler olduklarını belirten kanıksanmış varsayımı parçalamışlardır (ayrıca bkz. West ve Zimmerman 1987; Fenstermaker ve West 2002). Başka bir deyişle, kadınlar ile erkekler arasında ele aldığımız tartışma-

sız, bariz farklılık, genital organların toplumsal bir farklılığını ifade ettiğini düşünmemizi sağlayan, toplumsal açıdan anlamı olan toplumsal cinsiyet kategorilerine dayanmaktadır. Christine Delphy (1984), çok daha farklı, materyalist feminist bir perspektiften yaklaşarak, seksin "toplumsal cinsiyetin mevcudiyetinden ötürü, uygun bir gerçek, dolayısıyla da, idrak edilen bir kategori haline geldiğini" öne sürmüştür. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet" (kendisi de toplumsal çıkarımlardan mahrum olan) anatomik bir farklılığı, sosyal pratik açısından uygun bir ayrıma dönüştürmesi" yönünden, anatomik seksi yaratmaktadır (Delphy 1984: 144).

Daha sonra, bir şekilde, Judith Butler (1990a: 7) şunları kaleme alacaktı: "'Seks' adı verilen bu oluşum, toplumsal cinsiyet kadar kültürel bir oluşumdur; belki de zaten, her zaman toplumsal cinsiyet olmuştur." Butler, daha eski etnometodolojik anlayışları yansıtarak, fakat bu anlayışların doğruluğunu kabul etmeyerek, Garfinkel'in (1967) yalnızca ve yalnızca iki cinsin olduğuna dair varsayımını ve erkek ile kadın arasındaki ayrımı sorgular. Tıpkı etnometodologlar gibi, Butler da, bedeni, toplumsal cinsiyetin kültürel oluşumunun dışındayken anlaşılabilir olarak görmemektedir: "Bedenlerin, kendi toplumsal cinsiyetlerini işaretlemeden önce önemli bir varoluşa sahip oldukları söylenemez" (Butler 1990a: 8). *Gender Trouble*'da (1990a), toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyetin aralıksız performansı aracılığıyla cinsiyetçi hale gelen bedenler açısından edimsel olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle toplumsal cinsiyet, içsel tözümüzün bir parçası olmaktan ziyade, edimseldir; yine Goffman'la (1969, 1979) ve Garfinkel'le (1967) uyumlu olacak şekilde, dişi olmak, dişiliği uygulamaktır. Butler'ın yaklaşımı, *Bodies that Matter*'da (1993), dilsel edimciliğe, söylenişleri bakımından isimleri vücuda getiren konuşma biçimlerine doğru yön değiştirir. Edimcilik etkilidir, çünkü "alıntısaldır": geçmişteki uygulamaları

alıntılamayı, mevcut düzene atıfta bulunmayı, bilinen normları yinelemeyi gerektirir. Bu açıdan, bir bebeğin doğumundan sonraki "Bu bir kız!" beyanı, Butler'ın da belirttiği gibi "kızı kızlamak"sürecini başlatır ve "bu kurucu açıklama" tekrar tekrar yinelenir (Butler 1993: 7-8). Butler'a göre seks, hem normatif, hem de düzenleyici olan –dolayısıyla da zorlayıcı ve (asla etkili olmasa da) sınırlayıcı olan– bu tür alıntısal uygulamalar kompeksi aracılığıyla maddileştirilmiştir. Butler'ın tanımladığı durum, birçok yönden, Kessler ve McKenna'nın (1978) toplumsal cinsiyet niteliği olarak adlandırdığı şeydir.

Butler, zaman zaman, aşırı derecede soyut, cisimden ayrılmış bir kuramlaştırma ortaya koyuyor gibi görünmektedir, fakat bu açıdan diğerlerine göre çok daha suçsuzdur, çünkü bedenleri cinsiyetçi hale getiren uygulamaları tartışmaktadır. Aynı zamanda, kendisini, sanki toplumsal cinsiyetten yüzeysel ve kolayca değişen bir şey olarak bahsediyormuş gibi yorumlayanlara da karşı gelmektedir. Butler, toplumsal cinsiyetin sabah uyanınca üzerinize "geçirdiğiniz" ve canınız istediği zaman bir köşeye attığınız bir şey olduğunu söylememektedir (bkz. Butler 1993: x), bahsettiği şey, bedenlerin maddileştirilmesinden vazgeçilmemiş olmasıdır. Butler'a göre maddilik, bir güç etkisi değildir: cinsiyeti olan bedenler, zaman içinde zorla maddileştirilirler. Butler'ın, önceden belirlenmiş bedensel her maddiliğe ilişkin kuşkuculuğunu paylaşıyoruz ve bedensel maddiliğin, bir anlamda toplumsal ve kültürel süreçler üzerinden üretildiğine katılıyoruz. Ancak Butler'ın, cinsiyetçi bedenleri maddileştiren sürece ilişkin kavramlaştırması, sosyolojik endişelerden ziyade, felsefi endişeler içerisinde çerçevelenmiştir. Bunun bir sonucu olarak Butler, cinsiyetçi bedenlerin toplumsal inşasına ilişkin elzem unsurlar olarak gördüğümüz şeyleri gözden kaçırmaktadır. Daha yeni olan çalışmalarında çok daha belirgin olan normatif düşün-

cesini konuşlandırması bakımından, toplumsal olarak düzenlenmiş bir dünyaya ilişkin bazı normlara ulaşmaktadır (bkz. Birinci Bölüm); burada "norm", sosyal oluşumun sosyolojilerindeki halinden ziyade, harici ve kısıtlayıcı olarak (bkz. Dawe 1970), "norm tarafından idare edilen eylemlerden bağımsız olan bir statü ve etki"ye sahip olarak görülmektedir (Butler 2004: 42). Butler aynı zamanda, bir normun, "anlaşılabilir toplumsal alanı betimlediğini" belirtir (Butler 2004: 42). Butler'ın bahsetmediği şey, eğer anlaşılabilirlik, cinsiyetçi bedenleri anlamlandırmamızı sağlayan gündelik etkileşimler ve sosyal pratikler yoluyla üretiliyorsa, bu tür normların nereden ya da nasıl geldiğidir (bkz. Dördüncü Bölüm).

Cinsellik, Butler'ın çalışmasının merkezinde yer alıyor gibi görünse de, Butler öncelikli olarak heteroseksüelliğin normatifliğine odaklanarak, cinselliğe şaşırtıcı bir biçimde az yer vermiştir. Toplumsal cinsiyeti potansiyel olarak altüst eden bedensel uygulamalar hakkında çok fazla şeyden bahsetmiş olsa da, cinsel uygulamalara pek değinmemiştir: cinsel ve erotik bedene, Butler'ın çalışmasında şaşırtıcı derecede az rastlanmaktadır; yalnızca "arzuya" ilişkin soyut, psikanalitik temeli olan, gündelik/gecelik dünyada cinsel eylemlerde bulunan, yerleri toplumsal olarak belirlenmiş, cisimleştirilmiş gerçek bireylerle çok az ilişki kuran kuramlamalarda ele alınmıştır. Ancak Butler, en azından, cinsiyetçi ve cinsel bedenlerin oluşturulmasına ilişkin toplumsal sürece –psikanalitik ve Foucaultcu geleneklerden yararlanan diğer kuramlaştırmalara göre, çok daha fazla olduğu söylenebilecek bir– yer ayırmıştır. Toplumsal olanın bu yokluğu, toplumsal cinsiyet kavramından ziyade, Foucault'nun cinsiyet/cinsellik formülasyonunu sahiplenen feminist kuramlaştırmalarda özellikle belirgindir (bkz. Birinci Bölüm).

Örneğin, Elizabeth Grosz (1995a), "cinsiyet"i, "cinsel farklılığın hakimiyetini, cinsellikten farklı olarak *bedenlerin morfolojisine* (orijinalindeki gibi vurgulanmıştır) –erotik arzulara, zevklere ve uygulamalara– yönelik soruları " ele alması bakımından tanımlamaktadır. Grozs, "toplumsal cinsiyet" teriminin lüzumsuz olduğunu, çünkü bu terimin belirlediği her şeyin, "cinsellik ve cinsiyet arasındaki birleşmeyle ve zaman zaman da uyuşmazlıkla kaplandığını" iddia eder (Grosz 1995a: 213). Grosz'un argümanının doğrultusu, kadınlar ve erkekler arasındaki toplumsal farklılıkları, bedensel farklılıklarla birleştirmesi açısından risk oluşturur. Bu bizlere, Anne Witz'in de (2000: 8) belirttiği gibi, toplumsalı ortadan kaldıran toplumsal cinsiyetin, fakirleştirilmiş bir kavramını miras bırakır.[3]

Witz'in detaylandırdığı gibi, sosyolojik olarak çok daha fazla aydınlatan bir analiz, toplumsal cinsiyeti "'cinsiyet' temasına yönelik varyasyonlar" olarak değil, ister natüralist terimlerle, ister sosyal oluşturmacı terimlerle tanımlanmış olsun, cinsiyete indirgemeye *karşı koyan* karmaşık bir toplumsal ilişki dizisi olarak algılamamıza imkan verir (Witz 2000: 9, orijinalindeki gibi vurgulanmıştır).[4] Bize göre, bedensel cinsiyet farklılıklarından çok daha fazlasını belirlemeye yetecek kapasitesi olan ve emeğe ilişkin olan cinsiyetçi ayrımlar gibi, kadın-erkek ilişkilerinin daha genel anlamda toplumsal olarak düzenlenmiş karakterini kapsayabilen bir terimi korumak, oldukça önemlidir. Toplumsal cinsiyetin bu gibi yönleri, Grosz gibi teorisyenlerin entelektüel tasarılarıyla bilhassa ilgili değildir ve aslına

[3] Toplumsal olanın bu şekilde ortadan kalkması, kültürel olanın, gündelik pratikleri ve kendilerini ortaya çıkaran maddi koşulları dışta bırakarak toplumsal olana vekalet ettiği daha genel bir teorik eğilimdir.

[4] Witz'in (2000) argümanını aktarırken, sosyolojik emperyalizmle ilgilenmiyoruz, yalnızca belirli sosyolojik anlayış biçimlerinin, beden analizlerinin, cisimleşmiş etkileşime yönelik toplumsal ilişkiler içerisine yerleştirilmesinde yardımcı olduğunu öne sürüyoruz.

bakılırsa, bedenlerden ve cinsellikten de uzak olarak görülmektedir. Ancak biz, tüm etkileşimlerin cisimleştirildiğini *ve* cinsiyetçileştirildiğini ve cinsel ilişkilerin daima daha kapsamlı toplumsal ilişkilerin bağlanma noktasında gerçekleştiğini belirtmek isteriz. Bu, özellikle heteroseksüel ilişkilerin yol açtığı asimetrilerin ve eşitsizliklerin anlaşılması açısından önemlidir (Jackson ve Scott 2004; Jackson 2006).

Toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki, Foucault'nun ayrımından ve aynı zamanda da psikanalitik düşünceden doğan birleşme ve kayma, bedene ilişkin feminist kavramlaştırmalar açısından bir başka olası problemi de doğurmaktadır. Kadınlarla alakalı olduğunda, cinsiyetçi beden, bazı feministler tarafından bile, çoğu zaman seksüel bir beden olarak algılanır (örneğin bkz. Coward 1984; McRobbie 1996). Ancak yine de, kadın bedeninin cinselleştirilmesi ile kadının kendi arzuları, hisleri ve uygulamaları arasındaki ayrımı yapmamız gerekmektedir. Cinselleştirilmiş feminist bir beden, cinsel olarak "çekici" bir görünüme ve tutuma sahip bir bedendir; bu cinsel çekicilik performansı, zaman zaman, "görünüş"e indirgenmesine sebep olacak biçimde, "dişiye özgü cinsellik"le bir tutulmaktadır (Coward 1984). Ancak, cinselleştirilmiş dişiliğin, bağımsız arzularla ya da haz uygulamalarıyla bazen çok az ilgisi vardır ya da hiç yoktur. Kadınların cinselliğini, onların nasıl göründüğüne bakarak yorumlayamayız; cinselliğimizi bir elbise gibi üzerimize ya da başka bir yerimize basitçe geçiremeyiz. Coward (1984) ve McRobbie (1996) gibi feministler, çekicilik ve performansı ile ulaşılabilirliği (giysiler, makyaj malzemeleri, dans stilleri, vb.), "dişiye özgü cinsellikle" bir tutabilmeleri ve McRobbin konusunda olduğu gibi, bunu cinsel bağımsızlığın bir ifadesi olarak görebilmeleri, bu durumun dişiliğe yönelik fazla basmakalıp ve nesnelleştirici

olduğu ortada olduğu halde, oldukça şaşırtıcıdır.[5] "Seksi" olarak yorumlanabilen bedensel bir performans, öznel olarak mutlaka cinsel olarak deneyimlenmemektedir.

Bedenler kendi içlerinde anlamlı değildir: hepimiz, kendi bedenlerimizi ve diğerlerinin bedenlerini nasıl gördüğümüzü derinden etkileyen toplumsal şartlar içerisinde cisimleşmiş haldeyiz. Cinsellik ve cinsel aktivite, bedenleri yaşamakla, onlarla ne yaptığımızla, onlar hakkında ne hissettiğimizle oldukça ilgilidir, fakat bu yalnızca bedenler hakkında da değildir. Bedeni, özellikle de cinsellikle olan ilişkisini tartışırken, yalnızca bedenlerden ibaret olmadığımızı, bu bedenlerin içerisinde yaşayan "biz"lerin, yalnızca bedene indirgenemeyeceğini unutmak çok kolaydır. Bedenleri boş olarak [salt beden olarak] temsil etmeye, cisimleştirilmiş uygulamaları tartışırken, bedenlerin insansız olarak var olduğunu düşünmeye dikkat etmeliyiz. Bryan Turner'dan[6] alıntı yapmak gerekirse, "dün gece bedenim yatakta sevgilimin bedeninin yanındaydı" demek saçma olacaktır; seksi, yalnızca bedenlerimizi kapsayan bir şey olarak deneyimlemek, aktiviteye yönelik olarak, en iyi ihtimalle kayıtsızlığın, en kötü ihtimalle de travmanın belirtisi olan bir uzaklaşma derecesini ortaya koyar. Seks, cisimleştirilmiş sosyal aktiviteyle ve cisimleştirilmiş etkileşimle bir arada olan, cisimleştirilmiş benlikler gerektirir. Beden, başka yerde olduğu gibi, burada da benliğin bütünlüğünden ayrılamaz. Eğer bunu unutursak, bedeni ön plana çıkarmak, beden-zihin ikiliğini sorgulamaz, fakat bu ikiliği yeniden oluşturur. Üstelik, bu durum, politik anlamda da tehlikelidir. Örneğin, cinsel şiddeti yalnızca

[5] McRobbie'nin, yeni tarihli çalışmalarının çoğunda, kadına özgü bağımsızlığı ve "yetkilendirmesi" hakkında çok daha az iyimser olduğunun belirtilmesi gerekmektedir, McRobbie (2009).

[6] Bu, Bryan Turner'ın 1980'li yılların sonlarında British Sociological Association's Medical Sociology Konferansı'nda Plenary Address'inde yaptığı bir yorumdan ileri gelmektedir. Bunun yayımlanmış bir versiyonunun olup olmadığını bilmiyoruz.

"kadınların bedenlerine" yönelik bir şiddet olarak ele almak, kadınların sonuçlardan bizzat kaçmalarına, dolayısıyla da şahıslarına yapılmış bir saldırıya ilişkin deneyimlerini yadsımaya ve kadınlara karşı (kadın sıfatından dolayı) uygulanan şiddetin politik niteliğini yok etmeye benzemektedir (bkz. Kappeler 1995).

Bedeni toplumsaldan soyutlamak, kendi başına yaşam süren bir beden izlenimi verebilir ve cisimleşmiş bireylerin katıldığı gündelik ilişkilerin ihmal edilmesine yol açabilir. Foucault'nun sayısız eleştirisi, çalışmalarında, özellikle de *Cinselliğin Tarihi*'nde (1978) bedene ilişkin kalıntı niteliğinde bir etkileşimciliği belirtir. Foucault, bedenin doğa tarafından belirlenmiş pratiklerden ziyade, düzensiz pratikler üzerinden oluşturulduğu düşüncesini işlese de, "bedenler ve zevkleri" iktidara karşı direnişin bir konumu olarak görmemektedir. Cinsellik, iktidar aracılığıyla oluşturulduğundan dolayı, cinsel arzu ve eylemlilik güçten kaçamaz, ancak bedenler ve zevkler, sanki toplumsalın dışında kalıyorlarmış gibi, direnişin mihenk taşı haline gelirler (Fraser 1989). Bu durum, mübalağalı özgürlükçü savlara, özellikle de suç teşkil eden bedensel eylemlerin kendi içlerinde sarsıcı ve ilerleyici olduğu düşüncesine sebebiyet vermektedir (örneğin bkz. Halperin 1995: 88ff). Bedenler ve zevkler üzerine yapılan vurgu, güç biçimlerini, cinselliğin düzensiz oluşumu üzerinden spekülasyon yapanlara göre daha fazla belirsizleştirebilmektedir. Bunun, Foucault'nun kendi çalışmasında yer alan klasik bir örneği, çocuk istismarı olarak gördüğümüz şeyi artık, "yersiz pastoral zevkler" olarak gördüğümüzle ilgili betimlediği hadisedir (Foucault 1981: 31; eleştiri için bkz. Plaza 1996). Günümüz dünyasında problem, bazı çevrelerde, ortaklıkçı heteroseksüel ilişkiler içerisindeki gücün her yerde mevcut olduğunun ve her zaman hissedildiğinin kabul edilmesine yönelik bir gönülsüzlüğü dışavurmaktadır.

Lynn Segal'in (1994), Dördüncü Bölüm'de de tartıştığımız gibi, heteroseksüel zevki ele alış biçimi, heteroseksin toplumsal cinsiyet kutuplaşmasına ilişkin tehlikenin işareti olabileceğini iddia etmesi bakımından, bu problemi örneklendirerek açıklamaktadır. Segal, şu sözlerle devam eder: "Ortaklıkçı sekste, bedenler karşılaşınca bu karşılaşmanın tezahürü –tehlikesi ve heyecanı– kesinlikle tüm büyük ikiliklerin (aktiflik/pasiflik, özne/nesne, heteroseksüel/homoseksüel) ortadan kalkmasıdır (Segal 1997: 86). Sanki bu bedenler, sosyal konumlarıyla ve içlerinde yaşayanların geçmiş biyografileriyle olan tüm bağlarını koparıyor gibidir. Cinsel tutkunun sancıları içindeyken, hem erkeklerin, hem de kadınların deneyimleyebileceği hassasiyetin ve kontrol kaybının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin biçimini değiştirebileceğinden Segal kadar emin değiliz. Bizim bakış açımıza göre, cisimleştirilmiş cinsel duygulanımlar ve uygulamalar, yer aldıkları toplumsalın ve etkileşimli şartların dışında algılanamaz.

Toplumsal Cisimleşme Olarak Cinsel Cisimleşme

Cinsel ilişkileri toplumsal ilişkiler olarak anlamak, bedenlerin ve cisimleştirmenin cinsel karşılaşmalarda yer almasına ilişkin çeşitli yöntemler hakkında da düşünmeyi gerektirir. Öncelikle, beden arzunun ya da bir başkasının cinsel davranışlarının bir nesnesi olabilir; ikincisi, cisimleştirilmiş benlik, diğerinin duygusal anlamda farkında olma yeteneğine sahiptir –bu, gören, koklayan, dokunan bir benliktir; üçüncüsü, cisimleştirilmiş benlik aynı zamanda, erotik arzuya ve duygusal zevke ilişkin duygulanımları ve hisleri algılayabilmektedir. Beden, ilk anlamda cinselleştirilmiş beden, çoğunlukla seyredilen ya da üzerinde hareket edilen pasif bir bedendir. Cinsel bir beden, çok daha fazlasını kapsar: ikinci ve üçüncü anlamlardaki beden, hem ak-

tif, hem de hisseden bir bedendir. Her üç anlamda da, beden, zihinden, benlikten ve toplumsal şartlardan soyutlanarak asla *yalnızca* beden olamaz.

Bu ayrımları yaparken, Gesa Lindemann'ın (1997) kategorilerinden yararlanmaktayız: nesnelleştirilmiş, deneyimleyen ve deneyimlenmiş beden. Toplumsal cisimleştirmeyi, benliğin düşünümsel kapasitelerini kapsayan yapıdan ziyade, bir süreç olarak ele almak adına, nesnelleştirilmiş, duyumsal ve duyusal cisimleştirme olarak bu kategorilerin üzerinde yeniden çalışmaktayız (Mead 1934). Bu, bedenin toplumsallığına ilişkin daha incelikli bir anlayışa olanak sağlamaktadır. Nesnelleştirilmiş cisimleşme, bedenlerden fiziksel ve toplumsal alandaki algılanabilir varlıklar olarak bahseder. Bu, cinsellik açısından bedenleri cinsel nesneler olarak görmek anlamına gelmemektedir; aksine, bedenlerin arzunun nesneleri olarak ve cinselliğe göre davranan nesneler olarak algılanabileceğini kabul etmektir. Duyumsal cisimleşme, çevremizi görme, duyma, tat alma ve dokunma yoluyla deneyimleme kapasitesidir; bunlar, cinsel anlamda, başkasının cisimleşmesini erotik olarak algılamamızı sağlarlar. Duyusal cisimleşme, zevki ve acıyı hissetmemizi ve daha kapsamlı olarak bedenimizi, varlığımızın bir parçası olarak deneyimlememizi sağlamanın bir aracıdır –ve hiç kuşkusuz, duyguyu ve duyulanımı hissetme kapasitemize ilişkin yüksek farkındalık, sosyal bir durumu, potansiyel açıdan cinsel olarak tanımlayan şeyin bir parçasıdır. Dolayısıyla, duyumsal ve duyusal cisimleşme birlikte, yaşanmış ve deneyimsel cisimleşme olarak adlandırılabilecek şeyi kapsamaktadır (bkz. Williams ve Bendelow 1998). Cisimleşmenin, her üç anlamda da, fiziksel bir maddeselliği vardır (bir beden, kesildiğinde kanayacaktır, kanadığı görülebilir ve cisimleşmiş bir birey, yaranın verdiği acıyı hisseder ve bu acıyı kendi başına deneyimler), fakat cisimleşme, yalnızca fiziksel bir bilinen değildir: her yönü, zaten

her zaman toplumsaldır ve çift taraflı etkinliğin karmaşık ilişkileriyle birlikte, her yönle birbirine sıkıca bağlanır.

Fiziksel ve toplumsal alanda maddesel olarak "orada" olsa da, nesnelleştirilmiş cisimleşme, yalnızca basit bir doğal durum değildir, fakat toplumsal konumla ve geçmişle belirtilir, toplumsal cinsiyet, sınıf ve durum ve belirli bir kişi ya da belirli bir toplumsal kategorinin (örn. kadın ya da erkek olarak) bir üyesi olarak farz edilebilen cisimleşmiş bir dışavurumu betimleyen rastlantı tarafından kodlanır. Nick Crossley'nin de belirttiği gibi, bedenler "doğumdan, hatta daha da öncesinden itibaren sınıflandırılmıştır" ve "bu sınıflandırma süreci ... 'toplumsal bir büyü'yü gerçekleştirir" (Crossley 2001: 151). Bedenlerin bu şekilde "işaretlenmesi" –örneğin, onları sınıfın, toplumsal cinsiyetin ve etnisitenin belirleyicileri konumuna getirmek– basit bir biçimde sembolik değildir, fakat toplumsal konumların ve biyografik olguların, bedenler üzerinde fiziksel izler bırakması bakımından olduğu kadar (örn. diyetin, çevrenin, fiziksel ve duygusal emeğin etkileri: Morgan ve Scott 1993), bize belirli bir bedensel **heksis** vermesi bakımından da maddeseldir (Bourdieu 1992).

> Cisimleşmiş varlıklar olarak bizler, "tersiniriz". Yalnızca algılayan değil, aynı zamanda da algılanarız: görülebilir, dokunulabilir, duyulabilir, koklanabilir ve tadılabiliriz. Ve bunun bir sonucu olarak, algılanabilir niteliklerimize göre, ya da en azından, toplumların içerisinde tarih boyunca oluşturulmuş olan sınıflandırma biçimlerinde belirgin olarak görülen bu algılanabilir niteliklerimize göre, sınıflandırılabiliriz.
>
> (Crossley 2001: 150-151)

Dayandırıldığı bu sınıflandırmanın ve doğrulamanın bizzat kendisi de, toplumsal bir eylemdir; belirli bir bedeni, tanıdığımız ya da yarıştırılmış veya cinsiyetçileştirilmiş olarak sınıflandırılmış biri olarak "görmemizi" sağlayan bir kodlama eylemidir. Buna ek olarak, bedenlerimiz, her insanın kendi [kadın/erkek] be-

denini bir nesne olarak görmesine, fakat aynı zamanda da başkası tarafından nasıl görüldüğünü düşünmesine ve diğerlerinin cisimleşmiş eylemleriyle olan bağlantıyı imgelemesine neden olacak şekilde bizim nesnemiz olabilir. Bu tür bir öz-düşünümsellik, Mead'den (1934) elde edilen etkileşimciliğin temel dayanağıdır.

Artık burada, cisimleşmenin ikinci anlamına, duyumsal cisimleşmeye, duyumsal algı kapasitesine ilerleriz. Fakat yalnızca fiziksel anlam aracılığıyla algılamayız: algılama işi, cisimleşmiş bir *benlik* tarafından hayata geçirilir; bu, yalnızca "duyu organları"na sahip olmayan, aynı zamanda kendi sosyal varlığının, sosyal konumunun ve kişisel özgeçmişinin erdemiyle aktif ve düşünümsel bir *sezme-kabiliyetine* de sahip olan bir benliktir. Örneğin, bir başkasını sevgili olarak duyumsal anlamda algılamak için nelerin gerektiğini düşünelim. Başkasının (nesnelleştirilmiş) bedenini cinsel olarak "görmek" –başkasının bizim algılamamıza uygun olacak şekilde bir toplumsal cinsiyete göre basitçe tanımlanması, etnometodologların da ispatlamış oldukları gibi, pratik bir beceri olsa bile– yorumsal bir çalışma gerektirir (Garfinkel 1967; West ve Zimmerman 1987). Dahası, başkasının bedenini çekici olarak yorumlamak, uygun kodların harekete geçirilmesini ve kendimizin ve diğerinin bu kodlar içerisindeki yerini belirleme yeteneğini gerektirmektedir (Gagnon ve Simon 1974).

Son olarak, üçüncü anlamımızdaki cisimleşme olan duyusal cisimleşme, yalnızca "hissedilmeye" hazır duyular üretmez; bu duyuları yorumlarız ve böylece onlara anlam veririz. "Hissetmek" –anlık ve bilinçli bir sezme ya da alışkanlığa bağlı bir tanıma kabiliyeti, geçmişteki deneyimlere dayansa da, dayanmasa da– kendi cisimleşmiş durumumuzla düşünümsel bir bağ kurmamızı gerektirir. Mead'in de belirttiği gibi, "sırasız hissel içerik" sadece "anlama biçimleri içerisine yerleştirildiğinde bir deneyim

halini alır" (Mead 1964: 530); yalnızca o zaman, benliğin "deneyim mirası"na erişebilir (Mead 1934: 172). Arzuyu ve zevki hissetmek, fiziksel olarak hissedebilen, duyusal bir beden değil, aynı zamanda cinsel olarak belirgin olacak biçimde cisimleşmiş bir algı kodlaması (sarılmak) ve içsel bir durum da (uyarılmaya ilişkin bedensel göstergeler) gerektirmektedir: "uyarılmanın, tutkunun ya da heyecanlanmanın (cinsel bir olasılığın teşhis edilmesi) kaynakları ... karmaşık ve katmanlı bir sembolik anlamlar dizisinden türemektedir" (Gagnon ve Simon 1974: 23).

Nesnelleştirilmiş, duyumsal ve duyusal cisimleşmelerin her biri, birbirinden analitik olarak ayrılabiliyor olsa da, gündelik cinsel yaşamda her biri ayrılmaz bir biçimde birbirine geçmiştir, hatta toplumsal içerisinde birbirine çok daha derinden bağlıdırlar. Nesnelleştirilmiş cisimleşme, gerçeklik sahibi olan bedenleri tanımlamamızı ve deneyimlememizi sağlayan bir durum olsa da, bedenlerin basit bir şekilde yalnızca cinsel olarak tanımlanması için bulunduklarını kastetmez: bedenlerin nasıl cinselleştirildiği (örneğin, erojen bölgelere ayrılmak kaydıyla), bedensel eylemlerin ve hislerin, cinsel bir gelişim içerisinde nasıl algılandığını, dizildiğini ve deneyimlendiğini pek ala etkileyebilir: vücudun hangi kısımlarının çalıştırılmaya başlandığını ve hangi uyarıcıların haz olarak algılandığını. Benzer şekilde, daha sonrasında yaşayabileceğimiz cinsel deneyimler, nesnelleştirilmiş cisimleşmenin algılanma biçimi üzerinden hareket edebilirler. Böylece, mesela, bir kadının, penisle cinsel olarak ilk karşılaşması, kadının erkek bedenine yönelik algısını yeniden düzenleyebilir. Duyumsal ve hissedilir cisimleşme –bedensel duygusal algılar ve hisler– özellikle, yaşamış olduğumuz cisimleşme yoluyla yakından bağlantılıdır. Bir başkasının bedenini –eşzamanlı olarak, kendi bedenlerimizde de cinsel duyumları deneyimlerken (hissederken)– kendi duyularımız –görme, koklama, dokunma– aracılığıy-

la keşfedebilir, dolayısıyla da deneyimleyebiliriz. Böylece, sekse ilişkin fiziksel temas, eşzamanlı olarak, bir başkasının bedenine dokunmaya ilişkin duyusal bir eylemi ve hem kendi dokunuşumuza, hem de sevgilimizin/diğerinin dokunuşuna ilişkin duyusal hissi kapsamaktadır. Bunu, erotik olarak fark edilir hale getiren şey, zaten belirtmiş olduğumuz gibi, ilk olarak, her bireyin cisimleşme deneyimine ilişkin algısı, ikinci olarak da, etkileşimin kendisidir. Cinsel etkileşim, potansiyel olarak paylaşılan bir erotik anlam algısı[7], erotik olarak etkileşen bedenlere ilişkin belirli bir biçimlenim algısı ve dolayısıyla da, düşünümsel olarak cisimleşmiş cinsel anlama ilişkin, başka bir seviye olasılığı yaratır.

Bu düşünümsel etkileşim, cinsellikle ilgili kendi deneyimlerimizi ve hissedilebilir ve cisimleşmiş hale nasıl geldiklerini anlamamız açısından oldukça önemli olsa da, diğerlerinin bedenlerini gözlemlerken bu bağlantıları önceden tahmin etmemeye dikkat etmeliyiz. Bir başkasının yaşadığı (duyumsal ya da duyusal) cisimleşmeyi, onların nesnelleştirilmiş cisimleşmelerine bakarak basitçe yorumlayamayız, başka bir kişinin, gördüğümüz bedenine göre ne hissettiğini anlayamayız; örneğin, ereksiyon halindeki bir penis, geleneksel olarak, erkek arzularına ilişkin sorunsuz bir belirti olarak yorumlanır, fakat bunu deneyimleyen erkek açısından böyle bir anlamı olmayabilir. Bir kadın, hiç cinsel hissetmiyor olsa da, "seksi" olarak algılanabilir ve cinsel olarak yorumlanabilir (Jackson ve Scott 2001a); hiçbir tutku hissetmese de, kendisini bilinçli bir şekilde seksi olarak yansıtabilir (Tolman 2002).

Burada geliştirilen cisimleşme görüşü, bedenlerin fiziksel maddeselliğini reddetmemektedir; aksine, bedenlerin kendi iç-

[7] Potansiyel olarak paylaşılan bir anlam algısıdır, çünkü ortaklıkçı heteroseksüel sekste bile, partnerlerden biri etkileşimi erotik olarak tanımlarken, diğeri tanımlamayabilir ya da bunu benzer erotizm biçimleriyle bağdaştırmayabilir. Biri bir şeyi, baskın bir fiziksel ihtiyaç olarak görürken, diğeri aynı şeyi romantik bir tutku olarak görebilmektedir.

lerinde anlamlı olmadıklarına vurgu yapmaktadır. Her birimiz, kendi içimizde ve diğerlerinin bedenlerini nasıl deneyimlediğimizi derinden etkileyen toplumsal şartlar içerisinde cisimleşmiş haldeyiz. Diğer bedenleri cinsel olarak yorumlamak, içinde yaşadığımız kendi bedenlerimizi cinsel olarak deneyimlerken olduğu gibi, kültürel olarak elde edilmiş bir dizi yetki gerektirmektedir. Bir başkasıyla seks yapmak, soyut bedenlerin asosyal bir boşlukta buluşmasıyla ilgili değildir, fakat cisimleşmiş sosyal varlıkların, toplumsal bir ortamda, birbirlerine çok sayıda kültürel ve biyografik yük getirerek etkileşmesiyle ilgilidir.

Toplumsal-öncesi ve Toplumsal-ötesi Kurgular

Cinselliğin bir fenomen olmaması, eleştirel akademik düşünce içerisinde, son derece yaygın bir düşünüş değilse bile, neredeyse bir aksiyom haline gelmiştir. Cinselliğin, insan organizmasının içsel bir özelliği olarak ve bedensel cinsel doyumun, biyolojik bir zorunluluk olarak görüldüğü yerde, sosyologlar, özcülüğün biyolojik biçimlerine itiraz etmeye alışmıştır. Burada cinsellik, toplumsal-*öncesi*, toplumsal ahlak kuralları tarafından değiştirilebilir, fakat yine de aslında toplumsaldan önce olarak kavramsallaştırılmıştır. Ancak bununla birlikte, cinselliğe ilişkin başka ortak akıl anlayışları da vardır; bu anlayışlar sayesinde cinsellik, büyülü, mistik ve romantik özellikleri olan, aşkınlık düşünceleriyle bağdaştırılan, bizi önemsiz varlığımızın sıradan gerçekliklerinden bir şekilde uzaklaştırdığına inanılan bir şeydir. Bu anlamda cinsellik, toplumsal-*ötesi*, toplumsaldan öte bir hal alır. Bu iki kavram, gündelik anlamda sık sık örtüşür, böylece seks, paradoksal olarak, hem insana özgü hayvani doğanın bir dışavurumu, hem de bireylerin kendileriyle ilgili doğaüstü "gerçekler"i keşfedebilecekleri bir araç olarak görülür.

Toplumsal ve kültürel teori içerisinde, cinsele ilişkin toplumsal-öncesi kavramlaştırmalar, özcüler tarafından hep göz ardı edilmiştir. Ancak, toplumsal-ötesi betimlemeye daha az itiraz edilmiştir. Toplumsalın dışında olan bir arzuya ilişkin bakış açısına yakın duran, cinselliğin toplumsal düzenine karşı direniş gösteren ve potansiyel olarak bu düzeni yıkan teori biçimleri vardır. Örneğin, Lacancı psikanalizde, bir eksikliğin sonucu olarak düşünülen arzu, kolayca doyurulamaması açısından ihtiyaca indirgenemez (bkz. Rose 1982). Son yıllarda Deleuzecü düşünce, arzuyu "pozitif ve dönüştürücü üretimle ve deneyimlemeyle bağdaşan" olarak yeniden kavramlaştırmasıyla birlikte, bu kavramı bir ölçüde değiştirmiştir (Potts 2004: 18). Bu tür perspektiflerden yararlananlar, kesinlikle özcüler değildir ve arzuyu biyolojik zorunluluğun bir sonucu olarak görenlerle, iki faklı kutupta yer almaktadırlar; tam aksine, burada arzu, bedene ve türe özgü gereksinimlerin işlevsel gerekliliklerini aşan ve psikolojik süreçlere indirgenemeyen bir şey olarak imgelenmiştir. Normatif cinsellik yoluyla potansiyel olarak kontrol edilemeyen arzu düşüncesinde, arzuyu hem fiziksel, hem de toplumsal konumundan soyutlama riski taşıyan toplumsal-ötesi bir imgeseli saptadığımız yer de burasıdır. Örneğin, Elizabeth Grosz'a (1995b) göre arzu, sevgililer arasındaki etkileşimden ya da fiziksel yakınlaşmadaki bir değişimden çok daha fazlasıdır:

> Erotik arzu ... şeylerle ve cisimlerle, dönüşümlere, yoğunlaşmalara, başka bir şey haline gelmeye sevk eden ve yol açan bir dünyayla, yüzeysel bir temas kurma yöntemidir. Sadece basit bir iniş-çıkış, azalma-çoğalma değildir, fakat devinimdir, süreçlerdir ve dönüşümlerdir. Arzunun çekiciliğini ve gücünü meydana getiren şey, özneyi ve bedeni başka bir şeye, alışılan biçimde oldukları şeyden, başka bir hale çevirmek için bedenin biçimlerini ve tözünü sarsma, yeniden düzenleme ve yeniden yapılandırma kapasitesidir ... arzunun, gerçekten de genellikle cinsel birleşmede doruğa ulaşması gerekmez, doğrusunu söylemek gerekirse, gerçekten de ulaşmaz, fakat üretilirken doruğa ulaşır ... asla hissedilmemiş du-

> yumların, asla düşünülmemiş uyumların, asla kullanılmamış enerjinin, asla keşfedilmemiş bölgelerin üretiminde.
> (Grosz 1995b: 294-295)

Arzunun bu şekilde kavramsallaştırılmasının çekiciliği, feministlerin geleneksel cinsel düzeni sorgulamalarıyla uyuşması ve bu nedenle de, normatifliğin sınırlarını zorlayan arzu biçimlerini desteklemesidir. Bu yüzden Annie Potts (2000), Grosz'un, cinsel karşılaşmanın mekanik, orgazmla sonuçlanan "doğal" bir sekans olan sonuç odaklı modelini bozmanın bir aracı olarak, arzu tarifinden yararlanmaktadır. Potts (2000), "arzunun yapıbozumcu imasını", orgazmın "ne sekse ait bir hedef, ne de seksin hedefinin dışında" olduğu, farklı bir erotizm biçimi amaçlayarak, seksin ve orgazmın anlamını potansiyel olarak sarsması bakımından ele alır (Potts 2000: 70). Bu tasarıyı bir parça desteklemekteyiz ve orgazmın hem son nokta, hem de en yüksek nokta olduğu, monolitik bir (hetero) seks kavramına tanınan ayrıcalığa son vermeyi amaçlamaktayız (bkz. İkinci ve Üçüncü Bölüm). Ancak, bununla elde edilebilecek bir araç olarak arzu, bize göre, arzunun toplumsaldan ayrı olarak düşünülemez olması açısından problemlidir: arzu her zaman toplumsal olacaktır ve arzuyu toplumsal-ötesi olarak konumlandırmak, içgüdüsel arzuları toplumsal-öncesi olarak konumlandırmaktan çok daha makuldür.

Cisimleşmiş arzular ve uygulamalar, toplumsaldan çekilip çıkarılamaz; eğer kavramlaştırmaları değiştirmek, cisimleşmiş uygulamaların değişmesinde etkili oluyorsa, bu, sosyal hayattan bir kaçış olduğu için değil, sosyal hayatın bir parçası olduğu içindir (Cohen ve Taylor 1978, 1992). Toplumsalın ötesinde, "devrimci", "üretken", sarsıcı ya da yıkıcı hiçbir arzu olamaz. İnsana özgü cinsellik, sabitleştirilmiş değildir, fakat daha kapsamlı toplumsal ilişkiler içerisindeki gündelik uygulamaların süregiden bir başarısı olarak, hem üretilmiştir, *hem de* dönüştürülmüştür.

Kadın Orgazmının "Gizemi"

Cinselliğin, hem ortak akıl, hem de akademik biçimleriyle ilgili toplumsal-ötesi düşünceye ilişkin genel bir dışavurum, kadına özgü hazzın özellikle gizemli, bilinemez ve temsil edilemez olduğu varsayımıdır. Kadınların orgazmı, erkeklerin orgazmına göre geleneksel olarak daha az fiziksel ve tıbbi müdahalelere, daha az müsait olarak görülmüştür (Clark 1993); bu durum, Viagra'nın kadınlara yönelik bir muadilini bulma yarışında olan farmösatik şirketleri halen altüst eden bir "problem"dir. Aynı zamanda, psikanalizde kadınların hazzına, gizemli ve temsil edilemez olarak yaklaşmaya yönelik oldukça güçlü bir gelenek de mevcuttur; bunun belki de en iyi bilinen örneği, Lacan'ın, falluşun ötesinde, dilin ötesinde, bunu deneyimleyenlerin –bilebilgisinin ötesinde bir dişil *mutluluk* {*jouissance*} kavramıdır. Ancak, Lacan'ın da anlamayı bizzat kabul ettiğinin görüldüğü gibi, kadına özgü haz, genellikle Bernini'nin ortaçağa ait gizemli Avilalı Teresa heykelinde tasvir ettiği gibi yansıtılmaktadır: "Eğer Roma'ya gidip Bernini'nin heykeline bakarsanız, hiç şüphe yok, O'nun [Avilalı Teresa] boşalmakta olduğunu o anda anlarsınız" (Lacan 1982: 147)[8].

Cinsel ve dinsel mest olma hali arasında bağlantılar kurmak, Lacan açısından alışılmadık bir durum değildir, sık sık Bernini'nin heykeli hakkında yorumlarda bulunur.[9] Lacan'ın ve diğerlerinin, bu kadının boşalmakta olduğunu hemen görmesinin

[8] Lacan'ın argümanına ilişkin özellikle daha iğneleyici bir eleştiri için, bkz. Luce Irigaray –"Cosi Fan Tutti" (Irigaray 1985)– özellikle bkz. sayfa 90-91, Lacan'ın Bernini'nin heykeline ilişkin yorumu.

[9] Bu yorumlamayla ilgili bir örnek, BBC2 kanalındaki televizyon dizisi The Power of Art'da, Simon Schama tarafından verilmiştir (2006). Ayrıca, Bernini'nin heykelinin bu şekilde yorumlanmasına ilişkin eski bir psikanalitik gelenek de mevcuttur (bkz. Macey 1988). Bu anlayış, Batılı ve Hıristiyan geleneğinin bir parçasıdır. Her kültürün, seksin aşkın ve mistik anlamlarına ilişkin olarak Batılı düşünceyi paylaştığını söyleyemeyiz.

sebebi, yalnızca maddesel olarak cisimleşmiş bir kadın tarafından dışavurulan, belirli bir kültürel işaretler dizisinin değil, aynı zamanda kendisinden geçmiş bir kadın temsilinin, bir heykelin dışavurumunun yorumlanmasıdır: başını arkaya atmış, gözleri kapalı, dudakları aralanmış, vb. Bunun, kadınların cisimleşmiş orgazm deneyimlerine ilişkin olarak, herhangi bir anlam taşıyan ya da taşımayan bir kadın mest oluşunun temsili olduğuna dair bir uzlaşma vardır. Daha önceden de dikkat çektiğimiz gibi, duyusal ve duyumsal cisimleşmenin özelliklerini, maddesel olarak var olan bir insan bakımından bile olsa, nesnelleştirilmiş cisimleşmeye ilişkin gözle görülür işaretlere bakarak yorumlayamayız. Üstelik, cinselliğin günümüzdeki görüntülerini, kendi dönemleri açısından çok daha farklı anlamlar taşıyabilecek, daha eski temsillerle bağdaştırırken daha da dikkatli olmamız gerekir.

Kadınlara özgü hazza ve bu hazzın sunuluşuna ilişkin sosyolojik bir anlayışın, bu sunumları gündelik etkileşim içerisine katarken kullanılan yöntemlerin farkında olması gerektiğini belirtmek isteriz. Günümüzde, kadınların hazzına ve orgazmına yönelik basmakalıp tasvirler, Lacan'ın (1982) Bernini yorumuyla birlikte birçok yönden kültürel bir geçmişi paylaşmaktadır, fakat bunu artık özellikle, ses efektleriyle görsel canlandırmaları bir araya getiren film kanalıyla yapmaktadırlar.[10]

Bu geleneksel sunumlar –özellikle, kadınlara nasıl orgazm taklidi yapılabileceğine ya da orgazmlarının nasıl bütünüyle "gerçek" olabileceğine dair gündelik bilgiler sunmaları bakımından– gerçekçi etkilere sahiptirler: cisimleşmiş içsel bir durumun,

[10] En iyi bilinen versiyonları arasında, *Harry İle Sally Tanışınca* (1989) adlı filmdeki, Meg Ryan'ın oynadığı Sally karakterinin, orgazmın ikna edici bir biçimde taklit edilebileceğini kanıtladığı sahne yer almaktadır. Daha eski bir örnek, Jane Fonda'nın *Barbarella* (1968) filmindeki performansıdır; orgazmlar üreten bir makine olan "orgazmatronun" yer aldığı sahne, aynı zamanda oldukça seksüel olan bir kadının, yalnızca bir makine yardımıyla bağımsız bir biçimde erotik olabildiğini göstermektedir.

partnere nasıl bildirileceğini ya da partnerin tepkilerinin nasıl orgazm olarak yorumlanabileceğini göstermektedirler. Oldukça cinsiyetçi olan bu performans, cinsel birleşmede orgazmı "gerçek" yapan şey olabilmektedir.

Orgazmın Cinsiyetçileştirilmesi

Anti-özcü bir tutuma sahip olan yazarlar bile, uyarılma ve orgazm söz konusu olduğunda, çoğu zaman bedensel tepkilerin kendi içlerinde anlamlı olduklarını varsaymaktadırlar. Pasi Falk'un (1994) pornografi tartışması, söz konusu durumun tipik bir örneğidir. Falk, erkek bedeninindeki ereksiyon ve boşalmanın, uyarılma ve hazzın kanıtı olduğunu söylemektedir. Burada, kadın bedenindeki fiziksel işaretlerin "eksikliği", problemli bir şekilde sunulmaktadır: kadınların bedeni, erkek bedeninin yorumlandığı gibi yorumlanamaz, bu yüzden de pornografik filmlerde kadınların arzuyu ve zevki "canlandırması" bir zorunluluktur. Falk (1994) bu nedenle, erkek cinselliğini –erkeksilik ve erkek cinselliği üzerine yoğunlaşan bazı kuramcıların karşı çıkabileceği– sorunsuz bir bedensel reflekse indirger. Örneğin, Emmanuel Reynaud (1983), "fallik orgazm efsanesi"ne yönelik olarak, iğneleyici bir eleştiri yapar. "Boşalmanın, kendi içinde duygusal hazla hiçbir ilgisi yoktur," der ve boşalmanın, erkeklerin gücünü somutlaştırdığını ifade eder. Reynaud'a (1983: 61) göre, erkek cinselliği, erkeklerin bedensel kapasitelerinden ziyade, baskın toplumsal cinsiyet olarak erkeklerin toplumsal konumunun bir sonucudur:

> Erkek, kendisini kapıp koyvermekten korkar. Kendisini, kendi zevkinin akışına bırakmaz; bu zevki, penisinin içine hapseder kendi şehvetinin kendisini alıp götürmesine nadiren izin verir. Tüm bedeninin bütünüyle cinselleştiğini hissetmeden, bunu penisinin merkezinde toplar.
>
> (Reynaud 1983: 62)

Bu, daha ziyade, özcüleştirilmiş bir açıklama olarak yorumlanmasına rağmen, erkek arzusunun ve hazzının, Falk'un (1994) düşündüğünden çok daha problemli olabileceğini öne sürmektedir. Bu tür bir anlamlılığın, az miktardaki vücut sıvısıyla –boşalma ile "meni"nin tutarlı denkliğiyle– bağdaştırılması, herhangi bir özcü özelliğinden çok, kesinlikle toplumsal tanımının bir sonucudur. Susan Bordo (1999), Reynaud'un, erkeklerin iktidar ve haz gösterisi yapmakla daha fazla ilgilendiklerine yönelik bakış açısıyla uyumlu olan bir bakış açısı daha ortaya koyarak, dişi orgazmına odaklanmaya alternatif bir açıklama getirir. Bir erkeğin cinsel gücü, hem kendisinin, hem de partnerinin cinsel tepkilerini kontrol altında tutmasıyla gösterilir: "[Kadın] başka bir dünyaya götürülür; [erkek] onu o dünyaya götüren geminin kaptanıdır" (Bordo 1999: 191).

Bordo, erkek cinselliğine ilişkin geleneksel simgeleri eleştirmesine rağmen, yine de erkek bedeninin, ereksiyon halindeki penise bakılarak rahatça görülebilecek olan uyarılmayı, problemsiz bir şekilde belli ettiğini kabul etmektedir. Erkek cinselliğinin anlamını, psikolojik tepkilere indirgemesi bakımından, feminist yazarlar arasında yalnız değildir. Feministlerin, heterosekse ilişkin –erkeğin erekte olmasını ve daha sonra da orgazm olmasını gerektiren– basmakalıp dizilişin, toplumsal düzenli değil, özü itibariyle erkek-tanımlı olduğunu düşünmeleri beklenmedik bir durum değildir; bunun sonucu olarak, orgazmla ilgili erkeksi tanımın, bir şekilde erkek bedeni açısından oluşturulduğu varsayımı ortaya çıkmaktadır. Annie Potts (2000: 61), Masters ve Johnson'ın cinsel tepki döngüsü (uyarılma, plato **[plateau]**, orgazm, çözülme) gibi modelleri tanımlarken şu yorumu yapar: "Seksin 'doğal' rotasının karakteristikleri olduğuna inanılan bu şişme ve inme, erkek (penis)-merkezli bir cinsel deneyim versiyonuna, kaçınılmaz bir biçimde çok daha uygundur." Neden

böyle olması gerekir? Kanıksanmış heteroseks sözdizimini –ön sevişmenin ardından gelen cinsel birleşme ve sonunda da [erkeğin] orgazmı– mutlaka sorgulamamız gerekmektedir. Fakat, cinsel birleşmenin bu "cinsel ifade"de (Scott ve Freeman 1995) öncelikli oluşunun sorgulanması, cinsel birleşmenin *kendiliğinden* "erkeksi" olduğuna ya da bunun yalnızca erkek orgazmına neden olmasıyla ilgili olduğuna ilişkin bir tartışmayı kapsaması gerekmemektedir. Orgazmın kendisinin, ya da orgazmdan önce veya sonra gelen psikolojik tepkilerin doğaları gereği neden erkeksi olduğunu, neden bir penisin tekelinde olduğunu anlamak çok daha zordur. "Cinsel ifade"yle ve orgazmın kendisiyle ilişkilendirilen halihazırdaki erkeksi anlamlar, erkek cinsel anatomisi ya da psikolojisi tarafından belirlenmezler, fakat belirli sosyal pratikler içerisinde yer alan, kültürel olarak düzenlenmiş anlamların birer sonucudurlar. Orgazmın anlamları, biyolojik bağlamlardan değil, toplumsal bağlamlardan türer.

Daha önceki uyarılarımızı yinelerken, bedenlerin fizikselliğini yadsımamaktayız. Fakat orgazma yol açmaları bakımından psikolojik olarak yorumlanan bedensel tepkiler, yalnızca, kendi içlerinde herhangi bir refleksten, daha farklı bir toplumsal önemi olmayan bir refleks eyleminin parçasıdırlar. Orgazmla ilişkilendirilenleri de kapsayan fiziksel refleksler, erkek bedeninde olduğu kadar, kadın bedeninde de olmaktadır. Ancak, kadınlar, orgazmı nadiren salt fiziksel terimlerle tanımlarlar; bu durum, kendinden geçmeye ve aşkınlığa ilişkin gizemli düşüncelerle ilgili hale gelmiştir ve aşk ile şehvete yönelik romantik işaretlerle bağdaştırılmaktadır (Roberts ve ark. 1995; Potts 2000). Kadınlar bu nedenle, kendi orgazmlarının, erkeklerin orgazmına göre daha gizemli olduğunu belirten toplumsal tanıma, farkında olmadan göz yummaktadırlar. O halde bu gizem, gerçekçi efektleri olan ve yaygın bir biçimde inanılan toplumsal bir kurgudur –ve eski

bir sosyolojik özdeyişten alıntı yapmak gerekirse, eğer bir şey gerçek olarak tanımlanıyorsa, sonuçları bakımından gerçektir.

Orgazm "Yapmak"

O halde, erkek ve kadın orgazmına ilişkin toplumsal tanımların, gündelik heteroseksüel pratikler açısından gerçek sonuçları vardır. Örneğin, orgazm üzerine yapılan niteliksel araştırmalar, kadınların orgazmının belli olmadığı düşünüldüğü için, onlardan, buna yönelik bir gösteri yapmalarının, çarpıcı ve gürültülü bir performans sergilemelerinin beklendiğini öne sürer (Roberts ve ark. 1995; Potts 2000). Bununla birlikte, orgazm, cinsel deneyimin "doruğu" olarak algılandığından (Potts 2000), yokluğu da, başarısız ya da tamamlanmamış, sonuca doğru düzgün ulaşmamış cinsel bir hadiseyi işaret eder: cinsel ifadenin sonu yoktur! Heteroseksüel cinsel ilişkide, kadınların orgazmı için erkek uğraşının ve becerisinin gerektiği düşünülürken, erkeklerin orgazmının adeta zorunlu olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden, bir kadının orgazma ilişkin çarpıcı gösterisi, partnerinin cinsel uzmanlığını kanıtlamaktadır: "Ses çıkarma talebi ... heteroseksüelliğin, kadının orgazmının, erkeğin uğraşı ile yer değiştirdiği bir idare şekli haline geldiğinin belirtisidir" (Roberts ve ark. 1995: 528). Kadında orgazmın olmaması, kadının kendi cinsel "başarısızlıkları"nı temsil edebilir, fakat aynı zamanda, partnerinin "kusurlu" tekniğine de yansıyabilir, bu yüzden, kadının üzerinde, erkeğe moral verme, orgazm olduğuna dair delil gösterme ya da –eğer gerekiyorsa– taklit yapma baskısı oluşur. Bu, aynı zamanda, cinsel aktivitenin gündelik sosyalliğin içerisinde gömülü oluşuna da örnektir: kadınların partnerlerini doyuma ulaştırması, sürdürülen bir heteroseksüel ilişkideki "duygusal emeğin" bir parçasıdır (Duncombe ve Marsden 1993, 1996) ve

kadınların "egoları besleyeceğine ve yaraları saracağına" (Batky 1990) yönelik, daha genel bir beklentiyle örtüşmektedir.

Burada, bir dizi paradoks yer almaktadır: erkeğe özgü performans etiği, kadınların ikna edici bir performans sergilemesine dair bir talep yaratır; kadınların erkek bilgisinin pasif alıcıları olduğu düşüncesi, kadınların "bedeni sergilemek (var olmak) adına, kendi zihinlerini aktif bir biçimde kullanmalarını gerektirmektedir (Roberts ve ark. 1995: 530). Bir kadının, erkeğin cinsel emeğini takdir etmesi, hakiki görünen bir performans ortaya koymak için oldukça mühim bir duygusal emek gerektirir ve kendi partnerinin hüneri açısından uygun bir teyit sunar.[11] Bu paradokslarla ilgilenmek, fazla yorumlayıcı bir çalışmayı, erkek partnerin tepkilerini yorumlamayı ve çok iyi bir biçimde hükmedilmiş bir orgazm performansı ortaya koymayı gerektirmektedir. Çünkü, Roberts ve meslektaşlarının (1995) da belirttiği gibi, aşırı derecede yapmacık ve abartılı bir sunuş, muhtemelen sahte olarak yorumlanacaktır; daha incelikli performanslar çok daha fazla ikna edicidir. Verdikleri örneklerde, birçok kadının zaman zaman orgazm taklidi yaptığının kabul edilmesi bakımından yalnızca çok az sayıda erkek, orgazm taklidi yapan bir kadınla birlikte olmuş olduklarını düşünürken, kadınların bu aldatmacada uzman olduklarını öne sürerler. Roberts ve meslektaşları, kadınların bu aldatmada usta olduklarını, çünkü kadınların çoğunun zaman zaman orgazm taklidi yaparken, çok az erkeğin orgazm taklidi yapmış bir kadınla beraber olduğunu düşündüğünü söyler.

Eğer bir kadın, erkek partnerinin performansının yeterliliği açısından ona güven verme ihtiyacı hissederse, bu ihtiyaç, kadın "gerçekten" orgazm olsa da, olmasa da sürüp gider. Bu nedenle

[11] Duncombe ve Marsden'in (1996) de belirttiği gibi, uzun soluklu ilişkilerde kadınlar, sekste, arzulu gibi davranmayı ve istenmeyen sekse razı olmayı da içeren sayısız yöntemle duygusal uğraş sergilemektedirler.

hem "sahte", hem de "gerçek orgazmlara benzer performanslar eşlik eder. Bu "kanuni orgazmik alametlerin" (DeNora 1997: 44) kültürel geçerliliği, bu tür performansları mümkün kılar ve "gerçek" orgazm olarak yorumlanmasına neden olur. Tia DeNora da, tıpkı bizim gibi, kültürel kaynakların ve çeşitli sunuş biçimlerinin, "erotik davranışların gerçek sınırları hakkında nasıl bilgi verdiğiyle ve bu sınırların içine nasıl 'girdiğiyle'" ilgilenmektedir (DeNora 1997: 44). O halde sorun, orgazma gerçekten nasıl ulaşıldığı, orgazmın nasıl cisimleştirildiği, nasıl dışavurulduğu ve sosyal pratikler üzerinden yeniden nasıl işlendiğidir. Bu durum, cisimleşmiş benliklerimizi, başkalarıyla iletişim içerisindeyken toplumsal ve kültürel dünyamızı anlamlandırarak oluşturan ve yeniden yapılandıran düşünümsel bir süreci kapsamaktadır.

Eğer orgazm, bu anlamda uygulamalı bir hünerse, o halde bazı aşamalarda onun ne olduğunu "anlamamızı", onu kendi içimizde ve diğerlerinde "fark etmemizi" sağlayan kültürel yeterliliklere sahip olmamız gerekmektedir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi "hissetmek", kendi duyusal cisimleşmemizi düşünümsel olarak kodlamamızı gerektirmektedir. Orgazmı anlamayı ve aynı zamanda orgazma ilişkin kültürel tanımları anlamayı öğrenmemiz gerektiğini de belirtmek isteriz. Bu, Howard Becker'in, etkileşimci geleneğin klasiklerinden biri haline gelen, marihuana kullanıcılarına ilişkin çalışmasıyla örtüşmektedir. Becker (1963), uçmak için marihuanayı "düzgün" bir şekilde kullanmak gerekse de, bunun yeterli olmadığını ve kullanıcıların kendi "semptomlarını" yalnızca uyuşturucunun etkisiyle ilişkilendirmeyi değil, aynı zamanda başkalarının deneyimlediği "semptomlarla" da benzer, dolayısıyla da uygun olduğunu anlamayı öğrenmeleri gerektiğini öne sürer. Bu süreç, Becker'in verdiği yanıtlardan biriyle incelikli bir biçimde özetlenmiştir: "Başka insanların yaptığı küçük açıklamaları

duydum. Biri 'bacaklarım lastik gibi' dedi, ne hissetmem gerektiğini anlayabilmek için bu belirtileri dikkatlice dinliyordum" (Becker 1963: 50). Becker, uyuşturucu kullananların, uyuşturucunun zevk verici etkilerini tanımlamayı öğrenmeleri gerektiğini öne sürer. Bu yüzden de, üç aşamalı bir süreçten bahseder: uyuşturucuyu kullanmayı öğrenme aşaması, etkilerini algılamayı öğrenme aşaması ve zevk veren etkilerini tanımlamayı öğrenme aşaması. Benzer bir sürecin, orgazm "olmayı" öğrenmek açısından da gerekli olduğunu belirtmek isteriz.

Ancak orgazm, yükselmenin aksine, genellikle kolektif bir deneyim değildir; aslına bakılırsa, seks "yapmakla", özellikle de cinsel hazlarla ilgili gündelik tartışmalara çok az rastlanmaktadır. Seksin etkilerinin nasıl algılanması gerektiğini ve bu etkilerin zevk verici olarak nasıl tanımlanabileceğini öğrenmenin en belirgin kaynağı medyadır. Susan Bordo'nun da belirttiği gibi, "Cinsel uyarılmaların nasıl göründüğünü ve seslerinin neye benzediğini filmlerden öğreniyoruz ve –herhangi bir dilde de olduğu gibi– seks hakkında bir bilgimiz olmadan, onunla ilgili dilbilgisine ve sözdizimine ulaşıyoruz" (Bordo 1999: 65). Bu kodlar, topluma oldukça uygun hale getirilmiş, aktörler tarafından diğer aktörlerden öğrenilmiş (Lewis 1997: 241) ve kendi cisimleşmiş duygulanımlarımızı "anlamlandırmanın" ve yakın ilişkilerdeki arzuya ve zevke yönelik bir iletişim kurmanın bir aracı olarak, kültürel anlamda ulaşabildiğimiz kodlardır. Gençlerin, "seks yapma"yı öğrenirken uzun zamandır bu tür görüntülerden yararlanmasına ilişkin bazı bulgular vardır (Blumer 1933; Christian-Smith 1991; Thomson ve Scott 1991; Illouz 1997; Allen 2005). Sekse ilişkin medya sunumları, içinde yaşanılan bedeni direkt olarak etkilemez; etkileri, seks "yaptığımız" etkileşimci ortamlar ve hem kendi bedensel tepkilerimizi, hem de bir sevgilinin bedensel tepkilerini "yorumlamamızı" sağlayan düşünümsel sü-

reçler üzerinden yönlendirilir. Seksin kültürel anlamları, ancak o zaman yaşadığımız cisimleşmenin bir parçası haline gelirler.

Çünkü orgazmın "gerçek" bir deneyim haline gelebilmesi, tek bir küçük refleksin bile, erotik açıdan önemli bir durum olarak anlaşılabilmesi, uygun psikolojik tepkileri hızlandırmak için gereken teknik bilgilerden çok daha fazlasını gerektirmektedir. Annie Potts'un (2000) verilerinde de belirttiği gibi, orgazmın, en üst düzey ya da en uç cinsel deneyim olduğuna ilişkin bazı yorumlara dayanan anlamları, hem kadınlar, hem de erkekler için oldukça karmaşıktır. Orgazmı her açıdan mistik ve duygusal anlamlarla dolduran ve deneyimin ne *olduğuna* dair özellikle cinsiyetçileştirilmiş anlamların oluşturulması için alan yaratan da budur.

Bu durum, orgazmın bu tür anlamlar olmadan da var olup olamayacağına ilişkin sorulara neden olur. Bu duruma verilebilecek en mutlak örnek, sadece yetişkinlerin ulaşabildiği bu tür anlamlara erişimi olmadan, "orgazm" olmak için mastürbasyon yapan bir çocuk olacaktır. Fiziksel duyumlar birbirine benzer olduğu halde, aynı öneme sahip oldukları farz edilemez. Bunun nedeni, elbette çocukların, orgazm *türü* bir deneyimi anlamlandırmaya ilişkin kapsamlı tüm yetişkin yöntemlerinden yoksun bırakılmalarıdır; bu, çocukların doğaları gereği aseksüel oldukları anlamına gelmez, çocukların ve cinselliğin, modern kültürler içerisinde toplumsal olarak düzenlenmesinin bir sonucudur (Jackson 1982; Jackson ve Scott 1997, 1999, 2004). Çocukluk ve yetişkinlik dönemlerine ait deneyimler arasında bedensel bağlantılar olduğundan dolayı, geriye dönük bir şekilde yeniden "benzer" olarak yorumlanmaktadırlar.

Çocukluk dönemi aktivitelerimize ilişkin olarak cinsel duyguları ve duyumları hatırlayabiliriz, fakat bunlara o zamanlarda da aynı anlamları verdiğimiz manasına gelmez, çünkü deneyim-

lerimizi yeniden hatırlarken, onların anlamlarını yetişkinlere özgü bilgilerle yeniden yorumlarız (Jackson 1982: 70). Mead'in de söylediği gibi, öz-kavrayış, yalnızca şimdiki zamanın perspektifinden hayata geçirilir. Yanımıza şimdiki anı yaşayan yetişkinliğimizi almadan, bir zamanlar olduğumuz çocuk halimizi düşünemeyiz (Mead 1929, 1932); buradan hareketle Gagnon ve Simon (1974), cinsel geçmişlerimizi şimdiki zamanın şekillendirdiğini öne sürer (bkz. Birinci Bölüm).

Cinsel Bedeni Senaryolaştırmak ya da Bestelemek

Orgazm birçok açıdan, Gagnon ve Simon'ın terimleriyle ifade etmek gerekirse, senaryolaştırılmıştır. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi (bkz. Birinci Bölüm), Gagnon ve Simon "senaryo" teriminin çok sert olarak algılanabileceğini kabul etmiştir. Cinsel davranış hakkında bilgi verdiği düşünülen, karmaşık "katmanlı sembolik anlamlar" (Gagnon ve Simon 1974: 23), en basmakalıp erotik sekanslarda bile ("cinsel ifade" gibi) etkilidirler. O halde senaryolar, bizleri öngörülebilir planlara ve rollere hapseden örtük metinler olarak anlaşılmamalı, doğaçlama yapma imkanı sunan çok daha değişken ve açık metinler olarak düşünülmelidir. Senaryolar ile oynanır, öylece tüketilmemelidir; partnerlerden gelen repliklere göre ve ona, kendimize ya da aramızda ne olduğunu anlamlandırdıkça, yeniden gözden geçirilmeye uygundur. Gagnon ve Simon'ın birbiriyle alakalı üç boyutlu senaryolaştırması (Gagnon 2004), "kültürel senaryolarında" kendi cisimleşmiş cinselliğimizi anlamlandırırken, kişiler arası ve psişeler arası da, bu oyuna dahil olur. Her cinsel karşılaşmada etkileşimli bir biçimde şekillendirilen, kendimizle olan psişeler-arası iletişimimiz boyunca düşünümsel olarak yönlendirilen kültürel senaryolar, bize "seks yapma"nın beylik yöntemlerini

sunarlar.[12] Bu süreçler, "bedenin iç dünyasına ilişkin olan anlamlar" aracılığıyla, "içsel olayların şifresini çözmemizi" sağlamaktadır (Gagnon ve Simon 1974: 21), böylece bedensel durumları cinsel açıdan önemli olarak anlamlandırabiliriz. Cinsel hisler, direkt olarak bedenden türemezler, fakat uyarılmanın ya da orgazmın "hissettirdiği" şeyler olarak duyumsal cisimleşmemiz içerisinde bütünleşmiş hale gelmeden önce, aktif biçimde yorumlanmalıdırlar.[18] O halde orgazm, kültürel, kişiler-arası ve psişeler-arası bir oluşumdur ve seksin en büyük gerçeği değildir.

Daha önce de tanımladığımız gibi, cisimleşmiş cinsel benlik, koşulludur ve her zaman süreç içerisindedir, anlamları ortaya çıkaran, müzakere eden ve yeniden müzakere eden cinsel etkileşimle bir aradadır –fakat her zaman, sosyal hayatın eylemselliği bağlamında yer alır. Bu perspektifin avantajı, bize hoş gelen her şeyi yapmakta özgür olduğumuzu ya da cinsel karşılaşmalarda, istediğimiz sayıda anlama ilişkin sonsuz dizilişi uygulayabileceğimizi belirtmeden, değişkenliğe ve eylemselliğe fırsat vermesi bakımından, belirleyici olmamasıdır. Buna karşılık, uygulamalarımız ve bunlardan ortaya çıkan ve bunlar hakkında bilgilendiren anlamlar, yakalamamız gereken kültürel kaynaklardan, toplumsal ve kültürel repertuarlardan ve kelime dağarcıklarından, şimdiki zamanda düşünümsel olarak erişebildiğimiz, geçmişteki biyografik deneyimlerimizden türemiştir (Mead 1932). Etkileşimci bir perspektif, yerleri toplumsal olarak belirlenmiş olan etkileşim içindeki bedenler için önkoşuldur. Ancak, yalnızken bile, sosyal varlıklar olmaya devam ederiz (Mead 1934); bu yüz-

[12] Buna örnek olarak, ergenler arasındaki cinsel birleşme olmadan gerçekleştirilen sekse özgü davranışların, topluma uygun hale getirilmiş sekansları verilebilir. Bizim gençliğimizde, Kuzey Amerikalı gençler dört-aşamalı beysbole benzetilirken, İngiliz gençler on-puanlık bir skalayı izlemekteydi.

[18] Gagnon ve Simon (1974: 23) bunu, "kaygı, tiksinme, korku" olarak kaydedilen erken ergenlik hislerini, daha sonraları cinsel uyarılma olarak yeniden tanınır hale getiren yöntemler bakımından ele almıştır.

den de tek kişilik seks, bir başkasıyla yapılan seks gibi, kültürel anlamların ve toplumsal bilgilerin yaşamlarımız boyunca tekrar tekrar şekillendirildiği, hem zihinlerimize (fantezilerimize), hem de ellerimize rehberlik eden, düşünümsel bir süreci kapsar.

Dolayısıyla cinsel senaryolar, toplumsal olarak yerleşik olsalar da, yalnızca eylem için önceden tanımlanmış rehberler değil, etkin kompozisyonlardır (oluşumlardır). DeNora'nın müzik ve erotik eylemsellik üzerine yaptığı çalışmadan doğaçlama yaparak, başka bir yerde, seksüel benliğin ve seksüel cisimleşmenin kompozisyonuna ilişkin alternatif bir metaforu da öne sürmüştük (DeNora 1997; Jackson ve Scott 2001b, 2007). "Oluşturmak" fiilinin ve bu fiile bağlı isimlerin ikili anlamı, cisimleşmiş benliğe ilişkin öykülerin etkin bir biçimde oluşturulmasını ve cinsel etkileşim için gerekli olan bedensel denge biçimlerinin iradesini akla getirir. Cinsel karşılaşmaların senaryolaştırılması ya da oluşturulması, yalnızca eylemleri şekillendirmekle kalmaz, aynı zamanda ne hissettiğimizi anlamlandırmamızı ve buna ilişkin biçimde, hissetmek olarak neyi kendimiz açısından anlaşılabilir hale getirdiğimizi ve dolayısıyla da, başkalarına neyi ileteceğimizi de şekillendirir. Bu bölümde, daha önce de ana hatlarıyla belirttiğimiz cisimleşmenin üç biçimi –nesnelleştirilmiş, duyumsal ve duyusal– bu karmaşık ve karşılıklı etkileşime dahil olmuştur. Cinsel etkileşime girmek, duyumsal cisimleşmemiz aracılığıyla, bir partnerin (ya da partnerlerin) cisimleşmiş cinsel dengesini –nesnelleştirilmiş beden – partner(ler)e yüklenen duyumsal cisimleşme açısından yorumlanmasını içerir. Aynı zamanda, bizler de onların bizi yorumlamasını sağlayan benzer bir sürecin nesneleriyizdir. Bu etkileşim boyunca, her katılımcı daha ileri bir doğaçlama için ipuçları yakalayabilir. Bu etkileşimci süreç ve kapsadığı düşünümsellik olmadan, yetenekli bir biçimde "seks yapamayız". Seksüel cisimleşme, kendimizi bedensel olarak düzenlememizi ve cinsel karşılaşma-

nın özneler-arası sosyal alanı içerisinde, süregiden bir cisimleşmiş benlik algısı oluşturmamızı gerektirmektedir.

Bedensel denge, seksüel olan ve olmayan biçimleri bakımından, elbette oldukça cinsiyetçidir. Iris Marion Young (1990), kadınların cisimleştirilmesine yönelik ünlü fenomenolojik açıklamasında, dişiye özgü tipik bedensel davranışın, soyal çevredeki yerleşikliğin ve bedenin sosyal dünyaya olan uyumunun bir sonucu olduğunu öne sürmüştür. Young'ın (1991), dişil cisimleştirmenin özgünlüğü olarak tanımladığı şeyin çoğu, erkeklerin sürekli bakışlarının ve erkeklere özgü eylemlerin nesnesi olan kadınları, önemli bir konuma yerleştirmektedir. Bir kadının "tıpkı bir kız çocuğu gibi ip atlamayı" öğrenmesine benzer şekilde, daha sonra da bir kadın gibi taklit etmeyi de öğrendiği söylenebilir. Ancak bu, seksüel cisimleşme biçimlerinin kaçınılmaz bir biçimde sabitleşmiş ve alışkanlığa bağlı hale gelmiş olduğunu öne sürmektedir. Mead'in (1934) de itiraf ettiği gibi, ön-düşünümsel olan cisimleştirilmiş benlik biçimleri elbette vardır: artık düşünümsel olmamızı gerektirmeyen, bedensel hareketlere ve duruş biçimlerine yönelik olarak varlığın kazandığı alışkanlıklar (bkz. Bourdieu'nün (1992) bedensel heksis kavramı). Ancak, sabitleşmiş bir ön-düşünümsel bedensel heksisin, cinsel davranışın etkileşiminden doğması ve bu yüzden de, seksüel bir partnere ya da partnerlere yönelik düşünümsel bir bağdaşmanın bir sonucu olarak, her zaman değişimin nesnesi olması bakımından, seksüel cisimleşmenin daha etkisiz bir özelliği olduğunu belirtmek isteriz. Bu nedenle, uzun süreli çift ilişkilerinde cinsel etkileşim, üstü kapalı olarak anlaşılıyor ve alışkanlığa bağlı olabiliyorsa da (örneğin bkz. Duncombe ve Marsden 1996), daha az rutin olan herhangi bir cinsel karşılaşmanın, bedensel davranışın ve tutumun, başka bir partnerle ya da durumla uyum sağlamak açısından yeniden müzakere edilmesi gerekir.

Burada geliştirdiğimiz yaklaşımın güçlü yönü, cisimleştirilmiş cinsel uygulamaların rutin biçimleri ve daha seyrek görülen, daha az rutin olan deneyimler ve uygulamalar açısından da elverişli olmasıdır. Cisimleştirilmiş deneyimlerin müzakere edilmesini sağlayan bedensel karşılaşmaların yer aldığı (alışılagelmiş ya da alışılmışın dışında olan) gündelik sosyalliğe yeniden dikkat etmemize olanak tanımaktadır. Etkileşimcilik, sıradanlığa yaptığı vurgu açısından, arzunun sarsıcı gücünün ve cinsel suçların dengeleri sarsıcı potansiyelinin önemini belirten geleneklerden, radikal bir biçimde farklılık göstermektedir. Aynı zamanda, cinsel davranışa ilişkin tensel ve deneysel keşiflere yönelik daha soyut kuramlaştırmalar arasında unutulmaya yüz tutan seksüel cisimleştirmenin yönlerine de değinmektedir.[14] Etkileşimin merkezileştirilmesinde, cinsellik, toplumsal içerisine sıkıca yerleştirilebilirken, seksüel cisimleşmenin kültürel, kişiler arası ve öznel yönleri, nedenselliğin belirleyici sınırları belirlenmeden de keşfedilebilir. Çünkü cisimleştirilmiş, duyumsal ve duyusal deneyim, toplumsal içinde yer alır, eşzamanlı olarak tensel *ve* anlamlıdır, fiziksel *ve* semboliktir. Orgazm örneğinden yola çıkarak, cinsel arzunun ve hazzın, her zaman cisimleşmiş olsa da, benzer şekilde her zaman yorumlayıcı ve etkileşimci bir süreci kapsadığını göstermek için gayret ettik. İnsana özgü seksüel cisimleşme, yaşandığı toplumsal alanların dışındaki soyut bir olasılık olarak düşünülemeyeceği gibi, yalnızca bir organlar, delikler ve orgazmlar topluluğu olarak da düşünülemez.

[14] Plummer'ın (2003) belirttiği gibi, sembolik etkileşimciler cinsel (ya da diğer) etkileşimin cisimleşmiş yönlerini son zamanlarda ihmal etseler de, G. H. Mead, insanoğluna cisimleşmiş organizmalar olarak oldukça fazla önem vermiştir.

Sekizinci Bölüm

Sıradan Cinsellik Üzerine Son Düşünceler

Bu kitaba, Birinci ve İkinci Bölüm'de, 1970'li yıllardan itibaren cinselliğe ilişkin olarak geliştirilen teorilere ve bu teorilerin yol açtığı tartışmalara değinerek başladık. Belirtmiş olduğumuz gibi, bu dönem boyunca, toplumsal bir fenomen olarak cinsellik üzerine yapılan çalışmaların itici gücünün büyük bir kısmı, cinselliğe ilişkin ortak standartları sorgulamaya yönelik politik ilgileri olanlardan, feministlerden, geylerden ve son zamanlarda da queer meslektaşlardan kaynaklanmıştır. Bu dönemde, üstesinden kolektif olarak gelinen şey, yalnızca bir zamanlar en iyi ihtimalle "uygun" sosyolojik meseleler açısından marjinal olarak, en kötü ihtimalle de seviyesiz olarak görülen bir saha çalışmasına meşruiyet kazandırması bakımından, ol-

dukça önemlidir.[1] Cinsellik sosyolojisi artık gelişerek, oldukça fazla sayıda araştırmaya ve teoriye öncülük etmektedir ve İngiltere ve Kuzey Amerika'daki birçok üniversitede ders olarak okutulmaktadır. Ancak, bu akademik girişimin kurucusu olanların siyasi görüşleri, bu alanın gelişiminin çok değişik yönlerde şekillenmesine neden olmuştur. Bir taraftan, heteroseksüel hegemonyayı sorgulamak ve bu hegemonyanın dışladıklarının destekleyicisi olmak, cinsel farklılığa ve *cinselliklere* (çoğul) odaklanmaya ve alışılmışın dışında olan ya da potansiyel olarak sarsıcı olan yaşam biçimleriyle ilgilenmeye sebebiyet vermiştir. Diğer yandan, erkek egemenliğine yönelik feminist itirazlar, geleneksel cinselliğin en zorlayıcı, en sömürücü ve en vahşi yönlerinin vurgulanmasına öncülük etmiştir. 1980'li yıllardan itibaren "seks savaşları"ndan kaynaklanan bu kaygılarla mücadele eden feministler, hissedilen bir "tehlike" söylemine (Vance 1984) karşı, bir "haz" politikası kurmuşlardır ve böylece, çeşitliliği, "yasa dışı ilan edilen" cinsellikleri ve kural çiğneme heyecanını destekleyenlerin arasında yer almışlardır (bkz. İkinci Bölüm).

Bu siyasi geçmiş, şiddet ve suistimal karşıtı gündem arayışı içinde olanlar ile haz ve çeşitlilik savunucuları arasındakilerden kalan, kutuplaşmış bir öncelikler mirası bırakmıştır. Biz her zaman, sıkıntılı bir şekilde, bu iki kutup arasında kaldık. Cinsel baskılara ve cinsel suistimale karşı mücadele etmenin, her zamankinden daha acil bir gereklilik olduğu fikrine katılmaktayız, ancak aynı zamanda da, yeni haz biçimlerini keşfetmek için daha fazla özgürlüğe ilişkin bir tutku da duymaktayız ve kurum-

[1] 1980'li yılların başlarında, bir meslektaşımız, cinselliğin sosyolojisine ilişkin yeni bir ders veren bir arkadaşımıza, bu dersin "sadece pop sosyolojisi" olduğunu söylemiştir; diğer bir arkadaşımıza da benzer şekilde, araştırmasının "ciddi bir sosyolojik konu olmadığı" söylenmiştir ve 1990'lı yıllar gibi yakın bir geçmişte bile bir feminist meslektaşımız, bu alanda araştırma yapmaya devam etmenin kariyer intiharı olduğu belirtmiştir.

sallaştırılmış heteroseksüelliğin temelini oluşturan kanıksanmış varsayımları ve uygulamaları bozmaya yönelik olarak sürmekte olan bir ihtiyacın da farkındayız. Yine de, bu tartışmalar içerisinde cinselliğe aşırı derecede ağırlık verilmesine karşı da her zaman kuşkulu yaklaştık. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, cinsellik, ne kadınların ikincil konuma itilmesinin esas sebebi olarak, ne de kişisel ya da toplumsal özgürlüğün bir aracı olarak görülebilir. Her iki görüşe de katılmak, toplumsallığın daha kapsamlı örneklerinde yer alan cinselliğe ilişkin muhtelif yönleri ihmal etmek demektir.

Bizi en çok ilgilendiren ve bu kitabın yörüngesine rehberlik eden şey, basmakalıp cinsel yaşamlara ilişkin süregiden, sıradan, gündelik uzlaşmalardır.[2] Bu, sıradanlığın haricindeki cinsel yaşamla ilgilenmediğimiz anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte, sosyologların, hem kanıksanmışlığı ve alışılagelmişliği aydınlığa kavuşturmak için, hem de bazı cinsel çeşitlilik biçimlerine neden daha fazla tolerans gösterilirken –hatta daha fazla desteklenirken– diğerlerinin neden desteklenmediğini, cinselliğin neden eşitsizliğin yapılandırılmış örnekler içerisine karıştırıldığını ve cinsel baskılara ya da cinsel istismara ilişkin problemlerin neden hâlâ devam ettiğini değerlendirmek için de, çoğu insanın yaşadığı cinsel ilişkilerin günlük ve sıradan örneklerini daha fazla anlamaları gerekmektedir. Feministler olarak, uzun süredir anladığımız gibi, eşitsizliğe ve baskıya karşı duyarlı olmak, cinsel ilişkilerin ve uygulamaların çeşitliliğine yönelik analizlere eleştirel yaklaşmak açısından önemli olsa da, cinselliğin sıradan ve rutin olan biçimleri de bize, cinsel şiddetin ve suistimalin birçok çeşidi ve devamlılığı hakkında önemli ipuçları

[2] Son zamanlardaki sosyolojide, genel anlamda, egzotik ve saldırgan olana odaklanmaya yönelik yaygın bir eğilim olmuştur; bu eğilim artık sıradan, önemsiz ve rutin olana çok daha fazla odaklanılarak yeniden dengelenmiştir (örneğin bkz. Warde ve Gronow 2001).

vermektedir. Ne normatif, ne de suç teşkil eden uygulamalar bu eleştiriden muaf tutulabilir; çeşitliliği savunmak bizi, hem normatifin, suç teşkil eden diğer türü nasıl dışladığını, hem de tüm cinselliklerin toplumsal koşullar altında nasıl görüldüğünü ve nasıl sergilendiğini, buna bağlı olarak da, bu cinselliklere yöneltilen itirazların ve/veya eşitsizliklerin, nasıl hâlâ devam ettiğini açımlamaya yönlendirmelidir. Yalnızca normatif ve normatif olmayan cinsellikler hakkında daha fazla şey bildiğimiz takdirde, neyin gerçekten alışılmışın dışında ya da sarsıcı olduğunu, gerçekten değiştiğini ya da değişmeden kaldığını tam olarak anlayabiliriz; bu sayede de, değişen cinsel manzaramızın topoğrafyası hakkında daha detaylı bir haritaya sahip oluruz.

Cinsel ifade, ister oldukça geleneksel olsun, ister aşırı derecede alışılmadık olsun, daima toplumsallığın daha kapsamlı modellerinde yer alır. Gagnon ve Simon'ın çalışmasının temelinde yatan bu görüş, argümanımızın büyük bir kısmına ilham vermiştir. Bu görüşe uyarak, cinselliğin uyum içerisinde tutulması gerektiğini, cinselliğe, hayatın "özel" bir alanıymış ya da toplumsallığın ötesindeki (tehlikeli ya da sarsıcı) yetkili bir güçmüş gibi yaklaşılmaması gerektiğini öne sürdük. Bu yüzden de, cinselliği, gündelik hayatın içerisinde, günlük sosyal yaşamın rutinliğine ilişkin dokunun bir parçası olarak, hayatın diğer, cinsel-olmayan yönlerine de karışmış olarak konumlandırmanın, oldukça önemli olduğunu vurguladık. Tuhaf ve alışılmışın dışında olan, ne kadar cazip olursa olsun, çok daha az göz kamaştırıcı ve daha sıradan olan cinsel yaşamlara daha fazla öncelik verilmesi gerekir. Cinselliğin diğer biçimlerinin tanımlanmasına ters olacak biçimde, heteroseksüelliğe, bir normdan çok daha fazlasıymış gibi yaklaşılmasına ilişkin ilginin çıkış noktası, bu durumun oldukça önemli bir parçasıdır (bkz. Dördüncü Bölüm). Oysa ki, cinsel uygulamalarıyla saygın heteroseksüellik zinciri-

nin ötesinde yer alanların bile, tüm zamanlarını cinsel aktivitelere harcamadıklarını ve hayatta kalmak adına rutin sosyal hayatlarına (geçinmek için çalışmaya, alışveriş yapmaya) devam ettiklerini ve aynı zamanda da, kendi çevrelerindeki ya da çevreleri dışındaki cinsel-olmayan ilişkileri de onaylamaya yatkın olduklarını anımsamak oldukça önemlidir.

O halde cinsellik, sosyal hayatın yalnızca tek bir alanıdır ve toplumsal mevcudiyetimizin tümünü teşkil etmemektedir. Cinselliği bu açıdan tanımlarken, cinsel arzuların, cinsel uygulamaların ve cinsel yaşam tarzlarının çeşitliliğini ve esnekliğini kapsayan çoğul *cinsellikler* kadar, toplumsallığın diğer tüm yönleriyle bağlantılı olan bir sosyal hayat alanı anlamına gelen *cinsellik* (tekil) kavramını da ele almaktayız. Cinselliği çoğullaştırırken saptadığımız sorunlardan biri, heteroseksüelliğin diğer birçokları arasındaki tek uygulama ya da tek kimlik olduğuna ilişkin bir sonuca varma ve heteroseksüelliği monolitik olarak konumlandırma eğilimidir. Normatif ve gündelik heteroseksüellik, kendi *içinde* çeşitlenebildiği gibi, alternatifleri de vardır. Bununla birlikte, heteroseksüellik normları dışında yaşayanlar, kendi benliklerinin merkezi olarak muhalif bir kimliği benimsedikleri halde, diğerleri kendi yaşam tarzlarının normalliğine vurgu yapmaya daha hevesli olabilmektedir (örneğin bkz. Gabb 2004).

Kişisel cinselliklerimiz ne olursa olsun, birçoğumuz sıradan, gündelik cinsel yaşamlar sürdürmekteyiz. Sıradan, gündelik cinsellik, elbette herkes açısından aynı değildir. Hem heteroseksüelliğin kurumlaştırılması, hem de toplumsal cinsiyet aracılığıyla, yapılandırıldıkları bilinmektedir. Fakat eğer cinsellik, sosyal hayatın bir parçasıysa, o halde sınıfsal ve etnik çeşitliliğe de dikkat etmek gerekmektedir. Başka yerde olduğu gibi, cinsel hayatta da daha ayrıcalıklı olanlar, farklı cinsel yaşam biçimle-

rini keşfetmek açısından daha fazla seçeneğe sahiptir –ve lezbiyen ve queer yaşam tarzlarının, heteroseksüel yaşam tarzlarına göre çok daha fazla incelenmesine, daha yeni başlanmıştır (örneğin bkz. Hennessy 2000; Taylor 2004); üstelik, aynı cinsel uygulamalar, farklı sınıflarda farklı algılanabilmektedir (Skeggs 2003). Yaşa ve hayatta izlenen yola ilişkin farklılıklar da, cinsel manzaramızın bir parçasıdır; gençlerin cinselliğine daha fazla önem verilirken –çünkü gençlerin cinselliği çoğu zaman problemli olarak tanımlanmaktadır– yaşlı insanların cinselliğine yönelik olarak çok daha az çalışma yapılmaktadır, fakat bu durum da değişmeye başlamıştır.

Sıradan ve gündelik olan da, elbette değişimin konusu olmuştur ve 1970'li yıllarda, cinsellik üzerine ilk kez çalışmaya başladığımız yıllardan bu yana belirli yönlerden açıkça değişmiştir, bu nedenle de bir zamanlar suç teşkil eden şey, artık normun bir parçası haline gelmiştir. Homoseksüellik –ya da en azından, homoseksüelliğin, belirli geleneklere boyun eğen biçimleri– normalleştirilmeye maruz kalırken, heteroseksüel seks, evlilik ve üremeyle olan bağlarından kurtulmuştur (Seidman 2005). Sürekliliğe –özellikle de toplumsal cinsiyet ayrımlarına– ağırlık vermek pahasına, aşırı derecede değer verilen değişime karşı uyarılarda bulunduk ve normatifliğin sınırlarını yeniden çizen yöntemleri ve cinsel yaşamda ortaya çıkan yeni gerilimleri ele alırken, ortaya çıkan dönüşümlere ilişkin açıklamaları çok fazla övmekten de kaçındık (bkz. Üçüncü ve Dördüncü Bölüm). Cinsel hayatın, kadınlar, lezbiyenler ve gey erkekler açısından, bir zamanlar olduğundan daha az sıkıntılı olduğunu yadsımamaktayız, fakat aynı zamanda da cinselliğin, yeni modern toplumlarda yaşayan birçoğumuz açısından, birçok problemi barındırmaya devam ettiğini de inkar etmememiz gerekmektedir.

Cinselliğin toplumsal düzenine ilişkin yönlerinden biri, özellikle sorun çıkaran durumun, çocukluk ve yetişkinlik arasındaki sınırlar olduğunun düşünülmesidir. Yeni modern hayatın her alanına yayılan cinsel çelişkilere örnek olarak, çocukluk dönemine odaklanmayı tercih ettik, çünkü çocuğun özel bir insan kategorisi olduğuna ilişkin düşünceye karşı, cinsellik konumunun da, hayatın "özel bir alanı" olarak ortaya çıkması bu döneme aittir (bkz. Beşinci Bölüm). Bu durum, cinselliğe ilişkin modern oluşumların doğasında yer alan bazı çelişkileri de açığa çıkarmaktadır: olumlu ve tatmin edici olarak cinsellik ile potansiyel açıdan tehlikeli olan cinsellik arasında; cinsel açık sözlülüğe duyulan bir arzu ile cinsellik hakkında iletişim kurmanın zorlukları arasında; her tarafa yayılmış olan cinsel görüntüler ve cinsel konuşmalar ile gizliliğin ve mahremiyetin sürdürülmesi arasında. Fakat çocukluk döneminin önemli olmasının başka bir sebebi daha vardır: eğer cinsellik toplumsal olarak yapılandırılmışsa, o halde hepimizin, cinsel özneler olarak, bu toplumun ve kısmen de, yetişkin cinsel aktörler haline gelirken çocukluk dönemimiz boyunca geçtiğimiz yolların bir ürünü olmamız gerekir. Cinsel benliklerin yalnızca çocukluk döneminde yaşanan deneyimler ve bu deneyimlerin daha sonraki yansımaları aracılığıyla değil, aynı zamanda, çocukluk döneminin hatları, çocukluk ve yetişkinlik arasındaki sınırlar ve bu hatları şekillendiren ve sınırları koruyan cinsel bilgilerin toplumsal dağılımını sağlayan ve cinselliği düzenleyen yöntemler aracılığıyla da oluşturulduğunu öne sürmüştük.

Cinsel benliğin ve öznelliğin oluşumu, cinselliğin en ihmal edilmiş, psikanalizden etkilenen diğer kuramcıların dışındaki kuramcılar tarafından da en az ilgi gösterilen yönleri arasındadır. Psikanaliz, bize her zaman yetersiz şekilde toplumsal gelmiştir ve öznelliğin oluşturulmasında cinselliğe çok fazla önem verdiğini düşünmüşüzdür. Ancak beşeri ve sosyal bilimlerle uğraşan

akademisyenler, başka bir alternatif yokmuş gibi davranmışlardır. Biz, daha fazla özen gerektirse de, başka bir alternatifin var olduğuna inanıyoruz –ve bu konuya da Beşinci Bölüm'de ve Altıncı Bölüm'de değinmiştik. Gagnon ve Simon'ın psişeler-arası senaryolaştırma kavramından ve bireysel cinselliklerin oluşumunda ısrarla toplumsal cinsiyeti temel almalarından yola çıkarak, George Herbert Mead'in geliştirdiği toplumsal benlik kavramlaştırmasına geri döndük. Öne sürdüğümüz gibi, bu, benliği toplumsalın içerisine sıkıca yerleştirdiği halde, insana özgü eylemliliğe, cinsiyetçi ve cinsel olmanın ya da cinsiyetçi ve cinsel hale gelmenin çeşitli yöntemlerine açıklık getirmesi bakımından çok yönlü, incelikli ve esnek bir kavramlaştırmadır.

Aynı bakış açısı, bazı tensel feministler ve postmodern düşünürler haricinde şaşırtıcı bir biçimde oldukça yetersiz kuramlaştırılmış olan cisimleşmeyle ilgili son bölümümüze de yön vermektedir. Pragmatist ve etkileşimci geleneğin, seksüel cisimleşmeyle ilgili, onu gerçek cinsel karşılaşmaların yer aldığı gündelik/gecelik dünyada konumlandıran bir kuramlaştırma yöntemi sunduğunu öne sürmüştük. Bu argümanı, heterosekste gerçekleşen orgazmın cinsiyetçileştirilmesini temel alarak geliştirdik, fakat potansiyelinin bundan çok daha büyük olduğunu, cisimleşmiş cinsel uygulamaların, deneyimlerin ve bu deneyimlere ilişkin anlamların her yönüyle ilgilenmenin bir aracı olabileceğini de görmekteyiz. Bu noktada, Gagnon ve Simon'ın yönlendirici prensiplerinden birini daha hatırlamak gerekir: cinsel davranış, toplumsal açıdan anlamlıdır ve cisimleşmiş deneyimlere verdiğimiz anlam, daima ulaşabildiğimiz kodlar aracılığıyla yönlendirilir.

Dolayısıyla en başından beri, sıradan, günlük cinsel deneyimler üzerine vurgu yapmaya devam ettik ve ihtiyacımız olan analitik işi yapabilen teorinin, deneysel olarak bilinebilir dünyayı

da ele alabileceğini öne sürdük. Yine de, ele almakta olduğumuz dünyanın sadece Batılı bir dünya olduğunun da oldukça farkındayız. Geleceğe yönelik büyük sorunlardan biri, hem Batılı düşünceleri kırsallaştırmaya başlamak (Burawoy 2005), hem de Batılı teorinin diğer koşullara uygulanabilirliğini eleştirel anlamda değerlendirirken ve dünyanın diğer yerlerinde yapılan çalışmalara yanıt verirken dar görüşlü olmaktır. Bu, büyük bir amaca hizmet eden bir projedir ve bu kitabın kapsamı dışındadır[8]; bildiğimiz kadarıyla, diğerleri, cinselliğe ilişkin olarak daha evrensel düşünmeye başlamıştır (Altman 2001; Binnie 2004). Ancak yine de, çok daha enternasyonel bir perspektifin potansiyelleri ve tuzakları hakkındaki bazı düşüncelerle kitabımızı sonuçlandırmak isteriz.

Cinselliğe ilişkin çalışmaları enternasyonel hale getirme girişimlerinin bir tehlikesi de, farklı ve alışılmışın dışında olanın cazibesiyle birleşen Batılı etnomerkezciliğin, cinsel uygulamaların başka yerlerde garip bir biçimde "öteki" olarak incelenmesine sebep olabilmesidir. Cinsellik alanında çalışmalar yapan Batılı bilim insanlarının, dünyanın diğer yerlerindeki seks turizmi, fuhuş ve aynı cinsiyete duyulan arzu konularında, geleneksel cinselliklerdeki kültürel çeşitlilik konusuna göre çok daha fazla şey bilmeye eğilimli oldukları zaten ortadadır. Dünyada elbette, alternatif cinsel yaşam tarzlarını inceleme imkanlarının kısıtlı olduğu, her türden yaşam biçimi tercihlerinin yoksulluk ve/veya baskıcı rejimler tarafından sınırlandırıldığı, geniş bölgeler de vardır. Cinsellik, bu tür koşullar altında, yöredeki aktivistlerin ya da bilim insanlarının gündeminin en üstünde yer almayabilmektedir. Aslında, feministler de daha önceleri, küresel eşitsizlikler ve adaletsizliklerle yüzleşilirken, cinsellik gibi "saçma" bir şeye odaklandıkları için sık sık eleştirilmişlerdir. Ancak, cinsellik, dünyanın

[8] Bununla birlikte, bizden biri, cinsellik üzerine kültürler-arası bir çalışmayla uğraşmaya da başlamıştır (bkz. Jackson ve ark. 2008).

daha yoksul bölgelerinde yüzleşilen, çok daha zorlayıcı sorunların birçoğuyla da bağlantılıdır. Bunu öne çıkaran şey, HIV/AIDS sorunu olmuştur; araştırmacıları, HIV'ın bulaşmasında payı olan yerel cinsel gelenekleri ve uygulamaları incelemek açısından harekete geçirmiştir, yoksa daha fazla yayılmasını önlemek için, çok daha fazla seferber olunacaktır (örneğin bkz. Rivers ve ark. 1998, Campbell 2003). Cinselliğin, kalkınma alanında çalışmalar yapan bilim insanlarının gündeminde ilk sıralarda yer almaya başlamasına dair belirtiler de vardır (bkz. Cornwall ve ark. 2008).

Aynı zamanda, Batı'nın dışında kalan yerlerde, örneğin Doğu Asya'nın varlıklı ve modern toplumlarında, cinsel yaşamın aşırı yoksulluk ya da yaygın hastalıklar tarafından kısıtlandırılmadığı bölgeler de vardır. Buradaki toplumsal eğilimler de, Batı'daki eğilimlerle benzerlik gösterebilmektedir (kadınların artık erken yaşlarda evlenmemeleri ve evden ayrılabilmeleri, evlilik olmadan yapılan seksin artması, queer seksüelliklerin görünür biçimde çoğalması) ve bu eğilimler, küreselleşmiş yeni modernliğin bir parçası, Castells'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, "ataerkilliğin muhtemel sonunun" belirtileri olarak görülebilmektedirler (Castells 2004). Castells'in toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair aşırı iyimser değerlendirmelerinden biraz farklı olarak, "bizim" medeniyetimizin, herkesin medeniyetiyle aynı olduğunu ya da cinsel yaşamlarla ilgili Batı'da ne oluyorsa, Doğu'da da aynılarının olduğunu farzetmek oldukça mantıksızdır. Belirli bir yakınlıktaki Doğu Asya'da yaşanan yakın ilişkiler üzerine yapılan, bazıları da Batılı kitlelere ulaşmış olan araştırmalar vardır ve eğer bilim insanları bu araştırmaları iyi değerlendirebilirlerse, yerel şartlara ve kültürlere verdikleri önemle, cinselliğe, toplumsal değişime ve modernliğe yeni boyutlar katabilirler.[4]

[4] Bu çalışmaya ilişkin bazı örnekler için, Jackson ve ark. (2008) ile Khor ve Kamano'nun(2007) makalelerine bakınız.

Günümüzde sıradan cinsellik, hayatın diğer tüm yönlerinde de olduğu gibi, insanların eylemleri ve dünya çapındaki düşünceler tarafından etki altında kalmaktadır. Cinsel yaşamların yalnızca belirli coğrafik bölgelerle ilişkilendirilmesi yersizdir ve cinsel ilişkiler, her zaman ulusal sınırlar içerisinde sınırlandırılamaz. Cinselliğe ilişkin simgelemeler ve kavramlaştırmalar, başlangıç noktasından uzaklaştıkça, anlamları değişerek ve dağılarak yol almaktadırlar. Bu küresel karşılaşmaların bir parçası olarak yeni cinsel kodlamalar ortaya çıkmaktadır, fakat tüm kodlamalarda olduğu gibi, uluslararası cinsel karşılaşmaların gerçekleşme olanağı da eşit ölçüde uygun değildir. O halde yerellik hala anlam taşımaktadır ve çoğumuzun, çoğu zaman cinsel yaşamlarımızı anlık yerel koşullarda yürüttüğü da unutulmamalıdır. Zira, cinselliğin tamamen toplumsal açıdan kuramlaştırılması, farklı kültürlerin, tarihlerin ve toplumsal uygulamaların hem küresel, hem de yerel sonuçlarını dikkate almayı ve tüm bunların –geleneksel ya da geleneksel olmayan– gündelik, sıradan cinsel yaşamları nasıl etkileyebileceğini değerlendirmeyi kapsamalıdır. Son birkaç on yılda elde edilen başarılara rağmen, cinselliğin ve kendi kişisel cinselliklerimizin karmaşık yönlerini aydınlatmaya daha yeni başladık. Bu kitapta yararlandığımız ve geliştirdiğimiz kuramın, cinselliğin toplumsal ve bağlamsal içeriklerine ve uygulamalarına odaklanmasıyla birlikte, karşılaştırmalı araştırmaları desteklemesi ve küresel açıdan farklı yerel koşullarda yaşanan sıradan, gündelik cinsel yaşamlara getirdiği anlayış bakımından, cinselliğe ilişkin diğer birçok "Batılı" kuramdan çok daha sürdürülebilir olduğuna inanmaktayız.

Kaynakça

Acton, W. (1857) The Functions and disorders of the Reproductive Organs. Philadelphia, PA: Lindsay & Blakiston.

Adams, M. (2003) The Reflexive Self and Culture: A Critique. British Journal of Sociology 54(2): 221-238.

Adams, P. (1989) Of Female Bondage, in T. Brennan (ed.) Between Feminism and Psychoanalysis. London: Routledge.

Adkins, L. (1995) Gendered Work: Sexuality, Family and the Labour Market. Milton Keynes: Open University Press.

Adkins, L. (2002) Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity. Buckingham: Open University Press.

Allen, L. (2003) Girls Want Sex, Boys Want Love: Resisting Dominant Discourses of (Hetero)sexuality. Sexualities 6(2): 215-236.

Allen, L. (2005) Sexual Subjects: Young People, Sexuality and Education. Basingstoke: Palgrave.

Althusser, L. (1971) Ideology and the Ideological State Apparatuses, in L. Althusser, Lenin and Philosophy. London: New Left Books.

Altman, D. (2001) Global Sex. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Archard, D. (1993) Children: Rights and Childhood. London: Routledge.

Ariès, P. (1962) Centuries of Childhood. London: Cape.

Atkinson, P. and Housley, W. (2003) Interactionism. London: Sage.

Backett-Milburn, K. and Harden, J. (2004) How Children and their Families Negotiate Risk, Safety and Danger. Childhood 11(4): 429-447.

Bardeleben, H., Reinman, B. W. and Schmidt, P. (1989) AIDS und das Prpblem eder prevention – Fakten und Fiction. Sozialforschung 29: 97-128.

Barnett, S. and Thomson, K. (1996) Portraying Sex: The Limits of Tolerance. In R. Jowell, J. Curtis, A. Park, L. Brooks and K. Thomson (eds) British Social Attitudes: The 13th Report, pp. 19-52, Aldershot: Dartmouth.

Barrett, M. (1980) Women's Oppression Today. London: Verso.

Barrett, M. (1991) The Politics of Truth. Stanford, CA: Stanford University Press.

Barrett, M. (1992) Words and Things: Materialism and Method in Contemporary Femisit Analysis, in M. Barrett and A. Phillips (eds) Destabilizing Theory. Cambridge: Polity.

Bartky, S (1990) Femininity and Domination. London: Routledge.

Battersby, C. (1989) Gender and Genius: Towards a Feminist Aesthetics. London: Women's Press.

Bauman, Z. (1990) Thinking Sociologically. Oxford: Blackwell.

Beauvoir, S. de (1972) The Second Sex. Harmondsworth: Penguin.

Beck, U. (1992) Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage.

Beck, U. ve Beck-Gernsheim, E. (2002) Individualization. London: Sage.

Becker, H. (1963) Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. London: Free Press of Glencoe.

Berger, P.L. ve Luckmann, T. (1966) The Social Construction of Reality. London: Allen Lane.

Bindel, J. ve Scanlon, J. (1996) Barking Back. Trouble & Strife 33: 68-72.

Binnie, J. (2004) The Globalization of Sexuality. London: Sage

Black, P. (2004) The Beauty Industry: Gender, Culture, Pleasure. London: Routledge.

Bland, L. Ve Doan, L. (eds) (1998) Sexology in Culture: Labelling Bodies and Desire. Cambridge: Polity.

Blumer, H. (1933) Movies and Conduct. New York: Arno Press.

Blumer, H. (1969) Symbolic Interactionism: Perspective and Methods. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Bly, R. (1990) Iron John: A Book about Men. Reading, MA: Addison-Wesley.

Bordo, S. (1999) The Male Body. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Botcherby, S. ve Scott, S. (2004) Parents as Sex Educators. Report for Durham Education Authority.

Bourdieu, P. (1992) The Logic of Practice. Cambridge: Polity.

Braidotti, R. (1994) Feminism by Any Other Name: Interview. Differences 6(2-3): 27-61.

Brennan, T. (ed) (1998) Betwen Feminism and Psychoanalysis. London: Routledge.

Brickell, C. (2006) The Sociological Construction of Gender and Sexuality. Sociological Review 54(1): 87-113.

Brownmiller, S. (1975) Against Our Will: Men, Women and Rape. London: Secker & Warburg.

Buckingham, D. (1994) Television and the Definition of Childhood, in B. Mayall (ed.) Children's Childhoods. London: Falmer.

Buckingham, D. Ve Braggs, S. (2004) Young People, Sex and the Media: The Facts of Life? Basingstoke: Palgrave.

Bunch, C. ([1975] 1997) Not for Lesbians Only. Quest, A Feminist Quarterly 2(2): 50-56. Reprinted in C. Ingraham and R. Hennessey (eds) Materialist Feminism. New York: Routledge.

Burawoy, M. (2005) Provincialising the Social Sciences, in G. Steinmetz (ed.) The Politics of Method in the Human Sciences. Durham, NC: Duke University Press.

Burke, K. (1945) A Grammar of Motives. Berkeley, CA: University of California Press.

Burke, K. (1950) A Rhetoric of Motives. Berkeley, CA: University of California Press.

Buston, K., Wight, D., Hart, G. and Scott, S. (2002) Implementation of a Teacher-Delivered Sex Education Programme: Obstacles and Facilitating Factors. Health Education Research 17(1): 59-72.

Buston, K., Wight, D. And Scott, S. (2001): Difficulty and Diversity: The Context and Practice of Sex Education. British Journal of the Sociology of Education 22(3): 353-368.

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

Butler, J. (1990b) Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse, in L. Nicholson (ed.) Feminism/Postmodernism. New York: Routledge.

Butler, J. (1991) Imitation and Gender Insubordination, in D. Fuss (ed.) Inside Out. New York: Routledge.

Butler, J. (1993) Bodies that Matter. New York: Routledge.

Butler, J. (2004) Undoing Gender. New York: Routledge.

Califia, P. (1981) Feminism and Sadomasochism. Heresies 12: 30-34.

Campbell, C. (2003) Letting Them Die: Why HIV/AIDS Prevention Programmes Often Fail. London: James Currey.

Cancian, F. (1990) Love in America. Cambridge: Cambridge University Press.

Carabine, J. (1996) Heterosexuality and Social Policy, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckhingham: Open University Press.

Castells, M. (2004) The Power of Identity, 2nd edn. Oxford: Blackwell.

Chambers, D., Tinknell, E. And Van Loon, J. (2004) Peer Regulation of Teenage Sexual Identities. Gender and Education 16(3): 397-415.

Chen Mei-Hua (2008) Sex and Work in Sex Work; Negotiating Sex and Work among Taiwanese Sex Workers, in S. Jackson, Liu Jieyu and Woo Juhyun (eds) East Asian Sexualities: Modernity, Gender and New Sexual Cultures. London: Zed.

Chesser, E. (1949) Sexual Behaviour: Normal and Abnormal. London: Medical Publications.

Chesser, E. (1965) Married Love. London: Jarrolds.

Christian-Smith, L. (1991) In the Way of Women: Men's Resistance to Sex Equality in Organizations. London: Macmillan.

Cohen, S. and Tayor, L. (1978) Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life. Harmondsworth: Pelican.

Cohen, S. and Tayor, L. (1992) Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life, 2nd edn. London: Routledge.

Comer, L. (1974) Wedlocked Women. Leeds: The Feminist Press.

Comfort, A. (1996) The Joy of Sex. London: Quartet.

Connell, R. W. (1995) Masculinities. Cambridge: Polity.

Connell, R. W. (2000) The Men and the Boys. Cambridge: Polity.

Connell, R. W. and Dowsett, G. W (1992) The Unclean Motion of the Generative Parts: Frameworks in western Thought on Sexuality, in R. W. Connell and G. W. Dowsett (eds) Rethinking Sex: Social Theory and Sexuality Research. Melbourne: Melbourne University Press.

Cooley, C. H. (1902) Human Nature and the Social Order. New York: Scribner's.

Cornwell, A., Jolly, S. and Correa, S. (eds) (2008) Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development. London: Zed.

Cousins, J. ([1978] 1986) Make it Happy: What Sex is All About. Harmondsworth: Penguin.

Coward, R. (1984) Female Desire. London: Paladin.

Coward, R. And Ellis, J. (1977) Language and Materialism. London: Routledge & Kegan Paul.

Crossley, N. (2001) The Social Body: Habit, Identity and Desire. London: Sage.

Davidoff, L. and Hall, C. (1987) Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850. London: Hutchinson.

Davies, B. (1989) Frogs and Snails and Feminist Tales. Sydney: Allen an Unwin.

Davies, K. (1937) The Sociology of Prostitution. American Sociological Review 2: 744-755.

Dawe, A. (1970) The Two Sociologies. British Journal of Sociology 21(2): 207-218.

Dawkins, R. ([1976] 2006) The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press.

De Lauretis, T. (1994) Habit Changes. Differences 6(2-3): 296-313.

Delphy, C. (1984) Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression. London: Hutchinson.

Delphy, C. (1993) Rethinking Sex and Gender. Women's Studies International Forum 16(1): 1-9.

DeNora, T. (1997) Music and Erotic Agency: Sonic Resources and Socio-sexual Action, Body and Society 3(2): 43-65.

Denzin, N. (1992) Symbolic Interactionism and Cultural Studies: The Politics of Interpretation. Oxford: Blackwell.

Diamond, I. And Quinby, L. (eds) (1988) Feminism and Foucault: Reflections on Resistance. Boston, MA: Northeastern University Press.

Diamond, J. (1997) Why is Sex Fun? The Evolution of Human Sexuality. London: Weidenfeld & Nicolson.

Dollimore, J. (1991) Sexual Dissidence. Oxford: Oxford Yniversity Press.

Duchen, C. (ed.) (1987) French Connections: Voices from the Women's Movement in France. London: Hutchinson.

Duncombe, J. and Marsden, D. (1993) Love and Intimacy: The Gender Division of Emotion and Emotion Wok. Sociology 27(2): 221-241.

Duncombe, J. and Marsden, D. (1996) Whose Orgasm Is This Anyway? 'Sex Work' in Long Term Relationships, in J. Weeks and J. Holland (eds) Sexual Cultures: Communities and Intimacy. London: Macmillan.

Dworkin, A. (1987) Intercourse. London: Secker & Warburg.

Egan, R.D. And Hawkes, G. (2008a) Imperiled and Perilous: Exploring the History of Childhood Sexuality. Journal of Historical Sociology 214: 355-367.

Egan, R.D. And Hawkes, G. (2008b) Developing the Sexual Child. Journal of Historical Sociology 21(4): 433-465.

Elias, N. ([1939] 1994) The Civilizing Process. Oxford: Blackwell.

Ennew, J. (1986) The Sexual Exploitation of Children. Cambridge: Polity.

Epstein, D. And Johnson, R. (1998) Schooling Sexualities. Buckingham: Open University Press.

Evans, D. (1993) Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities. London: Routledge.

Everingham, C. (1994) Motherhood and Modernity: An Investigation into the Rational Dimension of Mothering. Buckingham: Open University Press.

Falk, P. (1994) The Consuming Body. London: Sage.

Faraday, A. (1981) Liberating Lesbian Research, in K. Plummer (ed.) The Making of the Modern Homosexual. London: Hutchinson.

Fausto-Sterling, A. (2000) Sexing the Body, 2nd edn. New York: Basic Books.

Fenstermaker, S. and West, C. (2002) Doing Gender, Doing Difference: Inequality, Power and Institutional Change. London: Routledge.

Finch, J. and Summerfield, P. (1991) Social Reconstruction and the Emergence of Companionate Marriage, 1945-59, in D. Clark (ed.) Marriage, Domestic Life and Social Change. London: Routledge.

Fine, M. (1988) Sexuality, Schooling and Adolescent Females: The Missing Discourse of Desire. Harvard Educational Review 58(1): 29-51.

Fine, M. And McClelland, S. (2006) Sexuality Education and Desire: Still Missing after All These Years. Harvard Educational Review 76(3): 297-338.

Firestone, S. (1970) The Dialectic of Sex. London: Paladin.

Flax, J. (1990a) Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory, in L. Nicholson (ed.) Feminism/Postmodernism. London: Routledge.

Flax, J. (1990b) Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West. Berkeley, CA: University of California Press.

Ford, C. And Beach, F. (1952) Patterns of Sexual Behavior. New York: Harper & Bros.

Foucault, M. (1972) The Archeology of Knowledge. London: Tavistock.

Foucault, M. ([1978] 1981) The History of Sexuality, Volume One. London: Pelican.

Foucault, M. (1979) Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Vintage.

Foucault, M. (1980) The Confessions of the Flesh: A Conversation with A. Grosrichard, G. Wajeman, J-A. Miller, G. Le Gaufey, D. Celasm, G. Miller, C. Millot, J. Livi and J. Miller, in C. Gordon (ed) M. Foucault, Power/ Knowledge, Brighton: Harvester/Wheatsheaf.

Foucault, M. (1988) Technologies of the Self, in L.H. Martin, H. Gutman and P.H. Hutton (eds) Technologies of the Self. London: Tavistock.

Frankham, J. (2006) Sexual Antinomies and Parent/Child Sex Education: Learning from Foreclosure. Sexualities 9(2): 236-254.

Fraser, N. (1989) Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Oxford: Polity.

Frazer, E. (1988) Teenage Girls Reading Jackie. Media, Culture and Society 9(4): 407-425.

Freud, S. (1905) Three Essays on Sexuality, in The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume 7. London: Hogarth Press.

Freud, S. (1925) Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between Sexes, in The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume 19. Londoon: Hogarth Press.

Freud, S. (1930) Civilization and its Discontents. London: Hogarth Press.

Freud, S (1931) Female Sexuality, in The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume 21. London: Hogarth Press.

Freud, S. (1933) Femininity, in The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, Volume 22. London: Hogarth Press.

Furedi, F. (1997) Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation. London: Cassel.

Fuss, D. (1991) Introduction, in D. Fuss (ed.) Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories. New York: Routledge.

Gabb, J. (2004) Critical Differentials: Querying the Incongruities within Research on Lesbian Parent Families. Sexualities 7(2): 167-182.

Gagnon, J. (2004) An Interpretation of Desire. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gagnon, J. and Simon, W. ([1973] 1974) Sexual Conduct. London: Hutchinson.

Gagnon, J. and Simon, W. (2004) Sexual Conduct, 2nd edn. New Brunswick, NJ: AldineTransaction.

Gamson, J. and Moon, D. (2004) The Sociology of Sexualities: Quer and Beyond. Annual Review of Sociology 30: 47-64.

Garfinkel, H. (1967) Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Gatens, M. (1982) A Critique of the Sex/Gender Distinction, in J. Allen and P. Patton (eds) Beyond Marxism? Leichhardt, NSW: Intervention.

Gay Left Collective (1980) Homosexuality Power and Politics. London: Allison & Busby.

Giddens, A. (1990) The Consequence of Modrnity. Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1991) Modernity and Self Identity. Cambridge: Polity.

Giddens, A. (1992) The Transformation of Intimacy. Cambridge: Polity.

Goffman, E. (1963a) Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Goffman, E. (1963b) Behaviour in Public Places. New York: Free Press.

Goffman, E. (1969) The Presentation of Self in Everyday Life. London: Allen Lane.

Goffman, E. (1971) Relations in Public: Microstudies of the Public Order. London: Allen Lane.

Goffman, E. (1979) Gender Advertisements. London: Macmillan.

Gorer, G. (1971) Sex and Marriage in Britain Today. London: Nelson.

Gorham, D. (1978) The 'Maiden Tribute of Modern Babylon' Reconsidered: Child Prostitution and the Idea of Childhood in Late Victorian England. Victorian Studies, 21: 353-379.

Gough, J. and Macnair, M. (1985) Gay Liberation in the Eighties. London: Pluto.

Graham, A. (1996) Made Up, Dressed Up and Fed Up (And She's Only Five). Radio Times 17 January-2 February: 22-24.

Gray, J. (1992) Men are from Mars, Women are from Venus. New York: HarperCollins.

Gray, J. (1996) Mars and Venus in the Bedroom. London: Vermillon.

Green, J. (1997) Risk and Misfortune: The Social Construction of Accidents. London: University College London Press.

Gorsz, E. (1995a) Experimental Desire: Re-Thinking Queer Subjectivity, in E. Grosz Space, Time and Perversion. New York: Routledge.

Grosz. E. (1995b) Animal Sex, in E. Grosz and E. Probyn (eds) Sexy Bodies. New York: Routledge.

Guillaumin, C. (1995) Racism, Sexism, Power and Ideology. London: Routledge.

Hair, P. (1972) Before the Bawdy Courts: Selections from the Church Court Records 1300-1800. London: Paul Elek.

Hall, C. (1992) White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History. London: Routledge.

Halperin, D.M. (1995) Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. Oxford: Oxford University Press.

Harding, S. (1988) Trends in Permissiveness, in R. Jowell, S. Witherspoon and L. Brook (eds) British Social Attitudes: The 5th Report, pp. 35-52. Aldershot: Dartmouth.

Hardyment, C. (1983) Dream Babies: Child Care from Locke to Spock. London: Cape.

Haritaworn, J., Lin, C-J. And Klesse, C. (2008) Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory. Sexualities 9(5): 515-529.

Hawkes, G. (1996) A Sociology of Sex and Sexuality. Buckingham: Open University Press.

Hay, C.o., O'Brien, M. And Penna, S. (1994) Giddens, Modernity and Self-Identity: The 'Hollowing-Out' of Social Theory. Arena new series 2: 45-75.

Heath, A. And McMahon, D. (1991) Consensus and Dissensus, in R. Jowell, L. Brook and B. Taylor (eds.) British Social Attitudes: The 8th Report, pp. 1-22. Aldershot: Dartmouth.

Heath, S. (1982) The Sexual Fix. London: Macmillan.

Hemmings, C. (2005) Telling Feminist Stories. Feminist Theory 6(2): 115-139.

Hennessy, R. (1995) Queer Visibility in Commodity Culture, in L. Nicholson and S. Seidman (eds) Social Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press.

Hennessy, R. (2000) Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism. New York: Routledge.

Henriques, J., Holloway, W., Venn, C. And Walkerdine, V. (1984) Changing the Subject: Psychology, Social Regulation an Subjectivity. London: Methuen.

Hertford, J. (1997) A Pocket Guide to Sensational Sex. New York: Carroll and Graf.

Hochschild, A. (1983) The Managed Heart. Berkeley, CA: University of California Press.

Holland, J., Ramazanoğlu, C., Scott, S., Sharpe, S. and Thomson, R. (1990) 'Don't Die of Ignorance' – I Nearly Died of Embarrassment: Condoms in Context. London: Tufnell Press.

Holland, J., Ramazanoğlu, C., Scott, S., Sharpe, S. and Thomson, R. (1996) In the Same Boat? The Gendered (In)experience of First Heterosex, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Holland, J., Ramazanoğlu, C., Scott, S., Sharpe, S. and Thomson, R. (1998) The Male in the Head. London: Tufnell Press.

Hollibaugh, A. (1984) Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure, in C. Vance (ed.) Pleasure and Danger. London: Routledge and Kegan Paul.

Hollway, W. (1993) Theorizing Heterosexuality: A Responce. Feminism and Psychology 3(2): 412-417.

Hollway, W. (1996) Recognition and Heterosexual Desire, in D. Richardson, Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Hollway, W. (2006) The Capacity to Care: Gender and Ethical Subjectivity. London: Routledge.

Hollway, W. and Jefferson, T. (2000) Doing Qualitative Research Differently: Free Association, Narrative and the Interview Method. London: Sage.

Hood, J. (1999) The Silverback Gorilla Syndrome: Transforming Primitive Man. Santa Fe, NM: Adventures in Spirit.

Illouz, E. (1997) Consuming the Romantic Utopia. Berkeley, CA: University of California Press.

Ingraham, C. (1996) The Heterosexual Imaginary, in S. Seidman (ed.) Queer Theory/Sociology. Oxford: Blackwell.

Ingraham, C. (1999) White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture. London: Routledge.

Irigaray, L. (1985) This Sex Which is Not One. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irwin, S. (2005) Reshaping Social Life. London: Routledge.

Jackson, M. (1994) The Real Facts of Life: Feminism and the Politics of Sexuality c.1850-1940. London: Taylor and Francis.

Jackson, S. (1978a) On the Social Construction of Female Sexyality. London: Women's Research and Resources Centre.

Jackson, S. (1978b) The Social Context of Rape. Women's Studies International Quarterly 1(1): 27-38.

Jackson, S. (1978c) How to Make Babies: Sexism and Sex Education. Women's Studies International Quarterly 1(4): 341-352.

Jakson, S. (1982) Childhood and Sexuality. Oxford: Blackwell.

Jackson, S. (1995) Women and Heteroseksual Love: Complicity, Resistance and Change, in L. Pearce and J. Stacey (eds) Romance Revisited. London: Lawrence & Wishart.

Jackson, S. (1996a) Heterosexuality and Feminist Theory, in d. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open university Press.

Jackson, S. (1996b) Heterosexuality as a Problem for Feminist Theory, in L. Adkins and V. Merchant (eds) Sexualizing the Social. London: Macmillan.

Jackson, S. (1999) Heterosexuality in Question. London: Sage.

Jackson, S. (2001) Why a Materialist Feminism is Still Possible (and Necessary). Women's Studies International Forum 24(2-3): 283-293.

Jackson, S. (2006a) Gender, Sexuality and Heterosexuality: The Complexity (and Limits) of Heteronormativity. Feminist Theory 7(1): 105-121.

Jackson, S. (2006b) Heterosexuality, Sexuality and Gender: Re-thinking the Intersections, in D. Richardson, M. Casey and J. McLaughlin (eds) Intersections between Feminist and Queer Theory. London: Palgrave.

Jackson, S. (2007) The Sexual Self in Late Modernity, in M. Kimmel (ed.) The Sexual Self: The Construction of Sexual Scripts. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Jackson, S. (2008) Ordinary Sex. Sexualities 11(1): 37-40.

Jackson, S (2010) Self, Time and Narrative: Re-thinking the Contribution of G.H. Mead. Life Writing 7(2).

Jackson, S., Liu Jieyu and Woo Juhyun (eds) (2008) East Asian Sexalities: Modernity, Gender and New Sexual Cultures. London: Zed.

Jackson, S. and Rees, A. (2007) The Appalling Appeal of Nature: The Popular Influence of Evolutionary Psychology as a Problem for Sociology. Sociology 41(5): 917-930.

Jackson, S. and Scott, S. (1996) sexual Skirmishes and Feminist Factions: Twenty-Five Years of Debate on Women and Sexuality, in S. Jackson and S. Scott (eds) Feminism and Sexuality. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Jackson, S. and Scott, S. (1997) Gut Reactions to Matters of the Heart: Reflections on Rationality, Irrationality and Sexuality. Sociological Review 45(4): 551-575.

Jackson, S. and Scott, S. (1999) Risk Anxiety and the Social Construction of Childhood, in D. Lupton (ed.) Risk and Sociocultural Theory: New Directions and Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, s. and Scott, S. (2001a) Putting the Body's Feet on the Ground: Towards a Reconceptualisation of Gendered and Sexual Embodiment, in K. Backett-Milburn and L. McKie (eds) Constructing Gendered Bodies. London: Palgrave.

Jackson, S. and Scott, S. (2001b) Embodying Orgasm: Gendered Power Relations and Sexual Pleasure. Women and Therapy 24(1-2): 99-110.

Jackson, S. and Scott, S. (2003) Whatever Happened to Feminist Critiques of Monogamy?, in H. Graham, A. Kaloski, A. Neilson and E. Robertson (eds) The Feminist Seventies. York: Raw Nerve Books.

Jackson, S. and Scott, S. (2004) Sexual Antinomies in Late Modernity. Sexualities 7(2): 241-256.

Jackson, S. and Scott, S. (2007) Faking Like a Woman? Towards an Interpretive Theorization of Sexual Pleasure. Body and Society 13(2): 95-116.

Jackson, Sue (2005a) 'I'm 15 and Desperate for Sex': 'Doing' and 'Undoing' Desire in Letters to a Teenage Magazine. Feminism and Psychology, 15(3): 295-313.

Jackson, Sue (2005b) 'Dear Girlfriend Constructions of Sexual Health Problems and Sexual Identities in Letters to a Teenage Magazine. Sexualities 8(3): 282-305.

James, A., Jenks, C. And Prout, A. (1998) Theorizing Childhood. Oxford: Blackwell.

James, N. (1989) Emotional Labour: Skill and Work in the Social Regulation of Feelings. Sociological Review 37: 15-42.

Jamieson, L. (1999) Intimacy Transformed? Sociology 33(3): 477-494.

Jeffreys, S. (ed.) (1987) The Sexuality Debates. New York: Routledge and Kegan Paul.

Jeffreys, S. (1990) Anticlimax: A Feminist Critiqu of the Sexual Revolution. London: Women's Press.

Jeffreys, S. (1994a) The Lesbian Heresy: A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution. London: Women's Press.

Jeffreys, S. (1994b) The Queer Disappearance of Lesbian Sexuality in the Academy. Women's Studies International Forum 17(5): 459-472.

Jeffreys, S. (1997) The Queer Disappearance of Lesbians, in B. Mintz and E.D. Rothblum (eds) Lesbians in Academia. New York: Routledge.

Jenks, C. (1996) Childhood. London: Routledge.

Johnson, A., Mercer, C., Erens, B. et al. (2001) Sexual Behaviour in Britain: Partnership, Practices and HIV Risk Behaviours. The Lancet 358: 1835-1842.

Johnson, P. (2005) Love, Heterosexuality and Society. London: Routledge.

Jónasdóttir, A. (1994) Why Women Are Oppressed. Philedelphia, PA: Temple University Press.

Jones, G. And Bell, R. (2000) Youth Policies in the UK: A Chronological Map. Keele: University of Keele. Available at: www.keele.ac.uk/depts/so/youthchron/about/index.htm (accessed 12 October 2009).

Jordanova, L. (1989) Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries. New York: Harvester Wheatsheaf.

Kappeler, S. (1995) The Will to Violence: The Politics of Personal Behaviour. Cambridge: Polity.

Katz, J.N. (1995) The Invention of Heterosexuality. New York: Dutton.

Kent, S.K. (1990) Sex and Suffrage in Britain, 1860-1914. London: Routledge.

Kessler, S.J. (1998) Lessons from the Intersexed. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Kessler, S.J. And McKenna, W. (1978) Gender: An Ethnomethodological Approach. New York: Wiley.

Khor, D. And Kamano, S. (eds) (2007) 'Lesbians' in East Asia: Diversity, Identities, and Resistance. Binghampton, NY: Harrington Park Press.

Kimmel, M. (2005) The Gender of Desire. Albany, NY: State University of New York Press.

Kincaid, J. (1998) Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting. Durham, NC: Duke University Press.

Kinsey, A.C., Pomeroy, W.H. And Martin, C.E. (1948) Sexual Behaviour in the Human Male. Philadelphia, PA: W.B. Saunders.

Kinsey, A.C., Pomeroy, W.H., Martib, C.E. And Gebhard, P.H. (1953) Sexual Behaviour in the Human Female. Philadelphia, PA: W.B. Saunders.

Kitzinger, C. (2005) 'Speaking as a Heterosexual': (How) Does Sexuality Matter for Talk-in-Interaction? Research on Language and Social Interaction 38(3): 221-265.

Kitzinger, C. And Wilkinson, S. (1992) Theorizing Heterosexualit, in S. Wilkinson and C. Kitzinger (eds) Heterosexuality: A Feminism and Psychology Reader. London: Sage.

Kitzinger, C. And Wilkinson, S. (2004) The Re-branding of Marriage: Why We Got Married Instead of Registering a Civil Partnership. Feminism and Psychology 14(1): 127-150.

Kitzinger, J. (1988) Defending Innocence: Ideologies of Childhood. Feminist Review 28: 77-87.

Koedt, A. (1972) The Myth of the Vaginal Orgasm, in A. Koedt (ed.) Radical Feminism. New York: Quadrangle.

Kollontai, A. (1972) Sexual Relations and the Class Struggle/Love and the New Morality, translated from the Russian by A. Holt. Bristol: Falling Wall Press.

Lacan, J. (1977) Écrits: A Selection. London: Tavistock.

Lacan, J. (1982) God and the Jouissance of the Woman, in J. Mitchell and J. Rose (eds) Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freuetienne London: Macmillan.

Langford, W. (1995) The Subject of Love. Unpublished PhD thesis, University of Lancaster.

Langford, W. (1999) Revolutions of the Heart. London: Routledge.

Laqueur, T. (1990) Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lash, S. and Urry, J. (1987) The End of Organized Capitalism. Cambridge: Polity.

Laumann, E. And Gagnon, J. (1995) A Sociological Perspective on Sexual Action, in R. Parker and J. Gagnon (eds) Conceiving Sexuality: Approaches to Sex Research in a Postmodern World. New York: Routledge.

Laumann, E., Gagnon, J., Michael, R.T. And Michaels, S. (1994) The Social Organization of Sexuality: Sexual Practices in the United States. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lawler, S. (2000) Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects. London: Routledge.

Leeds Revolutionary Feminists (1981) Political Lesbianism: The Case Against Heterosexuality, in Onlywomen Press Collective (eds) Love Your Enemy: the Debate between Heterosexual Feminism and Political Lesbianism. London: Onlywomen Press.

Leonard, D. And Adkins, L. (eds) (1996) Sex in Question: French Materialist Feminism. London: Taylor & Francis.

Levine, J. (2002) Harmful to Minors: The Perils of Protecting Children from Sex. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Lévi-Strauss, C. (1969) The Elementary Structures of Kinship. London: Eyre & Spottiswoode.

Lewis, J. (1997) 'How Did Your Condom Use Go Last Night, Daddy?' Sex Talk and Daily Life, in l. Segal (ed.) New Sexual Agendas. London: Macmillan.

Lewis, J., Clark, D. And Morgan, D. (1992) 'Whom God hath Joined Together': The Work of Marriage Guidance. London: Routledge.

Lindemann, G. (1997) The Body of Gender Difference, in K. Davis (ed.) Embodied Practices: Feminist Perspectives on the Body. London: Sage.

Liu Jieyu (2008) Sexualized Labour? 'White Collar Beauties' in Provincial China, in S. Jackson, Liu Jieyu and Woo Juhyun (eds) East Asian Sexualities: Modernity, Gender and New Sexual Cultures. London: Zed.

Lupton, D. (1998) The Emotional Self: A Sociocultural Exploration. London: Sage.

McCaughey, M. (2008) The Caveman Mystique: Pop-Darwinism and the Debates over Sex, Violence and Science. London: Routledge.

McDonough, R. And Harrison, R. (1978) Patriarchy and Relations of Production, in A. Kuhn and A-M. Wolpe (eds) Feminism and Materialism: Women and Modes of Production. London: Routledge and Kegan Paul.

Macey, D. (1988) Lacan in Contexts. London: Verso.

McIntosh, M. (1968) The Homosexual Role. Social Problems 16(2): 182-192.

McIntosh, M. (1978) Who Needs Prostitutes? The Ideology of Male Sexual Needs, in C. Smart and B. Smart (eds) Women, Sexuality and Social Control. London: Routledge and Kegan Paul.

MacKinnon, C.A. (1982) Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory. Signs 7(3): 515-544.

McNay, L. (2000) Gender and Agency. Cambridge: Polity.

McNay, L. (2003) Agency, Anticipation and Indeterminacy. Feminist Theory 4(2): 139-148.

McRobbie, A. (1996) More!: New Sexualities in Girls' and Women's Magazines, in J. Curran, D. Morley and V. Walkerdine (eds) Cultural Studies and Communications. London: Edward Arnold.

McRobbie, A. (2009) The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change. London: Sage.

Maines, D. (2001) The Faultline of Consciousness: A View of Interactionism in Sociology. New York: Aldine de Gruyter. Mangan, J. (1987) Social Darwinism and Upper-Class Education in Late Victorian and Edwardian Times, in J. Mangan and J. Walvin (eds) Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800-1940. Manchester: Manchester University Press.

Mansfield, P. And Collard, J. (1988) The Beginning of the Rest of Your Life. London: Macmillan.

Marcuse, H. (1956) Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. London: Routkedge &Kegan Paul.

Marcuse, H. (1964) One-Dimensional Man. London: Routledge and Kegan Paul.

Marshall, B. (2002) 'Hard Science': Gendered Constructions of Sexual Dysfunction in the 'Viagra Age'. Sexualities 5(2): 131-158.

Marshall, B. (2006) The New Virility: Viagra, Male Aging and Sexual Function. Sexualities 9(3): 345-362.

Marshall, B. And Katz, S. (2002) 'Forever Functional': Sexual Fitness and the Ageing Male Body. Body and Society 8(4): 43-70.

Martens, L., Southerton, D. And Scott, S. (2004) Bringing Children (and Parents) into the Sociology of Consumption: Towards a Theoretichal and Epirical Agenda. Journal of Consumer Culture 4(2): 155-182.

Martin, E. (1991) The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. Signs 16(3): 485-501.

Masters, W.H. And Johnson, V. (1966) Human Sexual Response. Boston, MA: Little, Brown.

Masters, W.H., Johnson, V. And Kolodny, R. (1986) On Sex and Human Loving. Boston, MA: Little Brown.

Matthewman, S. and Hoey, D. (2006) What Happened to Postmodernism? Sociology 40(3): 529-547.

Matza, D. (1969) Becoming Deviant. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Mead, G.H. (1929) The Nature of the Past, in J. Cross (ed.) Essays in Honour of John Dewey. New York: Henry Holt. Reprinted in A.J. Reck (ed.) Mead: Selected Writings. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1964.

Mead, G.H. (1934) Mind, Self and Society. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mead, G.H. (1964) On Social Psychology. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mead, G.H. ([1932] 2002) The Philosophy of the Present. New York: Prometheus.(original 1932 publication, Chicago, IL: Open Court).

Millet, K. (1971) Sexual Politics. London: Rupert Hart-Davis.

Mills, C.W. (1940) Situated Actions and Vocabularies of Motive. American Sociological Review 5: 439-452.

Mills, C.W. (1970) The Sociological Imagination. Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. (1975) Psychoanalysis and Feminism. Harmondsworth: Penguin.

Mitchell, J. (1982) Introduction I, in J. Mitchell and J. Rose (eds) Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne. London: Macmillan.

Mitchell, J. and Rose, J. (eds) (1982) Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne. London: Macmillan.

Morgan, D.H.J. And Scott, S. (1993) Bodies in a Social Landscape, in S. Scott and D.H.J. Morgan (eds) Body Matters. Basingstoke: Falmer.

Morrow, R. (2008) Sex Research and Sex Therapy: A Sociological Critique of Masters and Johnson. London: Routledge.

Moyniham, R. (2003) The Making of a Disease: Female Sexual Dysfunction. British Medical Journal 325 (4 January): 45-47.

Norwood, R. (1985) Women Who Love Too Much. New York: Pocket Books.

O'Brien, M. (1981) The Politics of Reproduction. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

O'Connell Davidson, J. (1998) Prostitution, Power and Freedom. Cambridge: Polity..

O'Connell Davidson, J. (2002) The Rights and Wrongs of Prostitution. Hypatia 17(2): 84-98.

O'Connell Davidson, J. (2006) Will the Real Sex Slave Please Stand Up? Feminist Review 83: 4-22.

O'Faolain, J. and Martines, L. (1974) Not In God's Image. Glasgow: Collins/Fontana.

Office for National Statistics (ONS) (2008) Social Trends 38. London: ONS.

Oudshoorn, N. (1994) Beyond the Natural Body: An Archeology of Sex Hormones. London: Routledge.

Park-Kim, S.J., Lee-Kim, S.Y. And Kwon-Lee, E.J. (2006)The Lesbian Rights Movement and Feminism in South Korea, in D. Khor and S. Kamano (eds) 'Lesbians' in East Asia: Diversity, Identities and Resistance. Binghampton, NY: Harrington Park Press.

Phelan, R. (2007) In Search of Sexual Subjectivities: Exploring the Sociological Construction of Sexual Selves, in M. Kimmel (ed.) The Sexual Self. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Phillips, L.M. (2000) Flirting with Danger: Young Women's Reflections on Sexuality and Domination. New York: New York University Press.

Phoenix, A., Frosh, S. and Pattman, R. (2003) Producing Contradictory Masculine Subject Positions: Narratives of Threat, Homophobia and Bullying in 11-14 Year Old Boys. Journal of Social Issues 59(1): 179-195.

Pilcher, J. (2005) School Sex Education: Policy and Practice in England 1970 to 2000. Sex Education 5(2): 153-170.

Plaza, M. (1996) Our Costs and their Benefits, in D. Leonard and L. Adkins (eds) Sex in Question: French Materialist Feminism. London: Taylor and Francis.

Plummer, K. (1975) Sexual Stigma. London: Routledge and Kegan Paul.

Plummer, K. (ed.) (1985) Modern Homosexualities. London: Routledge.

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

Plummer, K. (2001) Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism, 2nd edn. London: Sage.

Plummer, K. (2003) Queers, Bodies and Postmodern Sexualities: A Note on Revisiting the "Sexual" in Symbolic Interactionism. Qualitative Sociology 26(4): 515-530.

Poovey, M. (1988) Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Poovey, M. (1989) Uneven Developments:Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England. London: Virago.

Postman, N. (1994) The Disappearance of Childhood. New York: Vintage.

Potts, A. (2000) Coming, Coming, Gone: A Feminist Deconstruction of Heterosexual Orgasm. Sexualities 3(1): 55-76.

Potts, A. (2002) The Science/Fiction of Sex. London: Routledge.

Potts, A. (2004) Deleuze on Viagra (Or, What Can a 'Viagra-Body' Do?). Body and Society 10(1): 17-36.

Potts, A., Gavey, N., Grace, V.M. And Vares, T. (2003) The Downside of Viagra: Women's Experiences and Concerns. Sociology of Health and Illness 25(7): 697-719.

Poulantzas, N. (1978) State, Power and Socialism. London: New Left Books.

Quaife, G.R. (1979) Wanton Wenches and Wayward Wives. London: Croom Helm.

Questions Féministes Collective (1981) Variations on a Common Theme, in E. Marks and I. De Courtivron (eds) New French Feminisms: An Anthology. Brighton: Harvester.

Radicalesbians (1972) The Women-Identified Woman, in K. Jay and A. Young (eds) Out of the Closets: Voices of Gay Liberation. New York: Pyramid.

Rahman, M. And Jackson, S. (1997) Liberty, Equality and Sexuality: Essentialism and the Discourse of Rights. Journal of Gender Studies 6(2): 117-129.

Ramazanoğlu, C. (ed.) (1993) Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions between Foucault and Feminism. London: Routledge.

Red Collective ([1973] 1978) The Politics of Sexuality in Capitalism. London: Red Collective/Publications Distribution Cooperative.

Reich, W. (1951) The Sexual Revolution. London: Vision Press.

Renold, E. (2002) Presumed Innocence: (Hetero) sexual, Heterosexist and Homophobic: Harrassment among Primary School Girls and Boys. Childhood 9(4): 415-434.

Renold, E. (2005) Girls, Boys and Junior Sexualities. London: Routledge Falmer.

Renold, E. (2006) 'They Won't Let Us Play ... Unless You're Going Out with One of Them': Girls, Boys and Butler's 'Heterosexual Matrix' in the Primary Years. British Journal of the Sociology of Education 27(4): 489-509.

Reynaud, E. (1983) Holy Virility: The Social Construction of Masculinity. London: Pluto.

Rich, A. (1980) Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. Signs 5(4): 631-660.

Richards, M.P. And Elliott, B.J. (1991) Sex and Marriage in the 1960s and 1970s, in D. Clark (ed.) Marriage, Domestic Life and Social Change. London: Routledge.

Richardson, D. (1993) Women, Motherhood and Childrearing. London: Macmillan.

Richardson, D. (ed.) (1996) Theorising Heterosexuality: Telling it Straight. Buckingham: Open University Press.

Richardson, D. (2000) Rethinking Sexuality. London: Sage.

Richardson, D. (2004) Locating Sexualities: From Here to Normality. Sexualities 7(4): 391-411.

Richardson, D. (2005a) Claiming Citizenship: Sexuality, Citizenship and Lesbian Feminist Theory, in C. Ingraham (ed.) Thinking Straight: The Power, the Promise and the Paradox of Heterosexuality. New York: Routledge.

Richardson, D. (2005b) Desiring Sameness? The Rise of a Neoliberal Politics of Normalisation. Antipode 37(3): 515-535.

Ricoeur, P. (1984) Time and Narrative. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1992) Oneself as Another. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ritchie, A. And Barker, M. (2006) 'There Aren't Words for What We Do or How We Feel So We Have to Make Them Up': Constructing Polyamorous Languages in a Culture of Compulsory Monogamy'. Sexualities 9(5): 584-601.

Rivers, K. Aggleton, P., Scott, S. et al. 1998 'Gender Relations, Sexual Communication and the Female Condom', Critical Public Health 8:4 Autumn 1998.

Roberts, C., Kippax, S., Waldby, C. And Crawford, J. (1995) Faking It: The Story of 'Ohh!'. Women's Studies International Forum 18(5-6): 523-532.

Robinson, V. (1996) Heterosexuality and Masculinity: Theorising Male Power or the Wounded Male Psyche?, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Robinson, V. (1997) My Baby Just Cares for Me: Feminism, Heterosexuality and Non-Monogamy. Journal of Gender Studies 6(2): 143-158.

Rose, J. (1982) Introduction II, in J. Mitchell and J. Rose (eds) Feminine Sexuality. London: Macmillan.

Rose, J. (1986) Sexuality in the Field of Vision. London: Verso.

Rose, N. (1989) Governing the Soul. London: Routledge.

Roseneil, S. (2000) Queer Frameworks and Queer Tendencies: Towards an Understanding of Postmodern Transformations of Sexuality. Sociological Research Online. Available at: 5(3) www.socresonline.org.uk/5/3/roseneil.Html (accessed 3 September 2009).

Roseneil, S. and Budgeon, S. (2004) Cultures of Intimacy and Care Beyond 'The Family': Personal Life and Social Change in the early 21st Century. Current Sociology 52(2): 135-159.

Rubin, G. (1975) The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, in R. Reiter (ed.) Toward an Anthropology of Women. New York: Monthly Review Press.

Rubin, G. (1984) Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, in C. Vance (ed.) Pleasure and Danger. London: Routledge and Kegan Paul.

Rubin, L. (1983) Intimate Strangers. New York: Harper & Row.

Schiebinger, L. (1989) The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schofield, M. (1965) The Sexual Behaviour of Young People. London: Longman.

Schofield, M. (1973) The Sexual Behaviour of Young Adults. London: Allen Lane.

Schrager, C.D. (1993) Questioning the Promise of Self-Help: A Reading of Women Who Love Too Much. Feminist Studies 1: 31-192.

Schutz, A. (1972) The Phenomenology of the Social World. London: Heinemann.

Scott, M.B. And Lyman, S.M. (1968) Accounts. American Sociological Review 33(1): 46-62.

Scott, S. and Freeman, R. (1995) Prevention as a Problem of Modernity: The Example of HIV and AIDS, in J. Gabe (ed.) Medicine, Health abd Risk: Sociological Approaches. Oxford: Blackwell.

Scott, S., Jackson, S., Backett-Milburn, K. (1998) Swings and Roundabouts: Risk, Anxiety and the Everyday Wolds of Children. Sociology 32(4): 689-705.

Scott, S., Jackson, S., Backett-Milburn, K. and Harden, J. (2000) The Impact of Risk and Parental Risk Anxiety on the Everyday World of Children. ESRC research report. Available at: www.esrcsocietytoday.ac.uk/ESRCInfoCentre.

Scott, S., Wight, D. And Buston, K. (1997) Innocence and Ignorance: Professionals' and Pupils' Discourses of Sex Education. Paper presented at the Scottish Medical Sociology Conference, Kinloch, Rannoch.

Sedgwick, E. (1990) The Epistemology of the Closet. Berkeley, CA: University of California Press.

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

Segal, L. (1994) Straight Sex: The Politics of Pleasure. London: Virago.

Segal, L. (1997) Feminist Sexual Politics and the Heterosexual Predicament, in L. Segal (ed.) New Sexual Agendas. London: Macmillan.

Seidman, S. (1991) Romantic Longings: Love in America 1830-1980. New York: Routledge.

Seidman, S. (1997) Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Seidman, S. (2002) Beyond the Closet. New York: Routledge.

Seidman, S. (2005) From Polluted Homosexual to the Normal Gay: Changing Patterns of Sexual Regulation in America, in C. Ingraham (ed.) Thinking Straight: The Power, the Promise and the Paradox of Heterosexuality. New York: Routledge.

Seidman, S. (2009) Critique of Compulsory Heterosexuality. Sexuality Research and Social Policy: Journal of NSRC 6(1): 18-28.

Shahar, S. (1990) Childhood in the Middle Ages. London: Routledge.

Shilling, C. And Mellor, P. (1996) Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind-Body Dualism and the Repression of Sensuality. Body and Society 2(4): 1-15.

Simon, W. (1996) Postmodern Sexualities. New York: Routledge.

Simon, W. and Gagnon, J. (1986) Sexual Scripts: Permanence and Change. Archives of Sexual Behaviour 15(2): 97-120.

Skeggs, B. (1997) Formations of Class and Gender: Becoming Respectable. London: Sage.

Skeggs, B. (2003) Becoming Repellent: The Limits of Propriety. Plenary Address to the British Sociological Association Annual Conference, University of York, 20 April.

Skeggs, B. (2004) Class, Self, Culture. London: Routledge.

Skolnick, A. (1973) The Intimate Environment: Exploring Marriage and the Family. Boston, MA: Beacon.

Slater, E. And Woodside, M. (1951) Patterns of Marriage: A Study of Marriage Relationships in the Urban Working Classes. London: Cassell.

Smart, C. (ed.) (1992) Regulating Womanhood: Historical Essays on Marriage, Motherhood and Sexuality. London: Routledge.

Smart, C. (1996) Collusion, Collaboration and Confession: On Moving beyond the Heterosexuality Debate, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Smith and Doe (1998) What Men Don't Want Women to Know: The Secrets, The Lies, the Unspoken Truth. New York: St Martin's Press.

Smith, A-M. (1997) The Good Homosexual and the Dangerous Queer: Resisting the 'New Homophobia', in L. Segal (ed.) New Sexual Agendas. London: Macmillan.

Smith, D.E. (1987) The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology. Boston, MA: Northeastern University.

Smith, D.E. (1988) The Everyday World as Problematic. Milton Keynes: Open University Press.

Smith, D.E. (1999) Writing the Social. Toronto: University of Toronto Press.

Stacey, J. (1991) Promoting Normality: Section 28 and the Regulation of Sexuality, in S. Franklin, C. Lury and J. Stacey (eds) Off Centre: Feminism and Cultural Studies. London: HarperCollins.

Stacey, J. (1996) In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age. Boston, MA: Beacon.

Stacey, J. (2004) Cruising to Familyland: Gay Hypergamy and Rainbow Kinship. Current Sociology 52(2): 181-197.

Stainton Rogers, R. And Stainton Rogers, W. (1992) Stories of Childhood: Shifting Agendas of Child Concern. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Stanley, L. (1984) Should 'Sex' Really be 'Gender' or 'Gender' Really be 'Sex'?, in R. Anderson and W. Sharrock (eds) Applied Sociology. London: Allen and Unwin.

Stanley, L. (1995) Sex Surveyed: From Mass-Observation's 'Little Kinsey' to the National Survey and the Hite Reports. London: Taylor and Francis.

Stanley, L. And Wise, S. (1983) Breaking Out: Feminist Consciousness and Feminist Research. London: Routledge.

Stanley, L. And Wise, S. (1993) Breaking Out Again. London: Routledge.

Taylor, F.W. (1911) Principles of Scientific Management. New York: Harper and Bros.

Taylor, Y. (2004) Negotiation and Navigation: An Exploration of the spaces/Places of Working-class Lesbians. Sociological Research Online (9)1. Available at: www.socresonline.org.uk/9/1/taylor.html

(accessed 3 September 2009)

Thomas, W.I. (1923) The Unadjusted Girl. Boston, MA: Little, Brown.

Thomson, R. (1994) Moral Rhetoric and Public Health Pragmatism: The Recent Politics of Sex Education. Feminist Review 48: 40-60.

Thomson, R. And Scott, S. (1991) Learning about Sex. London: Tufnell Press.

Thorne, B. (1987) Revisioning Women and Social Change: Where are the Children? Gender and Society 1(1): 85-109.

Thornhill, R. And Palmer, C. (2000) A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion. Cambridge, MA: MIT Press.

Tolman, D. (2002) Dilemmas of Desire. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Vance, C.S. (ed.) (1984) Pleasure and Danger. London: Routledge.

VanEvery, J. (1996) Heterosexuality and Domestic Life, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Waites, M. (2005) The Age of Consent: Young People, Sexuality and Citizenship. Basingstoke: Palgrave.

Walby, S. (1986) Patriarchy at Work. Cambridge: Polity.

Walby, S. (1990) Theorizing Patriarchy. Oxford: Blackwell.

Walkerdine, V. (1990) Schoolgirl Fictions. London: Verso.

Walkowitz, J.R. (1992) City of Dreadful Delight. London: Virago.

Warde, A. (1997) Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture. London: Sage.

Warde, A. And Gronow, J. (eds) (2001) Ordinary Consumption. London: Routledge.

Weedon, C. (1987) Feminist Practices and Poststructuralist Theory. Oxford: Blackwell.

Weeks, J. (1981) Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800. London: Longman.

Weeks, J. (1989) Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800, 2nd edn. London: Longman.

Weeks, J. (1991) Pretended Family Relationships, in D. Clark (ed.) Marriage, Domestic Life and Social Change. London: Routledge.

Weeks, J. (2007) The World We Have Won: The Remaking of Erotic and Intimate Life. London: Routledge.

Weeks, J., Plummer, K. and McIntosh, M. (1981) The Homosexual Role Revisited, in K. Plummer (ed.) The Making of the Modern Homosexual. London: Hutchinson.

Wellings, K., Field, J., Johnson, A. And Wadsworth, J. (1994) Sexual Behaviour in Britain: The National Survey of Sexual Attitudes and Lifestyles. London: Penguin.

West, C. And Zimmerman, D. (1987) Doing Gender. Gender and Society 1(2): 125-151.

Whisman, V. (1996) Queer by Choice. New York: Routledge.

Whittier, D. And Simon, W. (2001) The Fuzzy Matrix of 'My Type' in Intrapsychic Sexual Scripting. Sexualities (4)2: 139-165.

Wight, D. (1996) Beyond the Predatory Male: The Diversity of Young Glaswegian Men's Discourses to Describe Heterosexuality, in L. Adkins and V. Merchant (eds), Sexualizing the Social. London: Macmillan.

Wight, D., Raab, G.M., Henderson, M. Et al. (2002) Limits of Teacher Delivered Sex Education: Interim Behavioural Outcomes from a Randomised Trial. British Medical Journal 324: 1430-1435.

Wilkinson, S. and Kitzinger, C. (eds) (1993) Heterosexuality: A Feminism and Psychology Reader. London: Sage.

William, R. (2000) Making Identity Matter: Identity, Society and Social Interaction. Durham: sociologypress.

William, S.J. And Bendelow G. (1998) The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues. London: Routledge.

Wilson, E. (1993) Is Transgression Transgressive?, in J. Bristow and A. Wilson (eds) Activating Theory. London: Lawrence & Wishart.

Wilson, T.P. (1971) Normative and Interpretive Paradigms in Sociology, in J. Douglas (ed.) Understanding Everyday Life: Towards the Reconstruction of Sociological Knowledge. London: Routledge and Kegan Paul.

Wilton, T. (1996) Which One's the Man? The Heterosexualisation of Lesbian Sex, in D. Richardson (ed.) Theorising Heterosexuality. Buckingham: Open University Press.

Wittig, M. (1980) The Straight Mind. Feminist Issues 1(1): 103-111.

Wittig, M. (1982) The Category of Sex. Feminist Issues 2(2): 63-68.

Wittig, M. (1992) The Straight Mind and Other Essays. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Witz, A. (2000) Whose Boddy Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism. Body and Society 6(2): 1-24.

Woo, J. (2007) Sexual Stories Go to Westminster: Narratives of Sexual Citizens/Outsiders in Britain. Unpublished PhD thesis, University of York.

Young, I.M. (1990) Throwing Like a Girl, in I.M. Young, Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Cinsellik, yaşamımızın önemli parçası olmakla birlikte, modern yaşamın en spekülatif, en sorunlu, en çok suistimal edilen alanı. Özelikle 20. Yüzyılla birlikte bu konuda çeşitli kuramlar gelişti. Ancak bunlar alandaki fikri karmaşayı giderebilmiş değil. "Cinselliği Kuramlaştırmak" bu konudaki kuramsal gelişmeleri tasnif etmekle birlikte, eleştirel yaklaşımlar da getiren temel bir kaynak.

Kitap cinselliğe ilişkin toplumsal olanı merkeze alırken, özellikle sosyolojik bir yaklaşıma dayanıyor. Jackson ve Scott, bu amaçla kültürel, edebi ve felsefi yaklaşımlar içerisinde yer alan bazı yeni kuramsal trendlerin etkisini dengelemektedir. Buna ek olarak, toplumsal cinsiyetin modern cinsel yaşam biçimlerini kavramak açısından sürmekte olan önemini savunmakta ve modern toplumlardaki gündelik cinsel yaşamları etkileyen cinselliğin, sosyal oluşumuna ilişkin yönlerinin önemini de vurgulamaktadırlar. Burada cinsellik, yalnızca "seks eylemleriyle" ya da cinsel kimliklerle sınırlandırılmamış, duyguları ve ilişkileri kendimizi tanımlama biçimlerinin yanı sıra, başkalarının da bizi cinsel olarak tanımlayıp tanımlamadıklarını söyleme biçimlerini de kapsamaktadır. Bu çalışma özellikle evrimsel psikolojide biyolojik belirlemeciliğin giderek büyüyen toplumsal etkilerine ve sosyologların cinselliği etkin bir biçimde sorgulamadaki başarısızlıklarına değinmektedir. Cinsellik konusunda kuramı gündelik hayatın emrine sunmayı deneyen bu kitabın hedefi karmaşık olarak algılanan bir alana dönük kuramsal bakış açısını genişletmektir.

THG
0122144
NEV

İLETİŞİM

Cinselliği Kuramlaştırmak

Stevi Jackson - Sue Scott

9 786055 513375