
KaosQueer+

Queer Çalışmaları Dergisi

Sayı 1 Sonbahar 2014



**Kaos GL Derneği Adına Sahibi
ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Umut Güner

Genel Yayın Yönetmeni

Aylime Aslı Demir

Editör

Ayşe Uslu

Grafik Tasarım

Aybars Şenyıldız

Yönetim yeri

Kaos GL
Gazi Mustafa Kemal Bulvarı 29/12
06440 Kızılay- Ankara
Faks: +903.122.306.277
E-posta: kaos.queer@kaos-q.com
URL: http://www.kaos-q.com

Abonelik için

kaos.queer@kaos-q.com
Bu sayının ücreti 15 TL'dir.

Basım

Yerel Süreli / Yılda iki sayı yayınlanır

Kaos Queer+ Çalışmaları Dergisi, Kaos
Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar
ve Dayanışma Derneği'nin süreli
akademik yayınıdır.

Basım tarihi

25 Ekim 2014

Baskı

Ayrıntı Basımevi
İvedik Organize Sanayi Bölgesi
28.cad. 770.sok. No: 105
Ostim Ankara
Telefon: 0 312 394 55 90

ISSN

2148-8681

Danışma Kurulu

Melek Göregenli, Ege Üniversitesi
Levent Şentürk, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Figen Çok, TED Üniversitesi
Şahika Yüksel, İstanbul Üniversitesi
Selçuk Candansayar, Gazi Üniversitesi
Şevki Sözen, İstanbul Üniversitesi
Nilgün Toker Kılınç, Ege Üniversitesi
Devrim Sezer, İzmir Ekonomi Üniversitesi
Aksu Bora, Hacettepe Üniversitesi
Sema Buz, Hacettepe Üniversitesi
Nilgün Tural Cheviron, Galatasaray Üniversitesi
Gülşah Şeydaoğlu, Çukurova Üniversitesi
Betül Yaraş, Gazi Üniversitesi
Alev Özkazanç, Ankara Üniversitesi
Simten Coşar, Hacettepe Üniversitesi
Yusuf Eradam, İstanbul Kültür Üniversitesi
Judith Butler, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley

Yayın Kurulu

Gülsüm Depeli
Gülbanu Altunok
Emek Çaylı
Barış Kılıçbay
Remzi Altunpolat
Ayşe Uslu
Haydar Öztürk
İdil Engindeniz
Ali Erol

Kaos Q+ Dergisi, Gökkuşluğu Projesi
Hazırlık Dönemi kapsamında,
İsveç Uluslararası Kalkınma ve
İşbirliği Kurumu SIDA tarafından
desteklenmektedir.



SWEDEN

içindekiler

Queer Bir Giriş Doğru 4 Ayşe Uslu

TEORIA.....

Queer Teori 9 Annamarie Jagose

Cinsellik Üzerine Düşünmek: Cinsellik Politikalarına
Dair Radikal Bir Kuram üzerine Notlar 23 Gayle Rubin

Ne Kadar Queer'leşebilirsiniz? Teori, Normallik ve
Normatiflik 53 Claire Colebrook

"Laundry Series" 64 Tammam Azzam

QUEER ÇALIŞMALARI.....

Queer veya Yöntemde Devrim 74 Sibel Yardımcı

"Queer"'in Siyasi Potansiyelleri Üzerine Düşünceler 83 Alev Özkazanç

Foucaultcu Bilgi, İktidar, Söylem Kavramları Aracılığıyla
Muhafazakâr Basının LGBTİ İnşasına Bakmak: Vakit
Gazetesi Örneği 91 Nagehan Tokdoğan

Röportaj: Queer Üzerine 101 Yaşar Çabuklu

Tez Tanıtları 107

"Cover/Örtü" 112 Gözde İlkin

QUEERESK.....

Gezi Parkı İslamo-Kapitalist-Despotik-Makinanın
Rektumu mudur? 122 Uyurgezer Situasyonist

QNEWS.....

Jack Halberstam: "Çuvallama," "GAGA" ve "Baştan
Çıkarmak" Üzerine Yeni Dayanışma Alanları 124 Ezgi Koçak

Queer Teori Kitap Listesi 126

Yazarlar Hakkında 127

Queer Bir Giriş Doğru

• Ayşe Uslu

Bir kavram olarak queer, bir ‘uzlaşmadan’ doğmamıştır. Ne de bir uzlaşma yaratmak amacıyla doğmuştur. Tam tersine üzerinde bir türlü uzlaşılamayan, daha başka deyişle bir türlü iletişilebilir olmaya yanaşmayan bir alanın içinden fıskırmıştır. Bu doğup çıkma serüveni sancılı bir yaratım sürecidir. Bu kavramı yaratmanın arkasında yatan kavramsal kişilik, Eski Yunan’daki ‘dosta’, eşit insanların arasındaki tartışmada “muharebe alanı üzerinde uçan alaycı ve kendi kendine öten kuşa” benzediği kadar benzemekte, ama daha çok mutasyona uğrayarak eğilip bükülmüş ve insani olanla insani olmayan arasında salınan amorf bir yapıyı andırmaktadır. Bu kavramı yaratan gücü bir kişilik olmaktan çok, bir ‘akış’ olarak tahayyül etmek, kavramın tarihselliğinin ortaya koyduğu ‘çokluğu’ anlamak için yardımcı olabilir. Queer kavramı, tamamıyla deneyim alanının içinden doğmuş bir çokluğun yaratımıdır. Uğrunda işlenen cinayetleri ve işkenceleri düşünürsek, kanlı bir mücadelenin sonucudur demek belki klişe kaçabilir. Zaten sadece kana değil, tüm bedensel sıvıların karıştığı bir akışa, ve bu akışa katılan bedensel duyumların toplanışına işaret eder. Akışlar uzlaşmazdır, müzakereye gelecek kadar rasyonalize olmamışlardır. Politik mücadele alanı, tarihin çok ender anlarında, rasyonalize oldukları anda kendini sıfırlayıp en başa sardırان ve yeniye üreten dilsel mekanizmalar üretmeyi başaramışlardır. Queer de bunlardan biridir. Ne tümel ne tikel ne de tekil bir kavramdır. Benzerlik ve aynılık prensibi etrafında kurulan bir türün ortak adı olmak bağlamında ve deneyimi aşan, biyolojik ya da değil, bir öze dayanması bakımından ‘bütüne’ gönderme yapan tümel bir kavram değildir. Tekil bir hikayenin değil, tekil bireyleşmelere indirgenemeyecek bir çokluğun yaratımından doğmuştur. Tikel bir kavram olmasıysa ancak ‘karşılaştırılmazlık’ prensibinin hesaba

katılmasıyla mümkündür. Tikele gönderme yapmak, herkes için geçerli evrensel bir aynılığın normatif tümelliğinden pay almakla açıklanacaksa, queer düpedüz bu benzeşimler karşısında biricik olanın iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu nedenle queer için tuhaf, acayip, yamuk, anormal demek yetmez. Tuhaf olan şey normalize edilip ‘doğallaştırılmış’ bir algının karşısında/önünde duran figürken, queer daha çok krize girmiş figüratif bir özneye değil, krizin kendisine ve kriz potansiyeline tekabül eden bir kavramdır. Bireyleşmenin kişiler ya da belli karakterler üzerinden değil, bizzat ‘olay’ içinde ve olayın tikelleştirici doğası üzerinden anlaşılması gerektiği bir alana taşır bizi. Cins ve tür kategorileriyle düşünmenin ötesine geçmek demektir bu. Eğer queer için Türkçe karşılık olarak “cinsi-bozuk” demeyi tercih edeceksek, bu kelime dizimindeki “cinsin” cinsiyet anlamının da ötesinde taksonomik bir sınıflandırmaya, yani, birbirine benzeyen niteliklere sahip türler topluluğuna gönderme yaptığını düşünerek, kategorileştirilememenin kendisine tekabül ettiğini varsayabiliriz. Kelimenin Almanca’dan İngilizce’ye geçmiş hali “quer”, “çapraz kesen” ya da “aynı anda bir çok çizgiyi kesen”dir. Mekansal olarak birbirinden farklı noktalardan geçen çizgileri ‘aynı anda’ keserek zamansal bir yoğunluk yaratmaya, niceliksel olarak ölçülemeyecek niteliksel bir fark yaratmaya açılmadır queer. Bu nedenle onu, ‘oluşa’, akışa doğrudan gönderme yapması bakımından anlamak önemlidir. Akış eylem içinde oluşur ancak. ‘Kesme’ eylemi, ancak hareket halindeyken kendini doğrular –cinsiyet hali hazırda olduğumuz bir şey değil, olmakta olduğumuz, yapıp ettiğimiz bir şeydir; anatomik yapılanma ve cinsiyet arasında bir gereklilik ya da belirlenimci bir nedensellik ilişkisi yoktur. Levinas’ın “söylenmiş” ve “söyleme” arasında yaptığı ayrıma benzer şekilde, ancak eylemlilik halindeyken,

deneyimin içinde kendini doğrulayabilir bir kavramdır queer. Eylem, olay, akış ve oluşa yönelmek, temsilin askıya alındığı bir alana açılmaktır; akış temsile gelmez, temsilden sürekli kaçan bir ontolojik zemin sunar. Queer'i temsil siyasetinin eleştirisi olarak görmenin ötesinde onu, doğrudan 'temsiliyet' fikrinin kendisine karşı bir noktadan okumak gerekir. Bu politik eylemliliğin kendisine olan yaklaşımımızı da değiştirecektir. Queer aktivizm ve queer teori arasında varsayılan ayırım, teorinin pratiğin içinden doğabilme potansiyelini gördüğümüz zaman ortadan kalkacaktır.

Felsefi düşünce uzun süredir herşeyin üzerine kurulacağı bir kesinlik noktası arayışında olmuştur, tıpkı toplumsal alanda ayrıştırıcı ekonomi-politik bir yapısal analiz imkanının aranması gibi. Bu anlamda, kurucu özne anlayışı uzun zamandır felsefenin arşimet noktası olmuştur. Anlam kurma etkinliğinin 'bilinçli' bir özneye bağlanması, bilincin kendisini de kuran, bilinç öncesi oluşun kendisini anlamayı zorlaştırmıştır. Bilinç öncesi, yani düşünömsel bilinçlilik halinin deneyimi dilsel kodlara dönüştürmediği faz, bizi yaşayan bedenın gerçekliğini ve dinamizmini görmeye çağırır. Toplumsal inşacılığa dayanan teoriler, söylem analizi sayesinde bedenın güç ilişkileri dolayımında nasıl kurulduğunu anlamayı kolaylaştırmasına rağmen, bedenın maddeselliğini oluşturan temsile gelmeyen arzulama, duyumsama ve duygulanma yeterliğinin, basitçe kültürel formların birer ürünü olmaya indirgenmesine yol açmıştır. Bedenın akışkanlığı, dilin performatifliğinin bir sonucu olarak görölmüştür. Kültürel formların beden üzerine kazıdığı dilsel çeşitliliğin ve dil edimlerinin bitimsiz yapısından gelmektedir bedenın dinamizmi ve akışkanlığı. Burada maddesellik öznenin tekrarlayıcı 'çağrılmasıdır.' Bedenın kendi kendini düzenleyebilme yeterliği, maddenin hali hazırda kendi içinde bulunmayan 'forma' devredilmiştir. Bu anlayış biçimselci bir madde anlayışının ürünüdür. Buna göre, madde kendi içinde farklılaşmadan ya da farklılaşma potansiyeline sahip olmadan kalır ve sadece form, üretken ve dinamik olarak kabul edilir. Toplumsal olanın bedeni de inşa ettiğinin kanıtını sunmaya çabalarken yeniden kültür-doğa, madde ve form ayırımlarına düşeriz. Bedenın verili olduğunu savunan epistemolojilerin yanlışlığını ispatlamaya çabalarken, bedensel deneyimin fenomenolojisini ve bedensel oluşun ontolojisini gözden geçiririz. Oysa epistemolojinin ve ontolojinin aslında birbirinden ayrılmaz iki alan olduğunu kabul edebilir ve bedenın ontolojik olarak düşünömsellik

öncesi evresine odaklanıp, maddeselliği verili tutmaya devam ederek, aynı zamanda epistemeolojik anlamda şüpheli olmaya devam edebiliriz. Brian Massumi'nin dediği gibi, bedenın maddeselliği asosyaldır ama sosyal öncesi değildir; toplumsal olan unsurları içinde taşır fakat onları bedensel oluşun diğer unsurlarıyla iç içe karıştırır ve dilsel olmayan ya da göstergesel olmayan bir mantıkla işler. Bedenın akışkanlığı geçmişin sürekli tekrarı ya da yeniden aktive edilmesi üzerinden değil, sürekli geleceğe açılan maddesel gücüllükler üzerinden anlaşılmalıdır. Kimlikleri kuran performatif dil edimlerinin belirleyici özelliği uzlaşımlarken, ki bu uzlaşımlar tekrar eden kullanımlarda varolan yasakları ve sınırlamaları beraberinde getiren anlam kalıplarını yeniden üretmeye yararlar, bedenın performatif gücü bilinçli anlam yaratım süreçlerinin ve onları sahiplenmeye hazır öznenin çok ötesinde maddesel bir yaratım sürecine sahiptir ve varlığın bu boyutu uzlaşımlardan bağımsız otonom bir doğaya sahiptir. Temsile gelmeyen bu alanda olan sadece olur. Bu fazda, edimlerin kaynağını bulmak için özneye gitmeye gerek yoktur, orada sadece maddenin rastlantısal akışı hüküm sürer. Buradan bakıldığında özne sadece bir yan etkidir. Bedenın dışarıya açılması ve aynı anda birbirinden çok farklı çizgileri kesebilmesi, dış ve iç ayırımını sorunsallaştıran bir ilişkisellik çerçevesinde bakıldığında, bu maddeselliğin üretici zemininde anlaşılabilir.

Çoklu kesilmeler üretici akımları, onları tüketmeye muktedir tek bir kesimde bastırmak yerine durmaksızın üretir; çünkü sentezler, yerel ve özgül-olmayan bağlantıları, kapsayıcı ayırımları, göçebe birleşimleri tesis eder; her yerde mikroskopik bir transseksüellik vardır ki, kadınların erkekler kadar erkek içermesini ve erkeklerin birçok kadın içermesini, cinsiyetlerin istatistiksel düzenini altüst eden üretim ilişkilerine birinin diğeriyle, diğeri biriyile dahil olmasını sağlamaktadır. Sevişmek ne sadece bir, ne de sadece iki olmaktır, ama yüz bin olmaktır. Arzulama-makineleri veya insani-olmayan cinsiyet budur: ne bir, ne de hatta iki, ama n... cinsiyet. (Deleuze & Guattari, 2012, 389)

Queer, n...cinsiyet fikrinin kristalize olduğu bir alana açılır. Kimliksizlik savunusundan çok, kimliklerin merkezsizliği üzerinde vurgu yapar ve aynı zamanda merkezsizleşme istemine işaret eder. Kimliklerin merkezsizleşmesi, başta 'insan olmak' tanımının sınırlarına doğru sürekli olarak zorlanması ve sonra fenomenolojik gerçekliğin insan olanla olmayan arasındaki ayırımları muğlaklaştıran bir zemin

sunduğunun farkına varılması anlamına gelir. Edimselleşme alanında göstergelerin bitimli bir doğaya sahip olmadığının ve nihayetinde kimliklere dönüşen öznelliklerin her zaman yeniye açılan zamansal bir boyutu olduğunun keşfedilmesidir. Queer, cinsiyet ve cinsellik söylemlerinin önünde sonunda gelip maddeselliğin açıklanma çabasına dayandığı noktadan hareket etmektedir. Çünkü öncelikle, biyolojik ve anatomik indirgemeciliğe, ve sonra da kültürel kodların öznellik oluşumunda oynadığı role dönük temeldenci varsayıma bir karşı çıkıştır. Cinselliğin arkeolojisini araştırmaya giriştiğimizde verdiğimiz ilk tepkiler bu iki taraftan birini kabul etmeye dönük bir eğilimle sonuçlanmış, fakat yine de hem teoride hem de pratikte bu ikili indirgemeciliğin sonuç vermeyeceğini anlamaya götüren bir paradigma değişikliğine gidilmiştir. Bugün queer teori bu fikirle cebelleşmektedir. Bedenin ‘söylem’ tarafından şekillendirildiğini söylesek bile, söylemsel analize tabii tutulan her bir niteliksel farklanmanın maddesel oluşun imbiğinden geçerek meydana geldiğini görmek gerekir. Bedensel oluş, dilsel analize tabi tutulacak sadece ‘sözel’ bir varoluş sunmaz ve söze indirgenemez. Bu anlamda, bedensel oluşun tamamlanmayan bir ‘süreç’ olması vurgusu, kimlik politikaları kategorilerinde öznelere isimlendirilerek sunulmasına olan karşıtlığı beraberinde getirmiştir.

Cinselliğin politik eylem, strateji ve sistemlerle ilişkisini anlama çabası, felsefi ve kavramsal anlamda onu nerede konumlandığımızla yakından ilişkilidir. Kimi zaman örtük kimi zaman da kavramların bizzat kendilerinin mücadele aracına dönüştüğü durumlar söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda, örneğin, Gayle Rubin feminist politika içinde “cinsel özgürleşme harketine” farklı iki türden yaklaşımı örnek verir. Cinsel özgürleşmeyi doğası gereği erkek ayrıcalığının bir uzantısı olarak mı göreceğiz, yoksa hem kadınların hem de erkeklerin cinsel davranışları üzerinde dayatılan kısıtlamaları eleştirerek toptan bir özgürleşmenin savunusunu yapma yoluna mı gideceğiz. Örneğin pornografiye bakışlarındaki farklılaşmalar bu iki yakalaşımı ayırt edebilmeyi kolaylaştırabilmektedir. Gayle Rubin, queer çalışmaları açısından temel kaynaklar arasında kritik öneme sahip bu yazısında, cinselliğin daha keskin biçimde tartışıldığı ve daha aleni biçimde politikleştirildiği tarihsel dönemlere atıfta bulunarak, cinselliğin neden her zaman politik olduğunu anlatıyor. Cinselliğin, toplumsal cinsiyetler arasındaki ilişkilerin ve genel anlamda toplumsal ilişkilerin

bağlantı noktası olma potansiyeli, queer teori ve queer çalışmaları açısından, onu merkezi önemde bir konuma taşır. Cinselliğin varolan cinsiyet ya da tür kategorilerine sığmayan akışkan doğası, queer teorisinin ellerinde sınırların her daim bulanıklaştırılmasıyla hak ettiği yeri bulacaktır.

Annemarie Jagose’un dikkat çektiği gibi “queer neye işaret edildiği tam olarak bilinmeden o noktaya dikkat çekmenin bir yoludur.” Cinsiyet ve cinsellik söylemlerinin her daim elden kaçmaya mahkum ufuk çizgisidir. Kimlik politikalarının karşısında olmayı değil de, kimliğe bürünen her somut oluşumun içinden ve karşısından kimlik ve etkileri hakkında sürekli bir sorgulamayı imler. Doğasından ileri, karşılaştırılmaz farklılıkların vurgulandığı yerde, kimliğin bir ‘bütün’ olarak algılandığı metafizik anlayışlar boşa çıkmaktadır. Jagose’un metniyle birlikte, gey ve lezbiyen tartışmaları alanından, teorisinin post-yapısalcı bağlamına kadar, queer kavramının tarihselliği içinde bir gezintiye çıkıyoruz. Bu yolculukta, queer’in sadece cinsel bir bağlamı mesele edinmediği aksine genel olarak “doğallıktan çıkarma” projesinin cinsiyet ve toplumsal cinsiyet dışında kalan kimlikleri de sorunsallaştırdığı gerçeğiyle yüzleşiyoruz. Normatiflik düzeninin genel anlamda kimlik, toplum ve politika alanlarında başaşağı edilmesinin, queerleştirme stratejilerine nasıl bağlandığının kısaca özetliyor Jagose yazısında.

Bu sayının *Theoria* bölümünün son yazısı Claire Colebrook’a ait. Colebrook yazısında, Deleuzecü bakış açısıyla queer teori ve queer çalışmaları arasında bir ayırım yaparak, bir teoriyi kullanmanın ters çevrilmiş Platoncu izleğini incelemektedir. Queer teorisinin ortaya çıkış düsturunun, deneyimleri aşan ve ötesinde bulunan bir takım kavramlara gönderme yapmak olmadığının ve aynı zamanda, queer teorisinin işlevinin yalnızca yaşanmış deneyimlere ve varolan kurulu öznelliklere atıfta bulunarak normların istikrarsızlaştırılması ya da taciz edilmesi olmadığının da vurgusunu yapar. Daha ziyade queer teori üretmenin alanı, belli konumların ‘normalleşen’ öznelere ya da yaşam anlayışları tarafından nasıl daraltıldığının araştırması olarak değil, asıl olarak belli türden bir teori anlayışının normalleştirici olduğu yapısal yönleri işaret etmektir. Bu ‘daraltılmayı’ anlamaya çalışırken kendimize alet çantası olarak seçtiğimiz bazı teorilerin, aslen kendi içlerinde bulunan bazı normalleştirici unsurlarının tuzağına kolayca düşebiliriz; örneğin psikanalizmin özneyi nasıl

tanımladığının üzerinde eleştirel olarak yeterince durmadan, onu bir model almak gibi. Bizim için teorik çalışmaya başlamanın yolu, hali hazırda kurulu ve normatif öznenin olanaklılığının koşullarının araştırılmasıysa, bu yöntem bizi yine düşünceyi uzlaşma ve yadsıma üzerine konumlandırma ideolojisiyle başbaşa bırakır diyor Colebrook. Queer çalışmaları varolan heteroseksüel normallik eleştirisi yapan gey ve lezbiyen çalışmalarıyla ilgili olabilir, ama queer teorisinin yeri asıl olarak *teorileştirmenin* kendisinin ne mene bir şey olduğunu anlama çabasında yatar. Buna göre queer teori, yaşamın normatif imgesine toptan bir karşı çıkışla ve kendini sorulara açma açısından queerdir; “kurulu terimlerin ve sistemlerin eleştirel anlamda istikrarsızlaştırılması olarak değil, terimlerin ve ilişkilerin nasıl ortaya çıktıklarının bir incelemesi olarak.” Öyleyse queer ‘teori’ açısından asıl soru sudur; düşünme queer’e nasıl yaklaşabilir?

Derginin Queer Çalışmaları bölümünde yer alan ilk makale Sibel Yardımcı’ya ait. Yardımcı, araştırma nesnesi olarak cinsiyet ve cinselliğin, araştırma ediminin içinde kurulduğu ve bu sürecin aynı zamanda araştırmacıyı da kuran bir süreç olduğunun altını çizerek araştırma ediminin queerleştirilmesi üzerinde durmaktadır. Buna göre, ‘istikrarsızlık’ düsturuyla bilimsel araştırma yapmak mümkün ve hatta gereklidir. Latourcu ‘ağ’ teorisini andıran bir biçimde, nesnellik iddiasından vazgeçilebilen; bağlamlara, konumlara, onları üreten söylemlere ve pratiklere odaklanan; kategorileri sürekli sorgulayan ve pratik alanın çeşitliliğine duyarlı bir bilme biçiminin olanaklılığını savunur. Queer, bilgi alanında, araştırmacının öz-düşünümselliğini imkanlı hale getirecek, araştırma alanının oynak zeminini gözler önüne serecek ve bu ikisi arasında araştırma etiğinin sabit kurallarını aşacak olası ‘yakın’ teması harekete geçirecek metodolojik bir ‘devrim’ yaratmaya muktedirdir.

Alev Özkazanç, queerin bir dışarısı olup olmadığını sorguluyor yazısında. Neyi kapsayıp neyi kapsamadığını açıkça ifade edebilir miyiz bu kavramın? Ortaya çıkan sonuç queerin, eğer bir ‘içi’ varsa, bu içselliğin dalga dalga büyüyen ve birbirleriyle sürekli bir gerilim ve çatışma halinde olabilen, birbirinden farklı kaynaklardan beslenen normatiflik ve ihlal tartışmaları alanlarına açıldığı gerçeği. Queerin içi ve dışı arasındaki sınırın muğlak kalmaya mahkum olması, onun basitçe bir hak savunusundan ve hatta normatif tanımlara karşı bir politika önerisi olmasından çok, toplumsallığın farklı

katmanlarından yükselen hak talepleri içinde Sokrates’in sineği gibi dolaşacak ve bu talepler içinde uyanıklığı ve sorgulamayı her daim canlı tutacak eleştirel muhalif mantığının kurulması ve sürdürülmesi aracı olarak görülmesine işaret eder. Laclaucu bir perspektiften bakarak queer, tikel ve tümel evrenseller arasındaki hegemonik ilişki hakkında, her türden düşünsel ve pratik çabanın kendince gerçekleştirmesi gereken ‘düşünümselliğin’ adı olarak görülebilir. Evrenselci özne tanımlamaları bağlamında değil, öznenin karşılaştırılmazlık ilkesi uyarınca ancak evrensellere ihtiyaç duymadan, asıl-kopya ilişkisi döngüsüne girmeden, yaratıcı yeni politik eylemlilikler ve ‘bakış açıları’ üretebileceğine değinilir. Özkazanç’a göre queer, “en iyi ihtimalle” evrensel ancak sadece farklılıkların siyasetini yapmak bakımından değil, aynı zamanda aynılık prensibine ihtiyaç duymadan bir ortaklık zemini yaratabilme potansiyeli bağlamında yaklaştığında, üretken bir politik araca dönüşebilir.

Queer Çalışmaları bölümünün son yazısı Nagehan Tokdoğan’a ait. Tokdoğan, medya kaynakları içinde gezinerek, varolan toplumsal söylemler içinde LGBTİ’lere karşı şekillenen ötekileştirici ve homofobik eşcinsellik algısını inceliyor çalışmasında. Foucault ve Butler’ın düşüncelerinden yola çıkarak, kurulu normative yapıların muhafazakar söylem ve medyanın gücüyle birleştiğinde, ‘norm-dışı’ ya da sapkın olanı dışarıda bırakmak üzere nasıl bir ‘tehdit’ psikolojisi yarattığını örneklerle inceliyor.

Bu bölümün son çalışmasında, Türkiye literatürüne queer teriminin tanıtımını yapan ilk çalışmalardan birinin sahibi, Akıntıya Karşı, Defter, Beyaz, İskenderiye Yazıları, Ütopiya, Virgül, Siyahi ve Varlık dergilerinden tanıdığımız araştırmacı/deneme yazarı Yaşar Çabuklu ile queer üzerine yaptığımız söyleşiye yer veriyoruz.

Queer Çalışmaları bölümü, yapılan çağrılar doğrultusunda bize ulaştırılan ve queer çalışmalarına örnek gösterilebilecek tez çalışmalarının tanıtımlarını da içermekte. Her yayım döneminde devam edecek bu bölüm, Türkiye’de hali hazırda bu alanda yapılan akademik çalışmalardan okuyucuları haberdar etmek amacıyla tasarlandı. Queer teori ve queer çalışmalar konusunda yapılacak yeni çalışmaları ve aynı zaman da tamamlanmış tezlerin geçmişe dönük arşivini de oluşturmak niyetinde. Bu konuda sizlerin geleceğe dönük katkılarınızı bekliyoruz.

Derginin bundan sonraki sayılarında da karşılaşacağımız bir diğer bölümü Queeresk. Bu bölümde güncel politik, sanat, felsefe ve bilim eksenli deneme yazılarına yer veriliyor. Bu sayıda, Uyurgezer Situasyonist'e kulak veriyoruz.

Son bölümümüz QNEWS. QNEWS, queer çalışmaları alanında Türkiye'den ve Dünya'dan güncel haber niteliği taşıyan gelişmelerden okuyucuyu haberdar etme amacını taşıyor. Bu sayıda, queer teorisyeni ve aktivisti olan Jack Halberstam'ın, Kaos GL Derneği'nin 18 Mayıs 2014 tarihinde düzenlediği 9. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma kapsamında "Devrimi Baştan Çıkarmak: Bir Gaga Manifestosu" başlıklı yaptığı konuşmadan Ezgi Koçak'ın izlenimlerini okuyoruz.

Son olarak, KAOSQ+ projesi, Türkiye'de akademik anlamda henüz yeni sayılabilecek bir alana katkıda bulunmak için ortaya kondu. Bu dergi queer kavramının, yurt içinde ve yurt dışında teorik ve pratik alanlarda zaman içinde yaptığı sıçramaya ve aynı zamanda gelecekte bu alanla ilişkili olarak ortaya çıkabilecek mikro politikalara temas etmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda KaosQ+, queer teoriyi LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olmanın çok ötesine taşıyarak, teorileştirmenin kendisini sorgulamanın peşinde olacaktır. Queer teori ile iktidar, marjinallik, ayrıcalık ve normativiteyi tartışan/eleştiren diğer sosyal ve kültürel teoriler arasındaki ilişkilere ya da anlaşmazlık noktalarına odaklanmak derginin amaçları arasındadır. Bu nedenle, derginin içeriği, eleştirel ırk ve kimlik teorileri, antropoloji, Marksizm, Anarşizm, feminist teori, güncel sanat teorileri ve bu kavramın kapsamına düşen her türden felsefi ve politik metinle kesişmektedir. Derginin uzun vadede amacı, statik bir queer tartışma alanı yaratmaktansa, bu alanın kendisinin de hem felsefi bir analiz metodu olarak hem de bir sosyal teori alanı olarak sorunsallaştırılabileceği ve yeni çözümlerle soru sorma biçimlerinin üretebileceği bir mecra yaratmaktır. Ayrıca bu kavramla titreşimde olabilecek soru ve sorunlarla, araştırma alanlarının kapsamı bakımından kesişen her türlü akademik çalışma derginin içeriğine katkıda bulunabilir. Bu teorinin sosyo-politik düşün ve eylem dünyasına eleştirel katkıları ve müdahale etme biçimlerine ilişkin betimsel ve somut tartışmalar ise hem bu sayının hem de daha sonraki sayıların ortak temalarından olacaktır. Gelecek sayılarda, hakem sürecinden geçecek makalelerle birlikte çeşitli değerlendirme, eleştiri ve haber/duyuru/tanıtım yazılarına

da yer verilecektir. Bu konuyla ilgili yayımlanan her sayı sonrasında yazarlara gelecek sayının temasını da içeren bir çağrı yapılacaktır. Şimdiden küçük bir ipucu vermek gerekirse, gelecek sayının ana teması "beden" üzerinde şekillenecektir.

Bir süredir Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bölümü'yle KAOSGL (Kaos Gey ve Lezbiyen Kültürel Araştırmalar ve Dayanışma Derneği) arasında ortak bir çalışmayla yürütülen Queer Teori dersi kapsamında öğrenciler ve akademisyenlerin bir araya gelmesi bu derginin çalışmalarına ilham verdi. Dersler sırasında eksiklikleri, yanlış anlamaları ve bu anlamda neye ihtiyacımız olduğunu gözlemleyebilecek bir ortam bulduk.

Bu yola çıkış heyecanı ile birlikte, umarız bir 'giriş' niteliği taşıyan bu sayı, gelecek sayılarda katkılarınız sayesinde kapsamı ve derinliği genişleyerek büyümeye devam eder.

Not

- 1 Alev Özkazanç ve öğrencileri tarafından üzerinde durulan bir karşılık.

KAYNAKÇA

- Massumi, Brian, (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham, NC.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, (2012) [1973], *Anti-Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.

Queer Teori

• Annamarie Jagose



'Queer' bir zamanlar en iyi anlamıyla eşcinselliği ifade eden bir argo, en kötüsüyle homoseksüelliğin aşağılandığı bir kelime olarak kullanılmaktaydı. Son yıllarda bu kavram farklı biçimlerde kullanılmaya başlandı. 'Queer' zaman zaman kültürel anlamda marjinal kabul edilen cinsel kimlikleri ortak bir çatı altında birleştiren kavram olarak işlev görmekteyken bazen de geleneksel gey ve lezbiyen çalışmalarından doğmuş ve gelişmekte olan bir teori modelini tanımlamaktadır. 1990'lı yıllardan itibaren yoğunlaşan ve hızlı bir gelişim gösteren lezbiyen ve gey çalışmaları 'queer' kavramının literatürde artan biçimde yer edinmesiyle paralellik göstermektedir. Queer herhangi bir kimlik kategorisini tanımlayan ya da bir kategori içinde sıkışıp kalmış bir kavram olmadığından bu konuya ilişkin sayısız tartışmada farklı biçimlerde kullanılabilme potansiyeline sahiptir. Disiplinlerin şekillenme tarihçesine bakıldığında; kendi başına lezbiyen/gey çalışmaları görece yeni yapılanmakta, queer teori de bu bağlamda ortaya çıkan son dönüşüm olarak görülmektedir.

Genel anlamda ele alındığında, queer kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki sözde değişmez ancak tutarsızlıklarla örülmüş ilişkileri çarpıcı şekillerde ortaya koyan ifadeler ile analitik modelleri tanımlamaktadır. Heteroseksüelliğin asıl ve doğru olduğu savını ileri süren sabitlik modeline direnen queer biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzular arasındaki uyumsuzluğa odaklanmaktadır. Bir çalışma alanı olarak queer çoğunlukla lezbiyen ve gey özneler ile özdeşleştirilmekte ancak analitik çerçeve karşı cinsin kıyafetlerinin giyilmesi, hermafroditizm, cinsiyet belirsizliği ve cinsiyet değiştirme ameliyatları gibi başlıkları da içermektedir. Karşı cinse özgü kıyafetlerin giyildiği ve bu davranışların sergilendiği bir performans yahut akademik bir yapısöküm olarak

queer, heteroseksüelliği esas kılan üç tutarsız kavramı kendine mal etmekte ve bunlardan istifade etmektedir. Queer, 'doğal' cinselliğin hiçbir koşulda mümkün olmadığını ortaya koyarak sorunsuz olduğu düşünülen 'erkek' ve 'kadın' ifadelerinin bile sorgulanmasına sebep olmaktadır.

Agresif bir sözcük olan 'queer' in daha kibar biçimde akademik söyleme dahil edilmesi geleneksel modellerin parçalandığını göstermektedir. Ancak bu kavramın kullanılıyor olması aynı zamanda bir sürekliliğin olduğuna işaret etmektedir. Queer teori esas kabul edilen cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarını alaşağı ederek, kimliğin çoklu ve değişken pozisyonlar olarak biçimlendirildiği post-yapısalcı yaklaşım içinde özgül bir lezbiyen-gey çalışması geliştirmektedir. Ne var ki queer her zaman kabul edilebilir bir detaylandırma veya 'lezbiyen ve gey' için bir kısaltma olarak algılanmamaktadır. Pek çok kuramcı queeri 'farklı bir söylemsel ufuk, cinselliğin başka bir açıdan ele alınması' şeklinde benimsese de diğerleri kavramın yararlılığını sorgulamaktadır. (de Lauretis, 1991, IV) Sıklıkla ortaya konan endişeler; soysal maskülenliğin görünürde toplumsal cinsiyetlerden sıyrılmış bir queerde yeniden inşası ihtimali, queerin toplumsal cinsiyette baskın olan sistemleri hiçbir şekilde dikkate almaması sonucunda yirminci yüzyılın sonlarında batının maddi koşullarının göz ardı edilip edilmiyor oluşu, queerin temelde -tarihsel bir amnezi sonucunda- geçmişteki gey özgürleşmesinin duruş ve taleplerinin bir taklidi olup olmadığı ve kapsadığı gruplar neredeyse sınırsız olduğundan, queerin içerdiği tanımlayıcı kategorilerin lezbiyen ve gey topluluklardaki belirlenmiş olanlardan daha az ilerlemeci olduğu gibi konulardan doğmaktadır.

Queer pek çok çelişki ile şekillense de son dönemde

gerçekleştirilen yeni düzenlemelerin lezbiyen/gey çalışmalarındaki azımsanamayacak etkisi şüphe götürmezdir. Her ne kadar ortaya çıktığından beri queer ayrık bir kavram olarak kendine yer edinmiş ve hakim dilden farklı bir noktada yer almışsa da bazı kuramcılar queerin zamanının çoktan geçtiği ve queer polikaların politik işlevinin yitmiş olabileceğini savunmaktadırlar. (Halperin, 1995) Queer herkesin anlayabileceği ve yaygın biçimde kullanılan bir kavram haline geldiğinden beri işlevini yitirmiş midir? ‘Queer teori’ kavramını ilk kez ortaya atan kuramcı olarak kabul edilen Teresa de Lauretis, bu kavramı kullanmaktan hemen hemen üç yıl sonra, ana akım kurum ve aygıtlar tarafından ele geçirilmesi sebebiyle vazgeçmiştir.

Terminoloji seçimini açıkladığı *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994) çalışmasında de Lauretis şöyle yazmaktadır: “Queer teori söz konusu olduğunda, lezbiyen kavramı konusunda ısrarcı bir şekilde yaptığım özgüllemeler ki yine bu yayında lezbiyen ve gey çalışmaları için kullanılabilecek bir teori önermekteyken (Differences, 3.2), olduğundan çok daha uzak bir noktaya gelmiş yayın endüstrisinin kavramlaştırdığı anlamsız bir varlığa dönüşmüştür.” (De Lauretis, 1994) Eski savunucusu olduğu queerden uzaklaşan de Lauretis, bir zamanlar umut bağladığı bu kavramı politik ya da eleştirel kavrayıştan yoksun olarak tanımlamaktadır.

Şüphesiz ki queer bazı yaşam alanları ile söylemlerde lezbiyen ve geyleri ifade etmek için kullanılan bir kısaltmanın ötesinde işlev görmek veya eski kafalı bir cinsel tözcülüğün karşısında güncel bir yaklaşım yakalayarak başlı başına kimliğin sağlamaştırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette “queerin ani ve çoğunlukla eleştirilmeden benimsenmesi bu kavram ile ilgili en önemli ve gerekli şeylerin zaman zaman önünü kapatmaktadır.” (Phillips, 1994) Buna rağmen queer kavramsal olarak özgün bir potansiyel taşımakta, zaruri bir çarpışma ve reddedişi içinde barındırmaktadır.

Her zaman fark edilir ölçüde olmamakla birlikte kavramın hareketli ve değişken yapısı, kuşkusuz De Lauretis’in ortaya koyduğu tanıma alternatiflerini de içinde barındırmaktadır. Öte yandan Judith Butler queerin normatif yapı ve söyleme meydan okumaya nasıl devam edeceğini çözmeye çalışmaz. Tam aksine o, queerin etkilerinin tek olmadığı dolayısıyla sonuçlarının önceden tahmin edilebilir olmadığını belirtmektedir. Ona göre queeri etkili kılan da budur. De Lauretis lezbiyen ve gey

terimleri yerine özellikle queeri öne sürmekteyken Butler, kimlik sınıflamalarının doğası gereği tanımlayıcı kategoriler ortaya çıkardığını ve bu sebeple muhafazakar bir yapıya sebep olduklarını göstermektedir. Butler, hali hazırda varolan normatif gey ve lezbiyen tanımlarının tekrarından kaçınmak için bu kavram kullanılacaksa kalıcı formda bir kategori olarak algılanması gerektiğini belirtmekte ve şunu önermektedir:

Queer şu anda olduğu gibi, yani tam anlamıyla sahiplenilmemiş ancak her zaman ve yalnızca yeniden düzenlenen, çarpık, bir önceki kullanımından farklılaştırılan, geniş bir bağlamda politik amaçlarla hatta politik bağlamda daha etkili olması için zaman zaman uzlaşmacı bir biçimde kullanılmalıdır ve bu şekliyle kalmalıdır. (Butler, 1993)

Butler geleneksel biçimlerde yapılan kimlik politikalarını meydana getiren doğallaştırılmış ve kendinden aşık kimlik kategorilerinin karşısında bir düzeltici olarak queerin tarafı, esnek ve değişken yapısına vurgu yapmaktadır. Ona göre benzer öznelere bir araya getirilerek, azınlık hakları söylemiyle ortak amaçların başarılabileceği mantığını güden kimlik politikaları doğal ya da açık olmaktan uzaktır.

Butler’ın ifade ettiği biçimde queer projesi –ki Butler son tahlilde bunun olamayacağını söyler– queer; isimlendirmenin kısıtlayıcı etkisine cevap verir şekilde devreye sokulan bir kimlik politikası, politik müdahaleyi ön görüp destekleyen bir kategorinin tanımı ya da daha iyi anlaşılacak haliyle kimliksizlik ya da anti-kimlik politikalarını üreten bir proje olarak algılanabilir.

Cinsel kimlik, pratik ve söylemin olası sonsuz koalisyonları queer olarak adlandırılırsa; işaret edilen çoğulcu liberalizm değil başlı başına kimlik kavramının kendisidir. Bir yanı sıra queer; lezbiyen, feminist ve gey hareketlerdeki özgürlükçülük ve kimlik farkındalığının vurgulanması halinin sebep olduğu kısıtlayıcılığa verilen yanittir. Gey ve Lezbiyen hareketlerin retoriği; baskın olarak kendini farketmek, toplum, paylaşılan kimlik gibi olgulardan yapılandırılmış ve kaçınılmaz olarak bu hareketler sahte bir bütünleşme hissi, ihraç edilme, gayrimeşruluk gibi sonuçlarla karşı karşıya kalmışlardır. Queerin yayılan söylemi; kimliklerin kurmaca –soyut, sınırlandırılmış ve ideolojik motivasyondan doğan ürün– olduğunun kavranmasına olanak tanımaktadır.

Lezbiyen, gey gibi terimlerle adlandırılan kimlik kategorilerinin aksine queer geleneksel kimlik politikalarınca incelenmemiş

kısıtlı alanlarının kuramlaştırılması çalışmalarından geliştirilmiştir. Sonuç olarak queer büyük oranda; kabullenme, samimiyet ve öz kimlik gibi kavramların dışında ortaya çıkmaktadır. Bu durumda queer kendini güçlendirme ya da sabit kılma kaygısı gütmeyen bir kimlik kategorisidir. Queer, kimlik odaklı hareketlerin kritiğini, kendi uzlaşım ve tartışma öznelerinin dahi amaçlanandan çok daha dışlayıcı ve maddeci olabileceği ihtimalini kabul ederek devam ettirebilmektedir.

Kimlik politikalarının kaçınılmaz şiddeti ve bu hegemonyada payının olmadığı kabuluyla queer, bir kimliklerden ziyade kimliğin eleştirisidir. Buna rağmen kendini kimlik politikaları yüzünden ortaya çıkan problemlerin dışında tutmamaktadır. Güç olsa da queer kendine getirilen eleştiriler karşısında savunma yapmak yerine bu eleştirilerin –şu anda kestirilemeyen– gelecekteki gidişatı şekillendirmesine izin vermektedir. “Bu kavram”, der Butler, ‘ihtiyaç duyulduğu halde dışarıda bırakılmış olduğundan; yeniden gözden geçirilecek, dağıtılacak, kullanılmaz hale getirilecek ve böylece kullanım alanları genişletilecek.’

Queerin farklı alanlarda kullanıma devşirilmesi –ki kendinin eleştirisinden başka bir şey değildir– politik temsilin biçimini; güç aygıtları üzerindeki etki ve hedefleri, bu aygıtlar karşısında direnmesi ve onları dönüştürmesi yollarıyla şekillendirmektedir.

Halperin ve Butler için queer neye işaret edildiği tam olarak bilinmeden o noktaya dikkat çekmenin yoludur. Halperin “‘Queer’ hali hazırda tanımlanmış patoloji veya sapkınlıklar için bir kategori belirlemez; bunun yerine kategorilerin önceden belirlenemeyecek olan boyut ve kapsamlarının ulaşabileceği muhtemel noktayı tanımlar” demektedir. (Halperin, 1995) Queer her zaman dönüşüm halinde olan bir kimlik, sabit varoluşun bir tarafıdır: “olumsuzluğunda ütöpik, queer teori sürekli kendi anlaşılabilirliğinin imkansızlığını anlayan bir döngü içindedir.” (Eldeman, 1995) Queerin farklı araştırmacılar tarafından dile getirilen kestirilemez potansiyeli belki de gelecekte bir beklentisi olmadan sürekli ileriye bakmasıdır. Queeri kimlik politikaları karşıtlığı odağında kuramsallaştırmaktansa onun kimlik ve etkileri konusundaki kesintisiz sorgulamalarını vurgulamak daha yerinde olmaktadır. Queer kimliğin çekim alanı dışında kalmamaktadır. Post-modern mimarinin bazı örneklerinde de olduğu gibi kimliği yerle bir etmekte, desteğini dış iskelette göstermektedir. Queer ve daha geleneksel kimlik oluşumları arasında kurulan diyalogun

zaman zaman sorunlu olmasının nedeni ortak bir noktalarının olmaması değildir. Esasen, lezbiyen-gey hareket gerçeklik ve kimliğin politik etkisine bel bağlamaktayken queer bütün bu sınıflamaların arasında bir etkileşim yaratarak dengeleyici bir işlev görmektedir –1990’lı yıllardan bu yana daha farklı olduğunu kim söyleyebilir?– bu nedenden ötürü tahayyül edilemeyen geleceğin şüpheli de olsa güvenilirliğini sağlamaktadır.

Queerin post yapısalçı bağlamı

Queer ile özgürlükçü gey ve lezbiyen feminist modelleri arasında devamlılık ve kesinti aynı anda görülmektedir. Kendinden önceki eşcinsel örgütlenmeler hakkındaki hoşnutsuzluktan doğan gey özgürleşmesinin eril önyargılarının düzelticisi olarak lezbiyen feminist modeller şekillenmiştir. Benzer şekilde queer de kendi tarihsel gelişiminde anlamlı bir kırılmaya sebep olmaktadır. *Gey evriminin alaycı-tarihsel yayılımında* Susan Hayes queerin bir dizi olayın son noktası olduğunu belirtir:

Önce Sappho vardı (eski güzel zamanlar). Sonra Romanın aşırılığı ve Antik Yunanda kabul gören homo-erotizm. Ve iki milenyum atlandığında, Oscar Wilde, sodomi, şantaj ve tutsak edilme; Forster, Sackville-West, Radclyffe, dönüştürme, sansür, panseksüalite, butch ve feminen, ‘poofs’, kraliçeler, fag hagler, daha çok şantaj, sansür ve Orton vardı. Ardından Stonewall (1969) geldi ve hepimiz gey olduk. Aynı zamanda feminizm de vardı ve bir kısmımız lezbiyen feministken ayrılıkçı lezbiyenlerimiz dahi oldu. Transeksüeller (drag), kopyacılar, nonoşlar (dyke), politikler ve Gay Sweatshop vardı. Ve ardından Aids geldi ki onunla birlikte (cinsel kimlik yerine) cinsel pratikler ateşli bir şekilde tartışılmaya başlanarak Amerika’da queer hareketin temelleri atıldı. Ardından üstün manifesto Thatcherite paranoyası, Clause 28 geldi ve Birleşik Krallıkta gey-lezbiyen evlilik politikaları ile ilgili tartışmaları alevlendirdi. İşte bunların çocuğu Queer ve şüphesiz ki problem çocuk. Kuşkusuz bu yaklaşım Queerin tarihçesini açıklamak için mübalağalı bir yol olsa da onun tarihsel olay ve etkileri parodik bir biçimde başlatması tartışmaları sürekli kılmakta, queerin evrimini karakterize etmektedir. (Susan Hayes, 1994, 14)

Queerin bu hareketliliğinin ne zaman başladığı tam olarak tarihlendirilemese de, 1990’larda yaygın bir biçimde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Queer lezbiyen ve gey kimliği

üzerine (akademik olarak yahut akademi dışında) süregelen tartışmalardan doğmuş spesifik kültürel ve teorik baskıların bir ürünüdür. Bu bağlamda belki de en dikkat çekici öge gey özgürlükçüler ile lezbiyen feministlerin kimlik ve iktidar aygıtlarını nasıl algıladıkları hususundaki post-yapısalcı yaklaşımın problematize ediliyor olmasıdır. Bu David Herkt'in şu tartışmayı gündeme getirmesine aracı olmuştur. (Herkt, 1995, 46) Ona göre "Gay kimliği artık mevcut toplumsal cinsiyet ve kimlik teorileri ile güçlü bir bağa sahip değildir, aksine felsefi anlamda gözle görülür derecede tutucu bir yapısı vardır". Kimlik hakkındaki liberal, özgürlükçü, etnik ve hatta ayrılıkçı kavramların meşruiyetini yitirmesi 'queer' kavramı için gerekli olan kültürel alanı yaratmış; 'lezbiyen' ve 'gey'in ayrı kimlik kategorileri haline getirilmesi yönündeki dışlayıcı eğilimler karşısında queer kavramının muğlaklığı onun yerini sağlamlaştırmıştır. Queerin tanımı hakkında bir uzlaşma olmasa da aktivizm ve kuramın kaynaklık ettiği bağlamın birbirinden bağımsız kutupları sayısız dönüşüm geçirmektedir.

Queerin yararı üzerine yapılan tartışmaları dikkate almadan önce, queerin gündeminin iktidar ve direnişin kuramlaştırılması özelinde değiştiği çıkarımlarının yapıldığı kimlik, toplumsal cinsiyet ve cinsellik modellerini anlamak yerinde olacaktır. Gey Özgürlük Cephesi (Gay Liberation Front) Queer Nation'dan ayırırken Joseph Bristow ve Angelia R. Wilson tanımsal bir farklılığa vurgu yapmakta, "Eski kimlik politikalarının yerine farklılık politikalarının geçtiğini" belirtmektedirler. (Wilson, 1993, 1-2) Buna benzer şekilde Lisa Duggan queer modelin diğer gruplarla benzerliğe vurgu yapan asimilasyoncu liberal düşüncenin yerine farklılık retoriğini' ön plana çıkardığını kaydetmektedir. (Duggan, 1992, 15) Farklılığın vazgeçilmez bir kavram olarak tanımlanması queer bilgi birikimi ve örgütlenme yöntemleri açısından son derece önemlidir ve bu araştırmacılar yalnızca queer özelinde gerçekleşen bir değişime değil genel anlamda post-yapısalcılığın karakteristiğine işaret etmektedirler. Donald Morton şöyle yazmaktadır:

Queerin etkileri sınırlı algılanmamalı; cinsel alanda aydınlanmanın; kavramsal, sistematik, yapısalcı, normatif, ilerlemeci, özgürleştirici, devrimsel ve hatta sosyal bir değişim ile post-modern bir kabul ve reddedişi olarak düşünülmelidir. (Donald Morton, 1995, 370)

Esasen düşünsel bir model olarak queer yalnızca lezbiyen-gey teori ve politikalarından doğmamış, yirminci yüzyılın ikinci yarısında batı düşünce sisteminde gerçekleşen tarihsel dönüşüm

ile şekillenmiştir. Buna benzer dönüşümler feminist ve post-kolonyel kuram ile pratiklerde de görülebilmektedir. Örneğin Denise Riley (1988) feminizmin kadınları 'örgütlenmiş', uyumlu ve istikrarlı olarak tanımlamasını problematize etmekte; Henry Louis Gates (1985) ise 'ırk' kavramını doğal olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu tür kavramsal dönüşümler lezbiyen-gey çalışmaları ve aktivizm üzerinde önemli bir etki yaratmış, queer analizlerinin tarihsel zeminini oluşturmıştır.

Hem lezbiyen hem de gey hareketleri etkili bir politik müdahalede kimliğin gereklilik ve ön koşul olduğu varsayımıyla temelde kimlik politikaları kavramına adanmışlardır. Öte yandan queer, kimlik kategorileri arasında bir arabulucuya örnek teşkil etmektedir. Koşul ve olasılıklara bağlı post yapısalcı kimlik kuramlarına erişimi, politik temsil bakımından kimlik kategorilerinin sınırlılığının farkında yapısıyla queer yeni bir kimliklenme biçimi ve politik organizasyon olarak ortaya çıkma şansına erişmiştir. Kimlik her birimizin sahip olduğu ve muhtemelen en doğal kabul edilen kültürel kategorilerden biridir. Kişi dış dünyada varoluşunu bir reşit olarak kabul ederek temsili çerçeveler yaratmakta; gerçekliğin yadsınamaz olduğu vurgusunu yapmaktadır. Nedir ki aşık ya da mantıklı kabul edilen bu kimlik tanımı yirminci yüzyılın ikinci yarısında Louis Althusser, Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure, Jacques Lacan ve Michel Foucault gibi düşünürlerce radikal şekillerde eleştirilmiştir. Onların yaptığı bu çalışmalar sosyal teori ve beşeri bilimlerde kayda değer gelişmelere yol açmış; Stuart Hall (1994, 120) bu etkiyi "Kartezyen öznenin son merkezileştirilişi" sözleriyle ifade etmiştir. (bknz. Chris Weedon, 1987; Diana Fuss, 1989; Barbara Creed, 1994) Tüm bunların sonucunda kimlik sürekli ve kuvvetli bir kültürel fantazi ya da mit biçiminde yeniden kavramsallaştırılmıştır. Kimliğin 'mitolojik' bir yapı olarak kabul edilmesi kimlik kategorilerinin somut etkisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Aslında; Roland Barthes' ın (1978) *Mythologies*'de (*Mitolojiler*) belirttiği gibi kendimizi tutarlı, bütüncül, bağımsız kararlar alan bireyler olarak algılamamızın sonucunda sıkça kullanılan temsili kodlar değişmiş ve kimlik bu biçimde anlaşılmaya başlanmıştır. Barthes'ın öznellik anlayışı; Rene Descartes'ın kendini bilme, rasyonel ve tutarlı olma kavramlarından geliştirdiği fikirlerden temel alarak tanımladığı benliğin aşık 'hakikatini' sorgulamaktadır.

Karl Marx'ın bireylerin eylemlerini etkileyen tarihsel koşullar ve sınırlar üzerine düşüncelerini gözden geçiren Louis Althusser özgür özneler olarak varolmadığımızı dile getirir. Aksine, ideoloji

bizi şekillendirmektedir. Ona göre bireyler ideoloji tarafından ortaya çıkarılmakta ve sorgulanmakta; bu da kimliklendirme ve kabul etmenin dayatmacı birleşimi aracılığıyla başarılmaktadır. Bu kavram; ideolojinin bireyleri hem toplum içinde nasıl konumlandığı hem de kimlik algılarının ne olduğu hakkında belli ölçüde sorumluluk verdiği gerçeğini ortaya koyması bakımından kimlik politikalarının incelenmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bir başka deyişle, kişinin basitçe ideolojiye direnmesiyle değil tam tersine ideoloji aracılığıyla kimliğinin oluşturuluyor olduğunu göstermektedir.

Marksist yapısalcılığın öznellik yaklaşımı gibi psikanaliz de kimliğin herhangi bir bireyin doğal varlığı olduğu anlatısını anlamayı karmaşıktırmaktadır. Sigmund Freud'un bilinçdışı teorisi öznenin sabit ve tutarlı olduğu kavramına meydan okumaktadır. Bireyin bilincinde olmadığı kayda değer zihinsel ve psikşik süreçlerin geliştirici etkilerini ortaya koymak konusunda bilinçdışı teori, öznenin sağlıklı ve farkındalığı yüksek olduğu varsayımına vurgu yapmaktadır.

Dahası özellikle Fransız psikanalizci Jacques Lacan tarafından yapılan Freud yorumlamaları öznenin hali hazırda bulunan değil öğrenilmesi gereken bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Öznellik kişinin sahip olması gereken temel özelliklerden biri değil kişinin içinde olan bir şeydir. Bu durumda kimlik, diğerleri ile ve diğerlerinin karşısında bir tanımlanma durumudur. Devamlı süren, her zaman tamamlanmamış, sahip olunan bir özellikten ziyade süreç olarak.

Yapısal dilbilim üzerine 1906-11 yılları arasında verdiği etkileyici derslerinden bazılarında Ferdinand de Saussure dilin, sosyal gerçekliğin yapısını çok fazla etkilemediğini belirtmiştir. Saussure için dil hali hazırda varolanı tanımlamak için kullanılan ikincil bir sistem değildir. Aksine dil tanımlanacak olanı içeren ve onu dikkate değer kılandır. Saussure dili konuşmacıdan önce gelen bir işaretleme/imleme sistemi olarak tanımlamaktadır. Dil çoğunlukla kendi özgünlüğümüzü ifade edebileceğimiz, özel düşünce ve hislerimizi paylaşabileceğimiz bir aracı şeklinde algılanmaktadır ve bu yanlıştır. Nedir ki Saussure gizli, kişisel, içsel şeklinde adlandırdığımız kavramların dil tarafından biçimlendirildiğini gözardı etmememiz gerektiğini hatırlatmaktadır.

Althusser, Freud, Lacan ve Saussure'un ortaya attığı kuramlar queerin doğduğu post-yapısalcı bağlamın oluşmasını

sağlamışlardır. Fransız tarihçi Michel Foucault egemen cinsel kimlik algısını aşağı etmek konusunda çok daha doğrudan çalışmalar ortaya koymuştur. Cinselliğin kişisel bir özellikten ziyade ulaşılabilir bir kültürel kategori olduğu vurgusuyla – ki nesnenin değil iktidarın etkili olduğu– Foucault' nun yazıları lezbiyen, gey ve queer aktivizmi ile akademik çalışmalar için önemli bir gelişme teşkil etmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Foucault'nun çalışmaları ile queer pratik ve teori arasında doğrudan/nedensel bir bağ olduğu iddiasında bulunulamaz.

Fakat Diana Fuss Foucault'nun cinsellik üzerine yaptığı çalışmaların; günümüzde eşcinsel kuramcı ve aktivistler arasında gey, lezbiyen, homoseksüel gibi kategorilerin anlam ve uygulanabilirlikleri hakkında yaptıkları post-yapısalcı ve kimlik problemlerini ortaya koyan tartışmaları alevlendirdiğini gözlemlemektedir. (Fuss, 1989, 97)

Foucault modern öznenin iktidar aygıtlarının bir ürünü olduğu düşüncesinden temel olarak cinselliğin doğal bir durum olmadığını; söylemsel bir ürün olduğunu tartışmaktadır. İktidar yalnızca olumsuz ve baskılayıcı değil aynı zamanda üretken ve olanaklı bir biçimde farklı noktalardan denenmekte ve etkileri önceden belirlenmemektedir. (Foucault, 1981, 94) Seksün iktidarın ötesinde ancak yine iktidar tarafından baskılandığı şeklinde –ki popüler yargının aksine Foucault iktidarın her zaman baskılayıcı bir güç olmadığını tartışmaktadır:

İktidarın etkilerini baskılama biçiminde tanımlayan kişi iktidarı tam manasıyla yasal bir kavram olarak kabul eder. Birisi iktidarı 'hayır' diyen bir kanun olarak tanımladığında, iktidar bütün yasaklama gücünün üstünde yer alır. Ben uzun zamandan beri paylaşılan bu iktidar algısının tamamıyla negatif, sığ ve yetersiz olduğunu düşünüyorum. Eğer iktidar yalnızca bir baskılamaysa, hayır demekten başka hiçbir şey yapmıyorsa, sizce buna itaat etmeyi başarabilir miydik? İktidara gücünü, istikrarını veren, onun kabul edilmesini sağlayan şey çok basittir. İktidar yalnızca hayır diyerek baskılamaz; üretir, memnuniyet yaratır, bilgiyi şekillendirir, söylem üretir. İktidar baskılayıcı olarak işlev gören olumsuz bir oluşum olarak değil sosyal organizasyonu baştan sona dolaşan üretken bir ağ olarak kabul edilmelidir. (Foucault, 1979, 36)

Foucault'nun anaizlerinde; uçlaştırılmış cinsel kimlikler basit bir biçimde iktidar aygıtlarının kurbanları değildir. Tam tersine onlar aynı aygıtlar tarafından üretilmişlerdir: "Günümüze kadar iki asırdır, cinsellik üzerine söylemler seyretilmek

yerine çoğaltılmıştır ve tabu ile yasaklamaları beraberinde getirirken aynı zamanda bütün cinsel mozaığı sağlamlaştırmış, sabitleştirmiştir.” (Foucault, 1981, 53) İktidarın olanak tanıyan ve üretken noktalarına gönderme yapan bu yorum modellerin geleneksel anlaşılma biçimini değiştirmektedir. Sonuç olarak; Foucault’nun iktidarı yeniden değerlendirmesi lezbiyen ve gey çalışmalarını önemli derecede etkilemiştir. Foucault iktidarın temelde baskılayıcı bir güç olduğunu düşünmediğinden, yasakları delmek ve düşünceleri dile getirmek için ortaya atılan liberal stratejileri desteklemez. Hatta, modern cinsel baskılanma fikri genel olarak kabul gördüğünden Foucault şöyle bir çıkarım yapar; iktidar mekanizmalarını tanımlamaktan uzak ve hatta büyük ihtimalle onu yanlış yorumlayan baskının söylemsel kritiği, onu “baskılama” olarak adlandırarak ifşa eden aynı tarihsel söylem ağının bir parçasıdır. (age. 10) Foucault liberal öz güveni, önceden yadsınan ve susturulan lezbiyen-gey kimlikleri iktidara meydan okumada kullanmaları ve dönüşümsel bir etkiye neden oldukları sebebiyle sorgular. Foucault bu konuda şüphesiz ki özgürleşme karşıtı bir pozisyonda görülerek ve zaman zaman –belki de eleştirisini “baskılayıcı hipotez”e getirdiği için– politik bir yenilgi ve kabullenişin savunuculuğu yaptığı şeklinde yorumlanmaktadır. (age. 15) Ancak Foucault aynı zamanda “iktidarın olduğu yerde direniş de vardır” (age. 95) demektedir, “iktidarla eş zamanlı varolan ve kesinlikle onun çağdaşı” bir direniş. (Foucault, 1988, 122) İktidar gibi direniş de çoklu ve değişkendir; bazı noktalarda tıkanan, bazı noktalarda ise söylem içinde dolaşan ve dağılan yapıdadır. ‘Söylem’ spesifik bir kavramla ilişkili, anlamı içinde barındıran ve ona itiraz eden söyleme biçimlerinin heterojen bir toplamıdır; “taktiksel işlevinde bütünlük yahut istikrar olmayan ve birbirini takip etmeyen bir dizi parçadan meydana gelir”. (age. 100) İktidarın yalnızca hiyerarşik ilişkilerde sınır belirlediği düşüncesi karşısında temkinli olduğundan Foucault; söylemin yalnızca bir şey karşıtlığı üzerinden kurulmadığı konusunda ısrarcıdır. Ona göre söylem değerli ve üretkendir: “Söylemi kabul edilen ya da ötelenen veya baskın söylem ve baskılananın ayrıldığı bir dünya olarak kurgulamamalıyız; aksine çoğul söylem öğeleri bir araya gelerek sınırsız stratejiler oluşturmaktadır.” (age.)

Foucault söylem ve stratejiler arasındaki ilişkiyi tanımlayıp, tekil bir söylemin muhalif sebepler için stratejik bir biçimde kullanılabileceğini açıklarken, özellikle eşcinsellik kategorisinin iktidar ve direniş yapılarında nasıl şekillendiği örneğini vermektedir. Eşcinselliğin bir ‘tür’ olarak yükselişi, söylemin çok değerlikli yeterlikli örnekler:

Eşcinselliğin tür ve alt türleri, dönme, oğlancılık, psikiyatri, hermafroditizm gibi kavramların ondokuzuncu yüzyıl psikiyatrisi, hukuk felsefesi ve edebiyatında görünür olması şüphesiz ki ‘cinsel sapkınlığın’ sosyal kontrolünde büyük bir öncelik sağlamıştır fakat aynı zamanda ‘tersine çevrilmiş’ söylemin oluşumunu da mümkün kılmıştır: eşcinsellik kendi adına konuşmaya başlamış, meşruluğu ya da doğruluğunun kabulünü talep etmiş, ve bunları yaparken tarafından alışılagelmiş aynı tıbbi terimleri kullanmıştır. (age. 101)

Bu durumda söylem tamamıyla iktidar mekanizmalarının içindedir ancak her zaman onlara hizmet etmek durumunda değildir. Foucault’nun analizleri bir direniş biçimi olarak söylem üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak o söylemin içeriğine müdahale etmez; stratejik boyutlarını ön plana çıkarır. Eşcinsellik onun anahtar örneklerinden birini oluşturduğu için Foucault cinsel kimlikleri ulaşılabilir kültürel kategorilerdeki söylemsel etkiler olarak kabul eder. Onun çalışmaları çoğunlukla iktidar ve direniş anlamaya yönelik olduğundan; lezbiyen, gey ve dolayısıyla queer teori ve pratik için önemli bir dayanak noktasıdır. Her ne kadar Foucault (1988b) yazara gerçek bir mevcudiyet değil metinsel bir etki olarak yaklaşılsa da onun gey bir erkek olan toplumsal kimliği pek çok eşcinsel çalışmasına ilham vermiştir.

Foucault; Althusser, Saussure, Freud ve Lacan’dan çok daha açık ve radikal bir biçimde kimliği yeniden tanımlar; onun kullandığı yollar lezbiyen ve gey çalışmalarını da yeniden şekillendirmektedir. Lezbiyen ve gey çalışmaları için hem içeriden hem dışarıdan yapılan güncel eleştiriler temellerini yalnızca bir kimlik grubunun dışlanmasından almamaktadır. Eleştiriler; post-yapısalcılıkta kimliğin elle tutulur bir olgu değil tutarlı ve değişmez kabul edilen bir kültürel fantazi olarak algılanmasından doğmuştur. Kimlik politikalarının herhangi bir kategorisinde; öznelerin isimlendirilerek sunulmasından kaçınılmaktadır. Bu sebeple gey ve lezbiyen kimliklere yapılan vurguya eleştiriler gelmektedir. Yalnızca ırk ve sınıf zulmünün taklidi olan gey ve lezbiyen politikaların yetersiz olduğu açıktır. Ancak kimlik politikaları dikkatin fark eksenine çekilmesi gibi basit bir yolla kurtarılamaz. Post-yapısalcılığın da ortaya koyduğu gibi; yalnızca özneler arasındaki farklılıktan değil her bir öznenin kendi içindeki çözülmez farklılıktan ötürü kimlik politikalarının içi boşaltılmıştır. Diana Fuss ‘çoklu kimlikler teorisinin’ kimliğin bir bütün olarak algılandığı metafiziksel anlayış karşısında etkili bir meydan okuma ortaya koymakta başarısız olduğunu ileri sürmektedir. (Fuss, 1989, 103)

Edimsellik¹ ve Kimlik

Lezbiyen ve gey çalışmaları söz konusu olduğunda kimlik konusunda sınırları aşan ve risk taşıyan araştırmaların büyük bir kısmını kuramcı Judith Butler gerçekleştirmiştir. Sıkça alıntılanan, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) (Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi) kitabında Butler, marjinal kimlik gruplarının çatışma halinde oldukları kimlik rejimleri ile ne ölçüde ve hangi yollarla suç ortaklığı yaptığını anlayabilmek için Foucault'nun iktidar aygıtları ve direniş üzerine ileri sürdüğü düşüncelerini derinlemesine inceler. David Halperin (1995, 15) Foucault'nun *Cinselliğin tarihi* eseri için “günümüz AIDS aktivistleri için varolan yegane entelektüel kaynak” yorumunu yaparak onun önemini belirtirken, Eve Kosofsky Sedgwick (1993a, 1) ise Butler'ın *Gender Trouble* çalışmasının queer teori için aynı ölçüde etkileyici olduğunu şu sözleriyle belirtir; “1991 Rutgers konferansında gey-lezbiyen çalışmalarını dinlemiş olan herkes *Gender Trouble* sayfa sayfa ortaya çıktıkça onun üretici etkisinin altına girmiştir. (Halperin, 1995, 15) Bu yoğun ve öğretici çalışma queer teori ve pratiğindeki son gelişmelere önemli katkılar sağlamıştır.” Buna benzer biçimde Rosemary Hennessy de “Judith Butler'a diğer bütün queer teorisyenlerinden daha fazla atıfta bulunmaktadır” demektedir. (Hennessy, 1994, 94) Her ne kadar *Gender Trouble* feminist bir çerçeveye şekillenmişse de; en büyük başarılarından biri toplumsal cinsiyetin heteroseksüelliği ön plana çıkaran bir işlev gördüğü, bunun da ötesinde normatif toplumsal cinsiyet modellerinin yapıbozumuyla lezbiyen-gey öznelerin meşrulaştırılacağı fikirlerini öne sürmesidir.

Tartışmalı da olsa Butler, kadın temel kategori olarak ele alındığında feminizmin kendi amaçlarıyla çatıştığını belirtmektedir. Bunun sebebi 'kadın' kavramının doğal bir birliği değil kurallı bir kurguyu ifade etmesidir. Bu kavramın tercih edilmesi farkında olunmadan normatif cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki ilişkiyi yeniden üretmekte, heteroseksüelliği doğallaştırmaktadır. Butler (1990, 17), “Toplumsal cinsiyet kimliğini anlaşılır hale getiren kültürel örüntü 'varolamayacak' 'kimliklere' ihtiyaç duyar, bunlar cinsiyetle uyumlu olmayan toplumsal cinsiyet kategorileri ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyetle örtüşmeyen arzulardan doğan uygulamalardır” demektedir. Butler Gey ve Lezbiyen hareketlerinin geleneksel stratejisi olan eşcinsel ilişki ve arzusunun

doğallaştırılması yerine, toplumsal cinsiyet hakikatinin kendisi aracılığıyla itiraz etmektedir. Eşcinsel öznelerin meşrulaştırılması için toplumsal cinsiyetten faydalanmak tam manasıyla kendi aleyhinde sonuçlanacaktır.

Dayanışma için bir zemin olmaktan çıkmış toplumsal cinsiyet Butler tarafından kültürel bir kurgu, tekrarlanan davranışların edimsel etkisi olarak yeniden şekillendirilmiştir: “Toplumsal cinsiyet, bedeninin devamlı biçimlendirilmesi, doğal türden bir varlık ya da tözün görünümünü üretmek amacıyla, zamanla kalıplaşan düzenleyici katı bir çerçeve içinde tekrarlanan eylemler dizisidir.” (age. 33) Bunun sonucunda toplumsal cinsiyetin özgünlüğü yitmekte, onu güvenceye alacak bir 'öz' kalmamaktadır. Toplumsal cinsiyet ifadelerinin arkasında bir kimliğin olmayışı; kimliğin sonuç olarak kabul edilebilecek 'anlatımlardan' ibaret oluşudur. (age. 25) Doğal kabul edilen ve bu sebepten bir açıklamaya ihtiyacı olmayan heteroseksüellik; Butler tarafından cinsiyet /toplumsal cinsiyet sisteminin mefhumu olarak söylemsel bir üretim olarak tanımlanmaktadır. Söylemsel taktik ve onların revizyonist potansiyelini vurgulayan Foucault gibi Butler da toplumsal cinsiyeti “devam eden söylemsel bir pratik, müdahale ve yeniden anlamlandırılmaya açık” (age. 33) şeklinde tanımlar. Onun normatif toplumsal cinsiyet modelleri ile heteroseksüelliği stratejik bir biçimde yeniden anlamlandırması; toplumsal cinsiyeti yorumlama biçimiyle başarılmaktadır. “Toplumsal cinsiyetin bütünlüğü zorunlu bir heteroseksüelliğin toplumsal cinsiyeti tornadan geçirmesi pratiğinin bir sonucudur.” (age. 31) Butler, “düzenli bir kimlik pratiğininin sorgulanmasına ne çeşit bir yıkıcı tekrar sebep olur?” sorusunu sorar. (age. 32) Butler, toplumsal cinsiyet hakkındaki karmaşa ve başarısızlıkların – (Foucault'nun iktidarın üretici yanına yaptığı vurgulardan da hareketle) yasalara danışmayan ancak her halükarda yasalar tarafından üretilen edimsel tekrarların –toplumsal cinsiyetin temel karakteristiğini değil ancak söylemi ön plana çıkardığını belirtmektedir. Heteroseksüellik normatif toplumsal cinsiyet kimliklerinin edimsel tekrarları aracılığıyla doğallaştırılmaktadır. Butler değiştirilmiş tekrarlar aracılığıyla müdahale edilen doğallaştırılmanın cinsel kimlikleri güçlendirecek süreçte dikkat çekeceğini savunmaktadır. Önerdiği stratejilerden biri toplumsal cinsiyet normlarının parodik bir taklididir. Kişinin kendisi ile parodisi yapılan orjinal arasına bir mesafe koyması yerine Butler “orjinalin güçlü bir tasarımı” önerisini getirir. (age. 138) Bunun sonucunda heteroseksüellik ondan daha değersiz bir kopya olan eşcinselliğin aslı olarak kabul edilmeyecektir.

Parodi-direnış stratejisinin savunuculuğunu yaparken Butler, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kaynaklarının özgünlük ve imitasyon aracılığıyla yapılandırılmadığını sergilemeyi amaçlar. Onların ortaya koyduğu aslında “sıkı bir biçimde düzenlenmiş ve sonsuz” olasılıkların edimsellikleridir.

İsrarcı bir şekilde toplumsal cinsiyet ve cinselliği doğallıktan uzaklaştırarak Butler gey özgürleşmesi ve lezbiyen feminizminin değerli kabul ettiği pek çok yargıyı ve onların kolektivite ile yaygınlığa verdiği önemi eleştirir. Michael Warner Butler’ın çalışmaları ile diğerlerinin saygın kuramsal çerçevelerini kıyasladığında ortada bir tutarsızlık olduğunu şu sözlerle dile getirir:

Radikal lezbiyen manifestosu şu sözlerler başlar: Lezbiyen nedir? Lezbiyen patlama noktasına getirilmiş bütün kadınların öfkesidir. Butler bu soruya yanıt verilmesinin önemli olduğuna ikna edilseydi belki de bir lezbiyen toplumsal cinsiyet ikiliği ve parodi öğesi haline getirilmeye mahkum heteroseksüelliğin tutarsızlığıdır diye cevap verirdi. (Warner, 1992, 19)

Butler kuralların da farklılaşmalar ile tekrar edildiği her türlü edimsellik ile ilgilense de ‘drag/travestiyi’ heteroseksüel normların gey bir bağlama uygulandığı olarak ele alır:

Drag/travesti bütüncül bir ‘kadın’ portresi çizdiği kadar heteroseksüel mantık doğrultusunda çarpık biçimde doğallaştırılmış bir kurgu aracılığıyla toplumsal cinsiyet deneyimlerinin ne kadar farklı uçlarda olduğunu açığa çıkarmaktadır. Toplumsal cinsiyetin taklidiyle travesti, toplumsal cinsiyetin koşulluluğu ve kendi içinde barındırdığı taklitçi yapıyı sergilemektedir.

Sıradan toplulukların kültürel konfigürasyonunda genelde doğal ve gerekli kabul edilen cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkilenmede ortaya çıkabilecek beklenmedik durumların fark edilmesi esasen haz vermekte, performansın baş döndürücülüğünü göstermektedir. (Butler, 1990, 137–8)

Butler travestiyi her zaman tahrip edici bir parodi olarak kabul etmez. O daha ziyade kendi somut sahneselliğinde toplumsal cinsiyet ve cinselliği yapıbozuma uğratan etkili bir kültürel modeldir. Bunu toplumsal cinsiyet ve cinselliğe doğallık ve özgünlük atfederek gerçeğeştirir. Butler–her ne kadar çalışmaları bunun daha azını gösterse de– abartma, uyumsuzluk, iç çatışma

ve, çoğalım sergileyen bütün problemlili toplumsal cinsiyet performanslarına onların çıkarı için empatik yaklaşmaktadır. (age. 31)

Butler’ın edimsellik kavramı büyük oranda dolaşımdadır. Burada bahsedilmekte, başka kontekstlerde daha özenli biçimlerde işlerlik kazanmakta, genel anlamda 1990’lardan itibaren lezbiyen-gey çalışmalarında üretken olarak kullanılmaktadır. Nedir ki, Butler’ın edimsellik kavramını eleştirenler genellikle onu bir performans olarak ele almakta ve toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ile arzu arasındaki ilişkiyi sorgulayan tiyatral bir sahnelemeye odaklanırlar. Örneğin edimsellik figürleri Judith Halberstam’ da (1994) kadını erkeklik, Cathy Schwichtenberg’de (1993) Madonna, Paula Graham’da (1995) ise erkeksi lezbiyenlerdir. Edimsellik mefhumu, bu ve benzeri öz-düşünümsel örnekleri içerirken aynı zamanda toplumsal cinsiyet ve cinsel kimliğin gündelik ürünlerini de açıklamaktadır. Eğer toplumsal cinsiyet edimsel ise bu öznenin bilinçli ve istekli bir biçimde kabülünden değil tekrarlama yoluyla özneyi desteklemesindendir. Bu açıdan bakıldığında edimsellik öznenin önkoşuludur.

Daha sonraki kitaplarından biri *Bodies That Matter*’da (Bela Bedenler) (1993a) Butler, edimsellik kavramının indirgenmiş kullanımlarını çözmeye çalışarak edimselliği somut ve tiyatral anlamıyla travestilik (drag) özelinde düşünmeye başlar. Butler tarafından edimselliğe bir örnek olarak takdim edilen drag, pek çok okuyucu tarafından edimselliğin ibretlik bir örneği olarak algılanmıştır. Çünkü bu örnek; tiyatral bir aracının merkeze oturduğu acil bir queer harekete duyulan politik ihtiyacı karşılamıştır. (Butler, 1993a, 231) Toplumsal cinsiyeti kasti, bilinçli bir performans olarak algılayanlardan kendini uzaklaştıran Butler, edimselliğin doğaçlama yahut tiyatral bir kendini sunuş olmadığı, basitçe performans ile eşdeğer tutulamayacağını vurgular. (age. 95) Çalışmalarının çoğunluk tarafından yanlış okunduğu gerçeğini değiştirmek ve edimselliği gönüllü ve kasti bir kavram olarak algılanmaktan kurtarmak için Butler “oluşturulmuşluk” ve “sınırlama” kavramlarını gündeme getirir:

Edimsellik, düzenli ve sınırlandırılmış norm tekrarlarını içeren bir sürecin dışında anlaşılamaz. Ve bu tekrar özne tarafından gerçeğeştirilmez; bu tekrar özneye izin verir ve onun geçici durumunu tesis eder. Bu tekrarlanabilirlik ‘performansın’ tekil bir eylem ya da olay olmadığını fakat ritüel bir yapım, belli sınır ve çerçeveleri olan, yasak ve

tabularla yönlendirilen, sürgün ve hatta ölüm tehditleri altında sahnelen sürekli bir ritüel olduğunu belirtir. Ancak ısrar etmekteyim ki bu tekrarlanabilirlik 'edimselliği' tam manasıyla tanımlamamaktadır. (age.)

Butler toplumsal cinsiyetin edimsel oluşunun giyinmek gibi olmadığını, yani isteğe bağlı bir biçimde giyilip çıkarılamayacağı gerçeğini ısrarla hatırlatır. Bundan ziyade edimsellik sınırlandırılmıştır- ancak bu; çeşitli kısıtlamaların edimselliği şekillendirmesinden ziyade edimselliğin bir önkoşulu olduğu (düzenleyici bir çerçeve verildiğinde edimselliğin anlamlı olduğundan hareketle) içindir.

Her ne kadar Butler edimselliği öznenin icrası olmayan yalnızca öznenin sürece dahil olduğu bir kavram olarak tanımlasa da; onun bu kavramı; daha karmaşık olan maddi koşulların naif bir betimlemesini yaptığı gerekçesiyle eleştirilmektedir. Butler'ın edimsellik kavramını düz anlamıyla ele alan Sheila Jeffreys için, edimsellik gündelik toplumsal cinsiyete ait olmayan yarı-tiyatral bir durumdur. "Fark etmemek neredeyse imkansızdır" demektedir. (Jeffreys, 1994, 461) Jeffreys retorik ve sezgiye aykırı bir biçimde; "kadınlığın edimselliğine bağlı olan lezbiyenliği camp ve queer kavramları ışığında anlamaya çalışmak sorun yaratmayacak mıdır?" sorusunu sorar. Ancak Jeffreys'deki bu sorun, edimselliğin (Butler'ın kullandığı manada) bir 'mıs gibi yapma' olarak anlaşılması ve edimselliğin toplumsal cinsiyet hakikatinden daha yapay olduğu gibi bir yanlış yorumlamadan doğmaktadır. Bu noktada Butler için bütün *toplumsal cinsiyetler edimseldir*- ve bu yalnızca bilinçli bir tiyatral dramatizasyon değildir. Bütün gruplar toplumsal cinsiyet rollerini tekrar eden öznelerden meydana geldiğinden lezbiyenler de toplumsal cinsiyeti sergilerler, bu bağlamda lezbiyenliği Butler'ın edimsellik kavramına dayanarak teorize etmekte herhangi bir sakınca yoktur.

Jeffreys Butler'ın yanlış anlaşılmalara detaylı bir biçimde düzelttiği makalesini dahi yanlış yorumlamakta ısrarcıdır. Her ne kadar Butler (1993b, 21) toplumsal cinsiyeti vurgulayarak "toplumsal cinsiyetlerin ayrıştırıldığı ve hiyerarşiye tabi tutulduğu kurallı bir rejimin içinde ve sınırlamalar altında olabileceği ölçüde edimsel" şeklinde açıklasa da Jeffreys (1993, 81) onun toplumsal cinsiyet anlayışının "güç ilişkilerinin var olduğu bir bağlamdan uzaklaştırıldığını" düşünmekte ısrarcıdır. Jeffreys ayrıca Butler'ın toplumsal cinsiyeti bir edimsellik olarak algılamının normları alaşağı edebileceği önermesini hafife almaktadır:

Bir kadın vahşi bir adam tarafından dövüldüğünde kadınsı bir toplumsal cinsiyet görüntüsüne sahip olduğu için bunu kabullenmek durumunda mıdır? Kadının gün içinde maskülen bir tavır takınması ve iş kıyafetleri yahut kovboyların deri pantolonlarından giymesi onun için bir çözüm mü olacaktır? (age.)

Butler için olduğu kadar Jeffreys için de yanıt açık bir biçimde hayırdır. Özellikle Jeffreys buna değinmediği için bahsetmekte yarar vardır ki Butler, "toplumsal cinsiyetin edimselliği, bugün hangi cinsiyeti seçsem acaba türünden bir tercih yapma meselesi değildir" diye özellikle vurgulamaktadır. (Butler, 1993b, 22) Jeffreys Butler'ın irade dışı vurgusunu görmezden gelmektedir. Bunun sonucunda Jeffreys yalnızca Butler'ın kuramsal pozisyonunu basite indirgemekle kalmaz; kuşkuyla yaklaştığı bu konumun eleştirisini yapmakta eksik olduğu gerçeğini de gözden kaçıır.

Butler'ın metinlerine karşı daha özenli ve ikna edici bir eleştiri de Kath Weston'dan gelmektedir. Weston edimsellik teorisini bazı açılardan üretken bulsa da "lezbiyen ilişkilere ait karmaşık cinsiyetlenme hallerinin yapısını anlamak için, bu teorisin kapsamının yetersiz olduğunu" düşünmektedir. (Weston, 1993, 5) Ne var ki Weston'ın bu eleştirisi de edimselliğin iradi bir tiyatralıktan ibaret olduğuna dair yanlış okumasından kaynaklanmaktadır. Edimselliğin "vaad ettiği kişisel/politik güçlendirme" konusunda eksik kaldığını -ki böyle olsa da; güç edimselliğin vaad ettiği bir şey değildir- belirten Weston edimsellik anlayışının toplumsal cinsiyeti mecazi bir giysi dolabı olarak kabul ettiği yönünü yetersiz bulmaktadır. "Lezbiyen o dolabı açıp akşam için bir kıyafet seçtiğinde," diye yazar Weston "erişebileceği seçenekleri maaşı sınırlandırır." (age. 14) Bu gözlemin tutarlılığına dair herhangi bir itirazda bulunulamaz. Fakat Butler'ın edimsellik anlayışını bir giysi dolabına indirgemek- kıyafetler ve beğenilmeyip atılan sonsuz toplumsal cinsiyet kimlikleri- ciddi bir yanlış okumadır. Weston'ın 'Kıyafetler mi Kadını Var Eder?' başlıklı edimsel teoride cevabın evet olduğu imasında bulunur. Butler bir paragrafta rastlantı eseri aynı kelimeleri kullanarak kıyafetlerin kadını var etmediğini belirtir: "*Gender Trouble*'ın yayımlanışı "kıyafet kadını var eder" diyen pek çok yayımla çakışmıştır ancak ben toplumsal cinsiyeti hiçbir zaman kıyafet olarak düşünmedim ya da kıyafetlerin kadını var ettiğini." (Butler, 1993a, 231)

Edimselliğin "insan iradesinin dildeki etkili bir karşılığı olmadığını" (age. 187) düşünen Elizabeth Grosz edimselliğin

merkezine oturtulan toplumsal cinsiyet algısına karşı çıkmaktadır, çünkü bu anlayış toplumsal cinsiyeti –önceden kurulmuş bir takım cinsiyet yapılarının üstüne eklenilen bir yapı olarak– az ya da çok düzenlenmiş kültürel bir çeşitlilik ve evrensel bir temel olarak ele almaktadır. (Grosz, 1994a, 139) Toplumsal cinsiyeti bu biçimde tanımlamanın bir sonucu olarak Grosz; Butler’ın kavramının yalnızca cinsiyete odaklanması gerektiğini belirtir: “Argümanları hali hazırda güçlü olsa da; cinsiyetin ötesinde bir kavram ortaya sunmaktansa, Butler cinsiyetin ve bedenlerin kendi tutarsızlığına odaklanırsa inanıyorum ki bu kavram daha da kuvvetli hale gelecektir.” (age. 140) “Beden ve kişinin gerçekleştirebileceklerinin kapasitesinin varolan herhangi bir kültürün ötesinde oluşunun cinsiyet ve bedenleri tutarsızlaştırdığı” (age.) olgusuna dikkat çekilmesi aracılığıyla yapılacak odak değişikliği cinsiyeti doğallıktan çıkaracaktır. Cinsiyetin –ki kuramsal tarihine bakıldığında toplumsal cinsiyetten daha doğal kabul edildiği görülecektir– doğallıktan çıkarılmasını önermek azımsanamayacak bir değere sahiptir. Ancak Butler’ın projesi Grosz’un izin verdiğinden çok daha fazla ona yakındır. Butler’ın toplumsal cinsiyeti öncelik haline getirdiği yadsınamaz ancak Grosz’un önerdiğinin aksine o toplumsal cinsiyeti daha temel bir kavramı alt etmek için kullanmaz. Aksine o cinsiyetin bu kadar somutlaştırılmasını sorgular:

Eğer cinsiyetin sabit yapısı tartışmaya açık hale getiriliyorsa ‘cinsiyet’ olarak adlandırılan yapının da toplumsal cinsiyet gibi kültür tarafından şekillendiriliyor olması ihtimali vardır, hatta aslında belki toplumsal cinsiyet hep vardır; toplumsal cinsiyet ve cinsiyet ayrımının bir sonucu olarak bu farklılık tamamen ortadan kalktı.

Eğer cinsiyetin kendisi de bir toplumsal cinsiyet kategorisiyse; toplumsal cinsiyeti cinsiyetin kültürel bir yorumu olarak tanımlamak anlam ifade etmez. Toplumsal cinsiyet önceden verilmiş cinsiyetin kültürel bir tescili olarak algılanmamalıdır. Çünkü o, cinsiyeti belirleyen üretimin araçlarını da tayin etmek durumundadır. (Butler, 1990, 7)

Cinsiyetin sözde değiştirilemez yapısını sorgularken Butler şu soruları sıralar:

Bu arada cinsiyet nedir? Doğal, kromozomal, anatomik ya da hormonal midir ve bu ‘olguları’ direten bilimsel söylem karşısında feminizm ne yapmaktadır? Cinsiyetin bir tarihçesi var mıdır? Her iki cinsiyet birbirinden farklı tarih ya da tarihlere sahip midir? Cinsiyet ikiliğinin kurulduğu bir

tarih, değişken bir yapı olarak ikiliği ortaya çıkaran bir soy kütüğü var mıdır? Görünürde doğal olan cinsiyet unsurları diğer politik ve sosyal alanların çıkarına hizmet için bilimsel söylem aracılığıyla mı üretilmiştir? (age. 6–7)

Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet arasında farklılık olduğunu belirten yaygın görüşün reddi ve bu ikisi arasındaki farklılığı yapılandıran sözde olağan ilişkileri bozmasıyla Grosz gibi Butler da “cinsiyetin merkezinde istikrarsızlığı” ileri sürmektedir. Edimsellik hakkındaki tartışmalar cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden ve kimlik kavramları üzerinde onları doğallıktan çıkarmaya yönelik bir baskı kurmaktadır. Açıklayıcı bir model olan –itirazlara ve uzlaşmazlıklara maruz kalan– edimsellik; gündelik varoluşumuz ve bilgimizi şekillendiren kimlik kategorilerinin oluşum süreçleriyle yeni bir bağ kurmamıza yardımcı olmuştur. Butler’ın kimliği yapıbozuma uğratması; kimliğin faydalarının sorgulandığı gey ve lezbiyen çalışmaları, gey kimliği problemlerinin çözümü gibi konularda yeni bir bakış getirmiştir. (Cohen, 1991, 82) Butler’ın eleştirileri ışığında; eşcinsellik tıpkı heteroseksüellik gibi belli pratiklerin bir sonucu, spesifik bedenlerdeki ‘kimlik etkisi’ olarak algılanmaya başlanmıştır: Aynı “kadın” kelimesi gibi “eşcinsel” de “doğal olan” bir “şeye” işaret eden bir kelime değildir der David Halperin. (Halperin, 1995, 45) “Eşcinsellik; gerçekçilik olarak adlandırılan epistemolojik rejimin içinde bir nesne olarak, yanlış tanınmış söylemsel ve homofobik bir inşadır.” Sınıflandırmaya karşı duyulan bu yoğun şüphenin bir sonucu olarak; kimlik kategorileri karşı durdukları yapılarla işbirliği halindeymiş gibi kabul edilmektedirler. Butler’a göre “kimlik kategorileri baskıcı yapıları normalleştiren kategoriler ya da bu baskıya karşı çıkarken sığınılan noktalar olarak düzenleyici sistemlerin birer aygıtıdır. (Butler, 1991, 13–14) Kolektif kimliklerin onaylanması önceleri politik bir müdahalenin önkoşuluyken şu anda, açıkça beyan edilen yönelimlerin daimi çevrimine girmek olarak anlaşılır sıradan bir biçimde.

Kimliği onaylayan, “açılmayı” teşvik eden, eşcinselliğin “gurur” ile örüldüğünü savunan özgürlükçüler yahut etnik gey ve lezbiyen modeller ile taban tabana zıt olarak 1990’lar gey ve lezbiyen çalışmaları, kimlik kategorilerine karşı gelmeye, onların bütünlük ve politik işlevsellik iddialarını sorgulamaya başlamıştır. Kimliğin şüpheli durumunun anlaşılması ve kimlik oluşumunun ne kadar karmaşık bir süreç olduğunun farkındalığı, queer pratiğinin ve teorisinin fiziksel ve sosyal olarak –Diana Fuss (1989, 100) gey-lezbiyen kimlik politikalarının

da bu süreçle ilişkilenmesi çağrısındadır– kuvetlenmesine yol açmıştır. Eleştirel söylem ve politik pratiklerde mobilize edilen ‘lezbiyen’ ve ‘gey’ kategorileri sıklıkla sorgulanmaya, doğallıktan çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu kavramın kollektivite vurgusunu ikna edici bulmadığını söyleyen Ed Cohen, ‘gey erkek’ kategorisini tanımlarken zorlandığını ifade eder çünkü terimin üstü örtük iddialarını ikna edici bulmaz:

“Ortak bir cinselliği ileri sürmeye dair eğilimimizi beyan ederek, cinselliğin çürütülemez ve tartışma götürmez hayali kesinliğinden beklediğimiz tutarlılığın altını oyan içsel çelişkilerin üstünü kapatırız.” (Ed Cohen, 1991, 72) Buna benzer olarak Butler – karşı durmaya çalıştığı kavramlar üzerinden kendini tanımlar gibi görünen– *Lezbiyen Teoriler*, *Gey Teoriler* isimli antolojiye bir yazı yazmak konusundaki kararsızlığını dile getirir: “Lezbiyen ifadesi altında ‘ben’im nasıl tanımlanacağım konusunda kuşkuluyum ve bu kavramın homofobik tanımından rahatsız olduğum kadar ‘gey ya da lezbiyen grupların’ normatif tanımlarından da rahatsızım.” (Butler, 1991, 14) Kimlik ve cinsellik gibi aşık kategorilerin doğallıktan çıkarılması için gösterilen yoğun çaba Butler ve Cohen’in tırnak işaretleri aracılığıyla yaptıkları vurgulayıcı çalışmalarda görülür: “bizim”, “cinsellik”, “ben”, “gey ve lezbiyen topluluk”. Aynı stratejiye sıklıkla ‘lezbiyen’ sözcüğünü her zaman tırnak içinde kullanan Valerie Traub (1995)’ da da rastlanır.

Hem liberal hem de geleneksel eşcinsellik modelleri tarafından savunuculuğu yapılan bu tarz kimlik politikaları karşısındaki genel hoşnutsuzluk yalnızca yeni bir normatif düzene direnişten değil kimlik ve iktidar ilişkisi üzerine daha sofistike bir kavrayışın gerçekleşmesinden doğmaktadır. David Halperin bunun kanıtı yorumlarda bulunmaktadır:

Özgürleşmeye olan inancın yitmesi yalnızca gey yaşamının kendi disipliner sistemini, kendi normalizasyon tekniklerini, zorunlu hale gelmiş saç kesimi biçimlerini, T-shirtlerini, beslenme modellerini, vücut takılarını, deri objelerini, egzersiz alışkanlıklarını... yaratmasından ileri gelmemektedir. Nihayetinde, bence, gey politikalarındaki özgürlükçü modelden vazgeçilmesi; cinsel anlamların üretimine karar veren, bireylerin algısını şekillendiren ve bu yolla da heteroseksist öncelikleri destekleyen söylemsel yapı ve temsil sistemlerinin daha derinlemesine anlaşılmasının yansımasıdır. Lezbiyen ve gey kimliklerin nasıl düzene sokulduğu hususundaki bu ‘derinlemesine kavrayış’ onların sistematik olarak karşısında durdukları heteroseksüel

hegemonyayı kazara güçlendirmiş olabilir. Bu programlı karşı duruş; kimliğin özgünlüğü ve güvence altına alınmış kimlikler ile etkili politikalar arasındaki şüphe götürmeyen ilişkiyi sorgulayan analitik modellerin benimsenmesini – belki de isteksizce– zorunlu – kılmıştır. (Halperin, 1995, 32)

Lezbiyen ve gey politikaları hakkındaki bu eleştiriler üzerine düşündüğünde Diana Fuss’un soruları sorar:

Politika mı kimlikten, kimlik mi politikadan temellenir? Kimlik doğal, politik, tarihsel, fiziki ya da dilbilimsel yapılardan hangisidir? Kimlik politikalarını destekleyen kişiler için kimliğin yapıbozumunun sonuçları nelerdir? Feminist, gey ya da lezbiyen kişiler bütünlüşmüş, sabit kimliklerinden feragat edebilirler mi? Ya da politikalarımız kimlik dışında bir kavramdan mı temel almalı? Başka bir deyişle ‘kimlik yönetiminin’ politikası nedir? (Fuss, 1989, 100)

Fuss bu soruları dile getirdiğinde queer kendini tanımlamada popüler olarak kullanılan bir kavram olmasa da, bu kavramın son zamanlarda tercih ediliyor oluşu Fuss’ın da kimlik, topluluk ve politikalarla dair sorduğu sorular ve meselelerden ileri gelmektedir. Lezbiyen ve gey kimlikler özelinde yapılan derinlemesine irdelemelerin benzerleri; öznellik ve birey ya da kolektif kimliklerin eleştirisi, yeniden düzenlenmiş öznelere yararcı şekillerde konumlandırılışı, özelde eşcinsellik ve genelde heteroseksüelliğin sayısız terimle söylemsel anlamda şekillendirilmesi gibi durumlarda queer ve post-yapısalcı ortaklık sonucunda görülebilir.

Queer Kimlik

Queer kendini çoğunlukla kavramların doğallıktan çıkarılmasına adanmış için temel bir mantık ya da tutarlı bir dizi karakteristiğe sahip olamaz: “Queerin zorunlu olarak gönderme yaptığı belirli bir şey yoktur” der David Halperin. (Halperin, 1995, 62) “Queer özgül bir kimliktir.” Queerin temelinde yatan bu belirsizlik onu çalışılması zor hale getirmektedir: her zaman muğlak, ilişkisel, “çoğunluğu sezgisel ve bir kısmı açıkça dile getirilen bir kuram” olarak tanımlanmaktadır. (Warner, 1992, 19) Kavramın hareketliliğine neden olarak da çoğunlukla onun muğlak olması gösterilmektedir. Queeri “normatif/doğrusal olmayan kültürün bütün üretim ve kabul alanlarında esnek

yer sağlayan bir kavram” olarak tanımlayan Alexander Doty her zaman “biraz muğlak; biseksüel, transeksüel, eşcinsel gibi kavramları da içeren geniş bir skaladaki dürtü ve kültürel ifadeleri ifade edecek bir kavram” bulmak istediği ve bu yüzden queeri son derece çekici bulduğunu belirtir. (Doty, 1993, 3–2) Queer büyük bir çoğunluk tarafından geleneksel cinsel kimlik algısını; kategorilerin yapı bozumu, karşı çıkış ve sistemin devamlılığını sağlayan yapının çözümlemesi gibi yollarla sorgulayan bir kavram olarak algılanmakta (Hennessy, 1994, 94) ancak “queer”in neye vurgu yapıp ne gibi konuları içerdiğini tam manasıyla söylemek pek kolay görünmemektedir. (Abelove, 1993, 20) Esasında queer belirsiz bir kavram olduğundan, Sedgwick güncel bir görüşmesinde; kişinin kendini queer olarak adlandırmasının ‘kendini nasıl adlandırdığın ile diğer insanların seni nasıl adlandırdığı arasındaki farkı dramatikleştirmek’ olduğunu ileri sürer. Queerin yalnızca birinci tekil şahıs olarak kullanılabileceğine dair bir algı vardır. (Hodges, 1994) Sedgwick’in, rutin kullanımda tanımlayıcı bir kavram olsa da, queer ancak kişinin kendini ifade ederken kullanabileceği bir tanımdır biçimindeki provokatif önerisi, queerin diğer kişilerin karakterlerinin empirik gözleminden ziyade kişinin kendini tanımlayıp kimliklendirmesinde kullanılan bir kavram olduğu fikrini akla getirmektedir.

Queer sistematik bir tanımdan; temel aldığı lezbiyen ve gey modellerden dahi daha fazla kaçınmaktadır çünkü farklı bağlamlarda farklı derecelerde değer görmektedir. Daha hantal duran ‘gey ve lezbiyen’ yerine bir kısaltma olarak kullanılan ‘queer’ editörler için adeta bir lütuftur. Stephen Angelides in dikkat çektiği üzere lezbiyen ve gey gazeteleri de ‘queer’in ‘gey ve lezbiyen’ için eşanlamlı bir kelime olarak tercih edilmesi karşısında memnuniyet duymaktadırlar:

Avustralya’nın iki lezbiyen ve gey gazetesini – Melbourne Star Observer ve Sydney Star Observer– sayfaları tarandığında queerin bu bağlamda ne kadar yaygın kullanıldığı görülür. ‘Queer’ çizgi filmlerden, queer sinemaya; editor kısmında gönderilen mektuplara ayrılan ‘Queer Konuşmalar’ başlıklı bölüme kadar bütün sayfalar lezbiyen ve gey toplulukları doğrudan işaret eden anlamda queer kavramı ile donatılmıştır. (Angelides, 1994, 68)

Son çıkan bazı kitapların başlıkları da bu durumla benzerlik göstermektedir; *Queering the Pitch: The New Lesbian and Gay Musicology* (Alanı Queerleştirmek: Yeni Lezbiyen ve Gey Müzikolojisi) (Brett vd., 1994) ve *A Queer Romance: Lesbians,*

Gay Men and Popular Culture (Bir Queer Romansı: Lezbiyenler, Gey Erkekler ve Popüler Kültür) (Burston ve Richardson, 1995). Diğer zamanlarda ise queer; lezbiyen ve gey toplulukların geleneksel kavramlarını destekleyen kimlik politikaları karşısındaki eleştirel ve mesafeli duruşun bir göstergesi olarak tercih edilir. Bu bağlamda queer ‘kimliği’ düzenlenmiş, tutarlı ve doğal olarak işaretlemektedir. Fakat Queer Nation’daki bazı örneklerden de anlaşılacağı gibi queer zaman zaman tutarlı ve öz-tanımlayıcı olan farklı bir kimliği ifade etmek için de kullanılabilmektedir. Kimlik kategorilerinin post yapısalcı eleştirisinden kaçınarak Queer kuramsal bir kavramdan ziyade popüler bir kavram olarak hizmet etmektedir. Eski usul gey ve lezbiyenleri yenilerden ayırmak için de kullanılan kavram tarihsel bir değişimden ziyade kimlik biçimlerinin stilistik algısı üzerinden farklılaşmayı işaret etmek için tercih edilmektedir ki vücut takıları buna örnektir. Dahası queer ortak bir kimliği değil fakat cinsellik konusunda norm dışı noktalarda bulunma halini paylaşan ucu açık bir ahaliyi tanımlamak için de kullanılabilir. Bu sayede queer görece meşru olan gey ve lezbiyen kimlik ile toplulukları dışarıda bırakarak cinsiyet tanımlarını normal kabul edilmeyen veya onaylanmayan grupları çatısı altına almaktadır. Geniş kapsamda kendini garantiye alan edimsellik kuramı gibi queer de doğallıktan çıkarmayı birincil stratejisi olarak tercih etmektedir. Bu sayede queer görünürde eşcinsellik ile eş anlamlı bir alanda kullanılıyorsa da “normal ve patolojik, heteroseksüel ve eşcinsel, maskülen erkek ve feminen kadın” gibi bilindik karşıtlıklar ile arasına bir sınır çizerek bütün cinsel olasılıkları başarılı bir biçimde ön plana çıkarmaktadır.” (Hanson, 1993, 138) Erken dönem gey liberalliği gibi queer de cinsel normatifliğe müsaade eden kategorileri bozmakta ancak onlardan ayrıldığı nokta nihai amacının özgür, doğal, insanlık varoluşundan beri varolan bir cinselliği açığa çıkartma ya da üretme olduğu sanısından kaçınmasıdır. Michael Warner’ın “hoşgörünün azınlık haline getirme mantığı ya da ya da politik çıkar-temsili” olarak ifade ettiği durumları reddedip bunlar yerine “normal rejimler karşısında doğrudan bir direnişi” tercih ederek queer cinselliği söylemsel bir etki olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Queer kendine herhangi bir önem yahut olumlama atfetmediğinden; direniş noktaları karşıtlıktan ziyade ilişkisel olmak üzerinden belirlenmektedir. Queer daha çok cinsel bir bağlamı kendine mesele etme eğilimindeydi. Ancak son gelişmeler; doğallıktan çıkarma projesinin ekseni genişlettiği, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet dışında kalan kimliklerin de queerin sorunu haline geldiğini işaret etmektedir. Queerin “asimilasyon ve ayrılıkçılık karşıtı” olduğunu ifade eden

Rosemary Hennessy, queer projenin 'eşcinsel-hetero' ikiliğinde baskılanan düşünce ve farklılıkların açığa çıkarılması için bir çaba, 'lezbiyen' ve 'gey' kimliklerin monolitik yapısı ve bunların heteroseksüellik, ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite gibi ikircilikli yapılardan gördüğü olumsuz etkilerin silinmesi konusunda bir yol sunduğunu ileri sürmektedir. (Hennessy, 1994, 86–7) Sedgwick queerin toplumsal cinsiyet ve cinselliğin altına dahil edilemeyecek kadar farklı boyutlara sıçradığını gözlemlemiş ve bundan hareketle çok daha kuvvetli iddialarda bulunmuştur: ırk, etnisite, post kolonyal uluslar ile kimlik meselelerini içeren, kimlikleri parçalayan söylemlerin yöntemleri bir anlamda iç içe geçmiştir. (Sedgwick, 1993a, 9) Örneğin, kendilerini queer olarak adlandıran entelektüel ve ressamlar bu kavramı kendi çıkarları doğrultusunda kullanarak dil, deri rengi, göç, devlet gibi hali hazırda çatlakları olan kavram ve kurumlar için yeni bir adalet biçimi geliştirmektedirler. Queerin Avrupa merkezli olduğu ve bu sebeple çoğunluğu kimliğe dayalı politikalara sahip etnik topluluklara karşı duyarsız kaldığı (Maggenti, 1991, Malinowitz, 1993) şikayetlerinin karşısında Sedgwick queerin doğallıktan çıkarma dürtüsü aracılığıyla; farklı muamele gördüğü düşünülen bağlamlarda son derece rahat bir biçimde dolaşım alanı bulabileceğini belirtir.

Açıkça görülmektedir ki, queerin herkes tarafından kabul edilen tek bir tanımı yoktur hatta queerin genel toplam tarafından algılanışı çözümlenemeyecek biçimde kendisiyle çatışmaktadır. Tüm bunlara ragmen; –cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin normatif düzenini problem haline getirmiş olup kimlik, toplum ve politika anlayışını en üst derecede alaşağı ettiği açık olan– queer, 'doğal' yollardan evrildiğine inanılan her türlü kimlik, toplum ve toplumsal cinsiyet alternatifini eleştirmektedir. Queer belirli bir forma sıkışıp kalmayı reddederek 'normal' addedilen her türlü olguya direnmeyi sürdürmektedir. Queerin problemleri ve çatışmalı yönleri yine Queer Teori tarafından vurgulanmakta; bunların getirdiği analitik baskı Sedgwick tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "pek çok olasılığın birbirine girdiği, boşluk, çakışma, ahenk ve ahenksizliğin, yanılgı ve anlam gibi öğelerin meydana getirdiği monolitik biçimde ifade edilmeyen herhangi birinin toplumsal cinsiyeti ve cinselliği." (Sedgwick, 1993a, 8)

Bu yazı yazarın izniyle, yazara ait *Queer Theory: An Introduction* (1996, University of Melbourne Press) kitabının bir bölümünden alınmıştır. Mine Durur tarafından İngilizce'den çevirilmiştir.

Not

- 1 Performativity kelimesi edimsellik olarak çevrilmiştir. (çvr.)

Kaynakça

- Abelove, Henry vd. (ed.), (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge.
- Angelides, Stephen, (1994), "The Queer Intervention", *Melbourne Journal of Politics* 22, s. 66–88.
- Barthes, Roland, (1978) [Fr 1957], *Mythologies*, çev. Annette Lavers, New York: Hill and Wang.
- Brett, Philip vd. (ed.), (1994), *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*, New York: Routledge.
- Bristow, Joseph and Angelia R. Wilson (ed.), (1993), *Activating Theory: Lesbian, Gay and Bisexual Politics*, London: Lawrence and Wishart.
- Burston, Paul and Colin Richardson (ed.), (1995), *A Queer Romance: Lesbians, Gay Men and Popular Culture*, London: Routledge.
- Butler, Judith, (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- (1991), 'Imitation and Gender Insubordination' in Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 13–31.
- (1993a), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge.
- (1993b), 'Critically Queer', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, s. 17–32.
- (1994), "Against Proper Objects, differences": *A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2–3, s. 1–26.
- Cohen, Ed, (1991), "Who Are "We"? Gay "Identity" as Political (E) motion (A Theoretical Rumination)" in Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 71–92.
- Creed, Barbara, (1994), "Queer Theory and Its Discontents: Queer Desires, Queer Cinema in Norma Grieve and Ailsa Burns (ed.) *Australian Women: Contemporary Feminist Thought*, Melbourne: Oxford University Press, s. 151–64.

- De Lauretis, Teresa, (1991), "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities", *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, s.iii–xviii.
- (1994), "Habit Changes' differences", *A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2–3, s. 296–313.
- Doty, Alexander, (1993), *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Duggan, Lisa, (1992), "Making It Perfectly Queer", *Socialist Review* 22, s. 11–31.
- Eldeman, Lee, (1995), "Queer Theory: Unstating Desire", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2, 4, s. 343–6.
- Foucault, Michel, (1979), Truth and Power: Interview with Alessandro Fontano and Pasquale Pasquino' in Michel Foucault: *Power: Truth, Strategy*, çev. Paul Patton and Meaghan Morris, Sydney: Feral Publications, s. 29–48.
- (1981), The History of Sexuality, vol. i, y4rz Introduction.
- (1978), [Fr 1976], çev. Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin.
- (1988a), [Fr 1977], *'Power and Sex', Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–84*, çev. David J. Parent, ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, s. 110–24.
- (1988b) [Fr 1969], 'What Is An Author?' in David Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, s.197–210.
- Fuss, Diana, (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, New York: Routledge (ed.).
- (1991), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, New York: Routledge.
- Gates, Henry Louis, (ed.), (1985), *Race, Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.
- Graham, Paula, (1995), "Girl's Camp? The Politics of Parody", in Tasmin Wilton (ed.) *Immortal, Invisible: Lesbians and the Moving Image*, London: Routledge, s. 163–81.
- Grosz, Elizabeth, (1994a), "Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity" in Joan Copjec (ed.) *Supposing the Subject*, London: Verso, s. 133–57.
- (1994b), "The Labors of Love: Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Teresa de Lauretis's The Practice of Love", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2–3, s. 274–95.
- Halberstam, Judith, (1994), "F2M: The Making of Female Masculinity", in Doan (ed.) *The Lesbian Postmodern*, s. 210–28.
- Hall, Stuart, (1994), "The Question of Cultural Identity", in *The Polity Reader in Cultural Theory*, Cambridge: Polity Press, s. 119–25.
- Halperin, David, (1990), "Homosexuality: A Cultural Construct. An Exchange with Richard Schneider" in *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, s. 41–53.
- (1995), *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press.
- Hennessy, Rosemary, (1994), *Queer Theory, Left Politics', Rethinking Marxism*, 7, 3, s. 85–111.
- Hodges, Lucy, (1994), "Queen of 'Queer' Courts Controversy", *Australian*, 29 June, s. 27.
- Hanson, Ellis, (1993), "Technology, Paranoia and the Queer Voice", *Screen* 34, 2, s. 137–61.
- Hayes, Susan, (1994), "Coming Over All Queer", *New States man and Society*, 16 September, s. 14–15.
- Herk, David, (1995), "Being Gay", *RePublica*, 3, s. 36–50.
- Jeffreys, Sheila, (1994), "The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality" in *the Academy' Women's Studies International Forum* 17, 5, s. 459–72.
- Morton, Donald, (1995), "Birth of the Cyberqueer", *PMLA* 110, 3, s. 369–81.
- Phillips, David, (1994), "What's So Queer Here? Photography at the Gay and Lesbian Mardi Gras", *Eyeline* 26, s. 16–19.
- Riley, Denise, (1988), *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schwichtenberg, Cathy, (ed.), (1993), *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Sydney: Allen and Unwin.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.
- (1992), [1985], *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, New York: Columbia University Press.
- (1993a), *Tendencies*, Durham: Duke University Press.
- (1993b), "Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, 1, s. 1–16.
- Traub, Valerie, (1995), "The Psychomorphology of the Clitoris", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2, 1–2, s. 81–113.
- Warner, Michael, (1992), "From Queer to Eternity: An Army of Theorists Cannot Fail", *Village Voice Literary Supplement*, June, s. 18–19.
- Weedon, Chris, (1987), *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- Weston, Kath, (1993), "Do Clothes Make the Woman?: Gender, Performance Theory, and Lesbian Eroticism", *Genders* 17, s. 1–21.

Cinselliği Düşünmek

Cinsellik Politikasına Dair Radikal Bir Kuram Üzerine Notlar

Gayle S. Rubin

Cinsellik Savaşları

Görüşüne başvurulduğunda Dr. J Guerin, bütün diğer tedaviler başarısız olduktan sonra, onanizm alışkanlığından muzdarip genç kızları, klitorislerini sıcak bir demirle yakarak iyileştirmekte başarılı olduğunu belirtti... Sıcak ucu, dış dudakların her birine ve klitoris üzerine olmak üzere üç kez değdirdim... Günde kırk elli defa tekrarlanan ilk operasyondan sonra şehvetli kasılmaların sayısı üçe dörde indi... Dolayısıyla, dikkatinize sunulan bunlara benzer vakalarda, küçük kızlarda klitoral ve vajinal onanizmle savaşmak amacıyla sıcak demire, özellikle erken saatlerde başvurmaktan çekinmemek gerektiğine inanıyoruz. (Zambaco, 1981, 31, 36)

Seks hakkında düşünmenin zamanı geldi. Kimilerine göre cinsellik önemsiz bir konu olarak görünebilir, sefalet, savaş, hastalık, ırkçılık, kıtlık veya nükleer yok oluş gibi daha kritik sorunlara göre saçma ve oyalayıcı bir konudur. Fakat insanlar büyük ihtimalle, tam da hiç hesapta olmayan bir felâket olasılığıyla birlikte yaşadığımız bunun gibi zamanlarda, cinsellik için tehlikeli bir biçimde divane olurlar. Cinsel değerler ve erotik davranış hakkındaki çağdaş anlaşmazlıkların, geçmiş yüzyıllardaki dinsel tartışmalarla epey fazla ortak noktası vardır. Bunlar muazzam bir simgesel önem kazanmışlardır. Cinsel davranış hakkındaki tartışmalar çoğunlukla toplumsal kaygıların yerinden edilmesinin ve bunlara eşlik eden duygusal yoğunluğun boşalımının araçları olmuşlardır. Bu yüzden cinselliğin, büyük toplumsal gerilim zamanlarında özel bir dikkatle ele alınması gerekir.

Cinsellik alanı ayrıca kendi içinde, içsel politikaya, eşitsizliklere ve baskı kurma biçimlerine sahiptir. İnsan davranışının diğer yönlerinde söz konusu olduğu gibi, cinselliğin belirli bir zamandaki ve yerdeki somut kurumsal biçimleri de insan etkinliğinin ürünleridir. Bunlar, kasıtlı ve tesadüfi çıkar çatışmalarıyla ve politik manevralarla iç içedir.

Bu anlamda cinsellik her zaman politiktir. Ama cinselliğin daha keskin biçimde tartışıldığı ve daha aleni biçimde politikleştirildiği tarihsel dönemler de vardır. Bunun gibi dönemlerde erotik yaşamın alanı aslında yeniden müzakere edilir.

İngiltere’de ve Birleşik Devletler’de on dokuzuncu yüzyılın sonu böyle bir dönemdi. Bu dönemde, her türden “kötü alışkanlığa” odaklanmış güçlü toplumsal hareketler bulunuyordu. Özellikle gençler arasında namusluluğu teşvik eden, fuhuşu ortadan kaldırmayı ve mastürbasyonu gözden düşürmeyi hedefleyen eğitimsel ve politik kampanyalar yapıldı. Ahlak savunucuları, müstehcen edebiyata, nü resimlere, müzik salonlarına, kürtaja, doğum kontrolü eğitimine ve dans gösterilerine saldırdılar.¹ Viktoryen ahlakın ve onun toplumsal, tıbbi ve hukuksal uygulama araçlarının güçlendirilmesi, sonuçları bugüne kadar keskin biçimde tartışılmış olan uzun bir mücadele döneminin ürünüydü.

On dokuzuncu yüzyılın bu büyük ahlak nöbetinin sonuçlarının etkisi hala sürüyor. Bunlar, cinsellik, tıbbi uygulamalar, çocuk yetiştirme, ebeveyn kaygıları, polis muamelesi ve cinsellik hukuku ile ilgili tutumlar üzerinde derin bir iz bıraktı.

Mastürbasyonun sağlıklı bir uygulama olduğu düşüncesi de bu mirasın bir parçasıdır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, cinselliğe, cinsel uyarılmaya ve hepsinden önce cinsel rahatlamaya yönelik “zamansız” ilginin çocuğun sağlığını ve olgunlaşmasını bozacağı yaygın biçimde kabul edilirdi. Kuramcılar cinsel yönden erken olgunlaşmanın fiili sonuçları konusunda farklı görüştüler. Kimileri bunun deliliğe, diğerleri ise sadece büyüme geriliğine yol açacağını düşünüyordu. Gençleri, olması gereken vakitten önce uyarılma durumunun yaşanmasından korumak amacıyla ebeveynler geceleyin çocukları kendilerine dokunamayacak şekilde bağlarlar, doktorlar ise onanistik küçük kızların klitorislerini keserlerdi.² Daha deşetli tekniklerden

vazgeçilmiş olmasına rağmen, bunları yaratan tutumlar varlığını koruyor. Cinselliğin gençler için doğası gereği zararlı olduğu anlayışı, küçükleri cinsel bilgi ve deneyimden tecrit etmek için tasarlanmış muazzam toplumsal ve hukuksal yapılara derinlemesine nüfuz etmiştir.

Bugün kitaplarda yazan cinsellik hukukunun büyük kısmı da on dokuzuncu yüzyılın ahlaksal nöbetlerinden kalmadır. ABD'deki müstehcenlik karşıtı ilk federal yasa 1873'te kabul edildi. Adını, ailesinin etkisiyle porno karşıtı bir aktivist olan ve New York Ahlaki Bozuklukları Engelleme Derneği'ni (New York Society for the Suppression of Vice) kuran Anthony Comstock'tan alan Comstock Yasası, müstehcen sayılan kitapların veya resimlerin üretilmesini, tanıtımının yapılmasını, elde bulundurulmasını, posta yoluyla gönderilmesini veya ithal edilmesini federal suç haline getiriyordu. Bu yasa ayrıca gebelikten koruyucu veya çocuk düşürücü ilaç ve aletlerin yanı sıra bunlar hakkındaki bilgileri de yasaklıyordu. (Beserra, Franklin, ve Clevenger, 1977) Federal yasanın ardından çoğu eyalet kendi müstehcenlik karşıtı yasalarını çıkardı.

1950'lerde Yüksek Mahkeme hem federal hem de eyalet Comstock yasalarını bozmaya başladı. 1975'e doğru gebelikten korunmak ve çocuk düşürmek için kullanılan malzemelerin ve bunlar hakkındaki bilgilerin üzerindeki yasağın anayasaya aykırı olduğuna karar verildi. Fakat müstehcenlik hükümlerinin değiştirilmiş olmasına rağmen, bunların anayasal temeli varlığını korudu. Dolayısıyla cinsel uyarılmadan başka bir amacı olmayan malzemelerin üretilmesi, satılması, postalanması veya ithal edilmesi suç olarak kalmaya devam etti. (Beserra, Franklin ve Clevenger, 1977)

Sodomi yasalarının, hukukun daha eski tabakalarına, kilise hukukunun unsurlarının yurttaşlık yasalarına geçirildiği dönemlere dayanmasına rağmen, eşcinselleri ve fahişeleri tutuklamak amacıyla başvuru yasaların çoğu "beyaz köleliğe" karşı yürütülen Viktoryen kampanyalardan çıkmıştı. Bu kampanyalar, fuhuşa teşvik, müstehcen davranış, ahlak dışı amaçlarla dolaşmak, yaşa dayalı suçlar, ve genelevlerle randevu evleri aleyhine sayısız yasağın koyulmasına yol açtı.

İngilizlerin "beyaz köle" korkusunu ele alan tarihçi Judith Walkowitz şöyle bir gözlemde bulunmuştur: Yeni araştırmalar, gazetecilerin uçuk hikâyeleriyle fuhuş gerçekliği arasındaki muazzam uyumsuzluğu açıkça gösteriyor. Londra'daki ve taşradaki İngiliz kızların yaygın biçimde tuzığa düşürüldüğüne dair kanıtlar yetersizdir. (Walkowitz, 1980, 83)³ Bununla birlikte, göze batan bu sorunun neden olduğu kamusal öfke,

özellikle nahoş ve tehlikeli olan, geniş kapsamlı bir mevzuatın, 1885 tarihli Ceza Yasası Değişikliği'nin kabul edilmesine yol açtı. 1885 tarihli yasa, kızların erginlik yaşını 13'ten 16'ya çıkarıyor, ama aynı zamanda işçi sınıfına mensup yoksul kadınlar ve çocuklar üzerinde polise daha büyük bir acele yargı yetkisi tanıyordu ... ayrıca erişkin erkeklerin kendi aralarında rıza göstererek gerçekleştirdikleri uygunsuz davranışları suç sayan, böylece Britanya'daki erkek eşcinsellerin 1967'ye kadar hukuka uygun olarak kovuşturmayla uğramalarına zemin hazırlayan bir madde içeriyordu ... yeni tasarının maddeleri esasen işçi sınıfına mensup kadınlar aleyhinde uygulanıyor ve gençlerin cinsel davranışlarından ziyade erişkinlerin cinsel davranışlarını düzenliyordu. (Walkowitz, 1982, 85)

ABD'de, ayrıca Beyaz Köle Ticareti Yasası diye de bilinen Mann Yasası 1910'da kabul edildi. Bunun sonucunda, birliğe mensup her eyalet fuhuş karşıtı yasalar çıkardı. (Beserra, Franklin ve Clevenger, 1977)

1950'lerde Birleşik Devletler'de cinselliğin örgütlenmesinde esaslı kaymalar gerçekleşti. 1950'lerin kaygıları, fuhuş veya mastürbasyona odaklanmaktan ziyade özellikle "eşcinsellik tehdidi" imgesi ve şaibeli "cinsel suçlu" kuruntusu etrafında yoğunlaştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen önce ve sonra, "cinsel suçlu" kamusal korkunun ve sorgulamanın bir nesnesi haline geldi. Massachusetts, New Hampshire, New Jersey, New York State, New York City ve Michigan dâhil birçok eyalet ve şehir, kamu güvenliğine yönelik bu tehdit hakkında bilgi toplamak amacıyla soruşturmalar başlattı. (Commonwealth of Massachusetts, 1947; State of New Hampshire, 1949; City of New York, 1939; State of New York, 1950; Hartwell, 1950; State of Michigan, 1951) "Cinsel suçlu" terimi bazen tecavüzçüler için, bazen de "çocuk tacizcileri" için kullanıldı ve en sonunda eşcinselleri belirten bir şifre olarak iş gördü. Cinsel suçlu söylemi, bürokratik, tıbbi ve popüler versiyonları bakımından, şiddetli cinsel saldırı ve yasa dışı ama karşılıklı rızaya dayalı olan sodomi gibi fiiller arasındaki ayrımı bulanıklaştırma eğilimi gösterdi. Ceza yargılaması sistemi bu kavramları, cinsel psikopatlık yasaları salgınının eyalet yasama organlarında hızla yayıldığı bir zamanda bünyesine kattı. (Freedman, 1983) Bu yasalar psikoloji uzmanlarına, eşcinseller ve diğer cinsel "sapkınlar" üzerinde kullanılmak üzere daha fazla polisiye yetki sağladı.

1940'ların sonundan 1960'ların başına kadar, etkinlikleri savaş sonrası Amerikan rüyasına uygun düşmeyen erotik topluluklar yoğun biçimde kovuşturmayla uğradı. Komünistlerin yanı sıra eşcinseller de federal cadı avlarının ve temizliklerinin hedefleri oldular. Kongre soruşturmaları, idari emirler ve medyadaki şaşkınlık verici teşhirler yönetimde görev alan eşcinsellerin kökünü kazımayı hedefliyordu. Binlercesi işinden oldu ve eşcinsellerin federal istihdamı üzerindeki

kısıtlamalar günümüze kadar varlığını korudu. (Bérubé, 1981a, 1981b; D’Emilio, 1983; Katz, 1976) FBI, en azından 1970’lere kadar sürecektir şekilde, eşcinselleri sistemli bir biçimde gözetim altında tutmaya ve taciz etmeye başladı. (D’Emilio, 1983; Bérubé, kişisel iletişim)

Eyaletlerin ve büyük şehirlerin birçoğu kendi soruşturmalarını yürüttü ve cadı avları kendini çeşitli yerel kısıtlamalarla gösterdi. 1955 yılında Boise, Idaho’da bir öğretmen, sabah gazetesiyle birlikte kahvaltıya oturdu ve Idaho Birinci Ulusal Bankası başkan yardımcısının ağır sodomi suçuyla itham edilip tutuklanmış olduğunu öğrendi; yerel savcı, eşcinselliği toplumdan tamamen temizlemeye niyetli olduğunu söylüyordu. Öğretmen kahvaltısını tamamlamadı. “Masasından fırladı, bavullarını açtı, elinden geldiği kadar çabukça toparlandı, arabasına atladı ve dosdoğru San Francisco’ya gitti. ... Soğuk yumurtalar, kahve ve tost masasının üzerinde iki gün bekledi, ta ki çalıştığı okuldan biri gelip neler olduğunu görene kadar.” (Gerassi, 1968, 14)⁴

San Francisco’da polis ve medya 1950’ler boyunca eşcinselliğe karşı bir savaş yürütmüştü. Polis barları basıyor, çark yerlerinde⁵ devriyeye çıkıyor, sokaklarda çevirmeler yapıyor ve niyetlerinin *queer*leri San Francisco’dan sürmek olduğunu ilan ediyorlardı. (Bérubé, kişisel iletişim; D’Emilio, 1981, 1983) Gey bireylere, barlara ve toplumsal alanlarına karşı ülke çapında sıkı önlemler alınıyordu. Eşcinsellik karşıtı haçı seferleri, 1950’lerdeki erotik bastırmanın en iyi belgelenmiş örneklerini sunmasına rağmen, gelecekteki araştırmaların pornografik malzemelere, fahişelere ve her türden erotik sapkınlığa karşı artan saldırılarda da benzer örüntüleri ortaya çıkarması gerekir. Hem polis zulmünün hem de düzenleyici reformların kapsamını bütünüyle belirlemek için araştırmalar yapılması gerekir.⁶

Bugünkü dönem, 1880’lerle ve 1950’lerle bazı rahatsız edici benzerliklere sahiptir. Dade County, Florida gey hakları yönetmeliğinin iptali amacıyla 1977 yılında yapılan kampanya, azınlıktaki cinsel popülasyonlar ve ticari seks endüstrisi aleyhine yeni bir şiddet, devlet zulmü ve yasal girişim dalgası başlattı. Son altı yılda Birleşik Devletler ve Kanada, psikolojik değil ama politik anlamda geniş çaplı bir cinsel baskılama yaşamıştı. 1977 ilkbaharında, Dade County oylamasından birkaç hafta önce haber yayın organları, geylerin gezinti alanlarına yapılan baskınlarla, fuhuş nedeniyle yapılan tutuklamalarla ve pornografik malzemelerin üretimi ve dağıtımı hakkındaki soruşturmalarla ilgili haberlerle aniden dolup taşıtı. Bundan sonra gey topluluğuna yönelik polis etkinliği kat kat arttı. Gey basını, Boston kütüphanelerinden Houston sokaklarına ve San Francisco plajlarına kadar birçok yerde gerçekleşen yüzlerce tutuklamayı belgeledi. Büyük, örgütlü ve nispeten güçlü olan kentli gey toplulukları bile bu saldırıları

durdurmayı başaramadı. Gey barlar ve hamamlar korku verici bir sıklıkla basılmaya başlamış ve polis daha da saldırganlaşmıştı. Özellikle çarpıcı olan bir olayda polis, Toronto’da, şehrin gey hamamlarının dördünü birden bastı. Kabinlere levyelerle girdiler ve yaklaşık 300 erkeği kışın ortasında, sadece hamam havlularına sarınmış halde sokağa attılar. “Kurtarılmış” San Francisco bile durumdan etkilenmişti. Birçok bar aleyhinde dava açılmış, parklarda sayısız tutuklama yapılmış ve 1981 sonbaharında polis, yerel gey gece yaşamının en canlı olduğu yerlerden biri olan Polk Street’te yaptığı bir dizi çevirmede 400’ün üzerinde insanı tutuklamıştı. *Queer*lerin taciz edilmesi genç kentli erkeklerin başlıca eğlence etkinliklerinden biri haline gelmişti. Beyzbol sopalarıyla gey mahallelerine giriyor ve olay çıkarıyorlardı, kendi halindeki erişkinlerin ya gizliden gizliye onları onaylayacaklarını ya da başka taraflara bakacaklarını biliyorlardı.

Polisin sıkı önlemleri sadece eşcinsellerle sınırlı değildi. 1977’den itibaren, fuhuş ve müstehcenlik aleyhine yürürlükte olan yasalar daha şiddetle uygulanır olmuştur. Üstelik eyaletler ve belediyeler ticari seks ile ilgili yeni ve daha sıkı düzenlemeler kabul ediyordu. Kısıtlayıcı yönetmelikler kabul edilmiş, imar yasaları değiştirilmiş, ruhsatlama ve güvenlik yasaları değiştirilmiş, mahkûmiyet kararları artmış ve delil sunma gereklilikleri hafifletilmişti. Erişkin cinsel davranışları üzerindeki daha sıkı denetimler yapılmasına yönelik bu ayrıntılı yasalaraştırmalar gey basını dışında neredeyse hiç yankı bulmamıştı.

Yüz yıldan uzun bir süredir, erotik histeriyi körüklemeye yönelik hiçbir taktik çocukları korumaya dönük çağrı kadar sağlam olmamıştı. Mevcut erotik terör dalgası, simgesel şekilde de olsa, gençlerin cinselliğiyle sınırlanmış alanlarda en derin düzeyine ulaşmıştı. Dade County iptal kampanyasının sloganı, sözde eşcinsellere katılmaktan ve eşcinsel ayartmalardan “Çocuklarımızı Koruyalım”dı. 1977 Şubat’ında, Dade County oylamasından kısa süre önce, ulusal medyada “çocuk pornografisine” aniden ilgi gösterilmeye başladı. Mayıs ayında *Chicago Tribune*, genç erkekleri fuhuş ve pornografi tuzağına düşürmek için örgütlenmiş ulusal çapta bir suç çetesini teşhir ettiği iddiasını taşıyan, üç inç (7,62 cm) büyüklüğündeki bir manşeti olan, dört gün devam eden korkunç bir yazı dizisi yayınladı.⁷ Ülkenin her yanında gazeteler, çoğu *National Enquirer* için değerli olan birçok benzer haber yayınladı. Mayıs ayının sonuna gelindiğinde bir kongre soruşturmasının eli kulağındaydı. Birkaç hafta içinde federal hükümet “çocuk pornografisine” karşı kapsamlı bir tasarını yürürlüğe koymuştu, bunun üzerine çoğu eyalet de kendi yasa tasarılarını hazırlamıştı. Bu yasalar, cinsel malzemeler üzerindeki, bazı önemli Yüksek Mahkeme kararları sayesinde hafiflemiş olan kısıtlamaları yeniden tesis etmişti. Örneğin Mahkeme, ne çıplaklığın ne de cinsel etkinliğin *kendi başına*

müstehcen sayılabileceğine karar vermişti. Ama çocuk pornografisi yasaları, çıplak olan veya cinsel etkinlikte bulunan, reşit olmamış kimselerin her türlü betimlemesini müstehcen diye tanımlıyordu. Bu, antropoloji ders kitaplarındaki ve kolejlerdeki derslerde gösterilen birçok etnografik filmdeki çıplak çocuk fotoğraflarının birçok eyalette teknik olarak yasa dışı sayılması anlamına geliyordu. Öyle ki, öğretim görevlileri 18 yaşını doldurmamış her bir öğrenciye bu tarz imgeler gösterdikleri için ayrıca ağır bir suç işlemekten sorumlu tutulur hale geldiler. Yüksek Mahkeme'nin, kişisel kullanım amacıyla müstehcen malzeme bulundurmanın anayasal bir hak olduğu yönünde karar vermiş olmasına rağmen, çocuk pornografisi yasaları, reşit olmamış kimselerle ilgili her türlü cinsel malzemenin kişisel amaçla elde bulundurulmasını bile yasaklıyordu.

Çocuk pornosu paniğinin yol açtığı yasalar yanlış anlaşılakta ve yanlış uygulanmaktadır. Bunlar, cinsel davranışın düzenlenmesindeki kapsamlı değişiklikleri ifade eder ve önemli cinsel temel özgürlükleri ortadan kaldırırlar. Fakat bunların Kongre'den ve eyaletlerin yasama organlarından geçtiğini neredeyse hiç kimse fark etmedi. Kuzey Amerika Erkek/Oğlan Aşkı Derneği (North American Man/Boy Love Association) ve Amerikan Temel Özgürlükler Birliği (American Civil Liberties Union) dışında hiç kimse ufak bir protestoda bile bulunmadı.⁸

Çocuk pornografisi hakkındaki yeni ve daha katı bir federal yasa tasarısı da yakın zaman önce Meclis-Senato konferansında görüşülmüştü. Bu tasarı, davacılar bakımından çocuk pornografisinin ticari satışlar için dağıtıldığı iddiasının kanıtlanmasıyla ilgili gereklilikleri ortadan kaldırıyor. Bu tasarı yasalaştığında, 17 yaşındaki sevgilisinin veya arkadaşının çıplak fotoğrafını sadece elinde bulunduran bir kimse on beş yıl hapse mahkûm edilebilecek ve 100,000 dolar para cezasına çarptırılabilir. Bu tasarı, Temsilciler Meclisi'nde 400'e 1 oyla kabul edildi.⁹

Sanat fotoğrafçısı Jacqueline Livingston'ın deneyimleri, çocuk pornosu paniğinin yol açtığı havaya iyi bir örnek sunuyor. Cornell Üniversitesi'nde fotoğrafçılık yardımcı doçenti olan Livingston, 1978 yılında, aralarında yedi yaşındaki oğlunun mastürbasyon yaparkenki fotoğraflarının da bulunduğu çıplak erkek resimlerini sergiledikten sonra işinden kovuldu. *Ms. Magazine*, *Chrysalis* ve *Art News*, Livingston'ın çıplak erkek posterlerinin reklamlarını yapmayı reddetti. Bir aşamada, Kodak onun filmlerinden bazılarını el koydu ve Livingston birkaç ay boyunca çocuk pornografisi yasaları uyarınca kovuşturulma tehdidi altında yaşadı. Tompkins County Sosyal Hizmetler Dairesi, onun ebeven olmaya uygun olup olmadığını soruşturdu. Livingston'ın posterleri Modern Sanat Müzesi, Metropolitan ve diğer büyük müzeler

tarafından toplanmıştı. Ama o, farklı yaşlardaki erkek bedenlerini sansürlü filme alabilmek için tacizlerle ve kaygılarla dolu, ağır bir bedel ödemişti. (Stambolian, 1980, 1983)

Livingston gibi birinin çocuk pornosu savaşlarının bir kurbanı olduğunu anlamak kolaydır. Çoğu insan için çok daha zor olan şey ise gerçek oğlancılara yakınlık göstermektir. 1950'lerin komünistleri ve eşcinselleri gibi oğlancılar da öyle ağır damgalanmışlardı ki, bırakın erotik yönelimlerini, temel özgürlüklerini bile savunacak halleri kalmamıştır. Sonuç olarak polisin başlıca hedeflerinden biri olmuşlardı. Yerel polis, FBI ve gözlemci posta denetçileri, tek amacı toplumu reşit olmamış gençleri seven erkeklerden temizlemek olan devasa bir aygıt inşa etme girişimine katılmışlardı. Yaklaşık yirmi yıl içinde ortalık biraz durulduğunda, bu erkeklerin vahşi ve haksız bir cadı avının kurbanı olmuş olduklarını görmek çok daha kolay olacak. Çok sayıda insan bu zulme ortak oldukları için mahcup olacak, ama yaşamlarını hapiste geçirmiş olan bu erkeklere iyilik etmek için artık çok geç olacak.

Oğlancıların ıstırapı çok az kimseyi etkilerken, Dade County iptalinin uzun vadedeki mirası neredeyse herkesi etkilemektedir. Gey karşıtı kampanyanın başarısı, Amerikan sağının uzun süredir güçlenen arzularını alevlendirdi ve kabul edilebilir cinsel davranışların sınırlarını daraltmaya yönelik muazzam bir hareketin fitilini ateşledi.

Ailevi olmayan cinsel ilişkiyi komünizmle ve politik zayıflıkla ilişkilendiren sağ kanat ideolojisi hiç yeni bir şey değildir. McCarthy döneminde Alfred Kinsey ve Cinsel Araştırma Kurumu (Institute for Sex Research), Amerikalıların ahlaksal yapısını zayıflattıkları ve onlara komünist etkiye karşı daha savunmasız hale getirdikleri için saldırılara uğradılar. Kongre soruşturmaları ve aleyhte tanıtımlar sonucunda Kinsey'in Rockefeller bursu 1954'te iptal edildi. (Gebhard, 1976)

1969'a doğru aşırı sağ, Birleşik Devletler Cinsel Bilgilendirme ve Eğitim Konseyi'nin (SIECUS, Sex Information and Education Council of the United States) varlığını keşfetti. *The Sex Education Racket: Pornography in the Schools and SIECUS: Corrupter of Youth* (Cinsel Eğitim Vellesi: Okullardaki Pornografi ve SIECUS: Gençliği Yoldan Çıkarımlar) gibi kitap ve broşürler aracılığıyla sağcılar SIECUS'a ve cinsel eğitim çalışmalarına, aileyi yok etme ve ulusal iradeyi zayıflatma amacını taşıyan komünist komplolar oldukları gerekçesiyle saldırdı. (Courtney, 1969; Drake, 1969) *Pavlov's Children* (They May Be Yours) [Pavlov'un Çocukları (Sizin Çocuklarınız Olabilir)] (1969) başlıklı başka bir broşür ise Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Örgütü'nün (UNESCO), beyaz insanları –özellikle de beyaz kadınları– siyah insanların sözde “aşağı” cinsel ölçütlerine maruz

bırakmak suretiyle dinsel tabuları sarsmak, anormal cinsel ilişkilerin kabulünü teşvik etmek, mutlak ahlaksal ölçütleri gözden düşürmek ve “ırksal bütünlüğü yok etmek” amacıyla SIECUS ile işbirliğini yaptığını iddia ediyordu.

Yeni Sağ ve neo-muhafazakâr ideoloji bu temaları güncellemiştir ve “ahlak dışı” cinsel davranışların Amerikan iktidarının kabul edilen gerilemesiyle ilişkilendirilmesi yaklaşımına yoğun olarak başvurmaktadır. 1977’de Norman Podhoretz, Birleşik Devletler’in Ruslara karşı sözde direnememelerinden dolayı eşcinselleri suçlayan bir makale yazdı. (Podhoretz, 1977) Böylece “yurt içi arenadaki gey karşıtı mücadele ve komünistlere karşı verilen dış politika savaşlarını” açıkça birbirleriyle ilişkilendirdi. (Wolfe ve Sanders, 1979)

Cinsel eğitime, eşcinselliğe, pornografiye, kürtaja ve evlilik öncesi cinsel ilişkiye karşı sağ kanat muhalefet, 1977’den sonra, yani sağ kanat strateji uzmanlarının ve kökten dinci din taraftarlarının bu konuların kitlelerin ilgisini çektiğini keşfetmelerinden sonra bir aşırı uç olmaktan çıkarak politik sahnenin merkezinde belirdi. Sağcıların 1980’deki seçim başarısında cinsel tepki önemli bir rol oynadı. (Breslin, 1981; Gordon ve Hunter, 1977–8; Gregory-Lewis, 1977a, 1977b, 1977c; Kopkind, 1977; Petchesky, 1981) Ahlaksal Çoğunluk ve Ahlak Yanlısı Yurttaşlar (Moral Majority and Citizens for Decency) gibi örgütler çok sayıda taraftar topladı, büyük miktarda mali kaynak elde etti ve beklenmedik ölçüde itibar kazandı. Eşit Haklar Tasarısı (The Equal Rights Amendment) hezime uğramıştı, kürtaja yeni kısıtlamalar getiren yasalar yürürlüğe girmişti ve Aile Planlaması gibi programlara ve cinsel eğitim çalışmalarına ayrılan fonlarda kesintiler yapılmıştı. 13-19 yaş arası kızların gebeliği önleyici ilaçlar almasını veya kürtaj yaptırmasını daha da zorlaştıran yasalar ve düzenlemeler yürürlüğe konmuştu. Long Beach’teki California Eyalet Üniversitesi’ndeki Kadın Araştırmaları Programı’na yönelik amacına ulaşan saldırılarda cinsel tepkiden yararlanıldı.

Sağ kanadın en iddialı yasama girişimi, 1979’da Kongre’ye sunulan Aileyi Koruma Yasası (FPA, Family Protection Act) oldu. Aileyi Koruma Yasası, feminizmi, eşcinselleri, geleneksel olmayan aileleri ve 13-19 yaş arası gençlerin cinsel mahremiyetini hedef alan kapsamlı bir saldırıydı. (Brown, 1981) Aileyi Koruma Yasası Kongre’den geçmedi ve muhtemelen geçmeyecekti de, ama muhafazakâr Kongre üyeleri onun hükümlerini daha aşamalı bir yaklaşımla geçirmeye devam ettiler. Belki de bu dönemin en çok göze batan özelliği Ergen Aile Yaşamı Programı’ydı (Adolescent Family Life Program). Genç İffetliliği Programı (Teen Chastity Program) diye de bilinen bu program, 13-19 yaş arası gençleri cinsel ilişkiye girmekten kaçınmaya teşvik etmek ve

cinsel ilişkiye girerlerse gebeliği önleyici ilaçlar kullanmaktan ve gebe kalırlarsa kürtaj yaptırmaktan vazgeçirmek için yaklaşık 15 milyon dolar destek aldı. Son birkaç yılda, gey hakları, cinsel eğitim, kürtaj hakları, erişkinlere yönelik kitapçılar ve devlet okulu müfredatları üzerine sayısız yerel çatışma oluşmuştur. Cinsellik karşıtı tepkinin bitmesi, hatta zirvesine ulaşmış olması bile muhtemel görünmemektedir. Bazı şeyler çok temelden bir biçimde değişmediği sürece, gelecek birkaç yıl aynı tabloyu daha da büyütecektir.

İngiltere’de 1880’ler ve Birleşik Devletler 1950’ler gibi dönemler, cinsellik ilişkilerinin baştan aşağı düzenlendiği dönemlerdir. Verilen mücadeleler, bunların doğrudan sebebi olan anlaşmazlıkların unutulup gitmesinden uzun süre sonra cinselliğin deneyimlenme tarzına yine de etkide bulunan yasalar, toplumsal uygulamalar ve ideolojiler biçiminde kalıntılar bırakırlar. Bütün belirtiler, şimdiki çağın, cinsellik politikalarındaki dönüm noktalarından başka birinin içinde olduğumuzu gösteriyor. 1980’lerden itibaren varılan çözümlerin uzak gelecekte de bir etkisi olacaktır. Dolayısıyla, hangi politikaların desteklenmesi ve hangilerine muhalefet edilmesi gerektiği hakkında bilgiye dayalı kararlar verebilmek için nelerin olup bittiğini ve nelerin tehlike altında olduğu anlamak zorunludur.

Cinsellik üzerine tutarlı ve zekice bir radikal düşünce birikimi bulunmadığı için bu tarz kararları vermek güçtür. Maalesef cinselliğin ilerici politik çözümlemesi nispeten az gelişmiştir. Feminist hareketin sağladıklarının çoğu sadece bu konuyu karartan gizemleştirilmelere katkıda bulunmuştur. Cinsellik üzerine radikal bakış açıları geliştirmek yönünde acil bir gereksinim söz konusudur.

Çelişkili bir biçimde, cinsellik üzerine heyecan verici bir bilimsellik ve politik yazım patlaması da bu kasvetli yıllarda ortaya konmuştu. 1950’lerde ilk gey hakları hareketi, barlar basılırken ve gey karşıtı yasalar yürürlüğe girerken başladı ve gelişti. Son altı yılda yeni erotik topluluklar, politik ittifaklar ve çözümlemeler, hep bu baskı ortamında gelişti. Bu makalede cinsellik ve cinsellik politikaları hakkında düşünmek için gereken betimleyici ve kavramsal bir çerçevenin unsurlarını ortaya koyacağım. Cinsellik üzerine isabetli, insancıl ve gerçekten özgürleştirici bir düşünceler topluluğu yaratmaya yönelik acil göreve katkıda bulunmayı umut ediyorum.

Cinsel düşünceler

“Görüyorsun, Tim,” dedi Phillip aniden, “argümanın akla yatkın değil. Diyelim ki eşcinselliğin belirli durumlarda ve belirli koşullar altında meşru sayılabileceği yönündeki ilk iddianı kabul ettim. Sorun şu: Meşruluk nerede sona erer ve nerede yozlaşma başlar? Toplum korunmak için hüküm vermek zorundadır. Entelektüel eşcinselle bile kendine saygı gösterilecek bir yer verilse ve ilk barın açılmasına izin verilse ne olur? Sonra bir başkası gelir ve en sonunda sadistler, kendini kırbaçlayanlar, cezai ehliyeti olmayanlar da gelip kendi yerlerini talep ederler ve toplum var olmayı keser. Şimdi yine soruyorum: Çizgi nereye çekilecek? Yozlaşma nerede başlar, eğer bu tarz konularda bireysel özgürlüğün başlangıcında değilse nerede?” (Birbirlerini sevip sevemeyecekleri hakkında bir karar vermeye çalışan iki gey erkek arasındaki tartışmanın bir kısmı, 1950’de yayınlanmış bir romandan alınmıştır.) (Barr, 1950, 310)

Radikal bir cinsellik kuramı, erotik adaletsizliği ve cinsel baskıyı saptamalı, betimlemeli, açıklamalı ve ifşa etmelidir. Böyle bir kuram, konuyu kavrayabilecek ve anlaşılır kılacak işlenmiş kavramsal araçlara gerek duyar. Toplumda ve tarihte var olduğu haliyle cinselliğin zengin betimlemelerini ortaya koymalıdır. Cinsel zulmün vahşiliğini aktarabilecek, ikna edici bir eleştirel dili gerektirir.

Cinsellik hakkındaki düşüncelerin birçok kalıcı özelliği bu tarz bir kuramın gelişmesini engeller. Bu varsayımlar Batı kültürüne öylesine nüfuz etmiştir ki nadiren sorgulanırlar. Dolayısıyla bunlar farklı politik bağlamlarda, yeni retorik ifadeler kazanarak ama temel aksiyomları yeniden üreterek tekrar ortaya çıkma eğilimi gösterirler.

Bu tarz aksiyomlardan biri cinsel özcülük, yani cinselliğin toplumsal yaşamı önceleyen ve kurumları şekillendiren doğal bir güç olduğu fikridir. Cinsel özcülük, Batılı toplumların, cinselliği sonsuza kadar değişmeyecek, toplum dışı ve tarih ötesi bir şey olarak değerlendiren halk inanışlarına yerleşiktir. Yüzyıldan uzun bir süredir tıp, psikiyatri ve psikolojinin egemenliği altında olan akademik cinsellik araştırmaları özcülüğü yeniden üretmiştir. Bu alanlar cinselliği bireylerin bir özelliği olarak sınıflandırır. Bu onların hormonlarında veya ruhlarında yer alıyor olabilir. Fizyolojik veya psikolojik olarak anlaşılabilir. Fakat bu etno-bilimsel kategoriler çerçevesinde cinselliğin herhangi bir tarihi ve herhangi anlamlı bir toplumsal belirleyicisi yoktur.

Son beş yılda, incelikli bir tarihsel ve kuramsal çalışma cinsel özcülüğe hem açıkça hem de örtük bir biçimde meydan okudu. Gey tarihi, özellikle de Jeffrey Weeks’in çalışmaları, bildiğimiz haliyle eşcinselliğin

nispeten modern bir kurumsal kompleks olduğunu göstererek bu saldırıya önyak oldu.¹⁰ Çoğu tarihçi heteroseksüelliğin çağdaş kurumsal biçimlerinin daha da yeni bir gelişme olduğunu fark etti. (Hansen, 1979) Bu yeni çalışmalara katkıda bulunan önemli bir isim de, araştırmaları fuhuşun yüzyıl başında geçirdiği dönüşümün kapsamını ortaya koyan Judith Walkowitz’dır. Walkowitz, ideoloji, korku, politik ajitasyon, hukuksal reformlar ve tıbbi uygulamalar gibi toplumsal güçlerin etkileşiminin cinsel davranışların yapısını nasıl değiştirebildiğine ve bunların sonuçlarını nasıl farklılaştırabildiğine dair titiz betimlemeler sunuyor. (Walkowitz, 1980, 1982)

Michel Foucault’nun *Cinselliğin Tarihi* (1978) adlı eseri de cinsellik hakkındaki yeni çalışmaların en etkili ve en sembolik metnidir. Foucault, cinselliğin toplumsal kısıtlamalardan kurtulmayı arzulayan doğal bir libido olduğuna dair geleneksel anlayışı eleştiriyor. Arzuların biyolojik varlıklardan önce var olmadığını, bunun yerine bunların tarihsel bakımdan kendine özgü toplumsal pratikler esnasında kurulduklarını ileri sürüyor. Sürekli yeni cinselliklerin üretildiğine işaret ederek, cinselliğin bastırıcı unsurlarından ziyade toplumsal örgütlenmesinin üretken yönlerini vurguluyor. Ayrıca akrabalığa dayalı cinsellik sistemleri ve daha modern biçimler arasındaki esaslı bir süreksizliğe de işaret ediyor.

Cinsel davranışlar hakkındaki yeni çalışmalar cinselliğe bir tarih kazandırdı ve cinsel özcülüğe inşacı (constructivist) bir alternatif oluşturdu. Bu çalışmalar topluluğunun temelinde, cinselliğin biyolojik olarak tayin edilmeyip toplumda ve tarihte yapılandığı şeklinde bir varsayım bulunur.¹¹ Bu, biyolojik yetilerin, insan cinselliğinin ön koşulu olmadığı anlamına gelmez. Bunun anlamı, insan cinselliğinin tamamen biyolojik terimlerle anlaşılamayacağıdır. İnsan beynine sahip olan organizmalar insan kültürlerinin varlığı için gereklidir, ama bedene ya da onu oluşturan parçalara dair hiçbir inceleme, insana özgü toplumsal sistemlerin doğasını ve çeşitliliğini açıklayamaz. Karın açlığı mutfak kültürlerinin karmaşıklıkları hakkında hiçbir ipucu vermez. Beden, beyin, cinsel organlar ve dil yetisi hep beraber insan cinselliği için gereklidir. Fakat bunlar onun içeriğini, deneyimlerini veya kurumsal biçimlerini belirlemezler. Üstelik kültürlerin kendisine kazandırdığı anlamlarla dolayınlanmamış bir bedenle asla karşılaşmayız. Lévi-Strauss’un sözleriyle ifade edecek olursam, benim biyoloji ve cinsellik arasındaki ilişki hakkındaki görüşüm “aşkınsal libidosu olmayan bir Kantçılıktır.”¹²

İrk veya toplumsal cinsiyet politikaları üzerine berraklıkla düşünmek, bunlar toplumsal yapılanmalar olarak değil de biyolojik varlıklar olarak düşünüldükçe olanaksızdır. Benzer şekilde cinsellik de

öncelikle biyolojik bir fenomen ya da bireysel psikolojinin bir yönü olarak kavrandığı sürece politik çözümlemeye açık değildir. Cinsellik, diyetler, taşınım yöntemleri, görgü kuralları sistemleri, emek biçimleri, eğlence çeşitleri, üretim süreçleri ve baskı kurma biçimleri gibi bir insan ürünüdür. Cinsellik toplumsal çözümleme ve tarihsel anlayış yönünden anlaşıldığında daha gerçekçi bir cinsellik politikası olanaklı olur. O zaman cinsellik politikalarını, kitleler, komşuluklar, yerleşim örüntüleri, göç, kentsel çatışma, epidemiyoloji ve polis teknolojisi gibi fenomenler üzerinden düşünmek mümkün olur. Bunlar, günah, hastalık, nevroz, patoloji, yozlaşma, kirlilik veya imparatorlukların gerilemesi ve yıkılışı gibi geleneksel düşünce kategorilerinden daha verimlidir.

Damgalanmış erotik topluluklar ve bunları düzenleyen toplumsal güçler arasındaki ilişkileri ayrıntılandıran, Allan Bérubé, John D'Emilio, Jeffrey Weeks ve Judith Wolkowitz gibilerinin çalışmaları, örtük politik çözümleme ve eleştiri kategorilerini içerirler. Yine de inşacı bakış açısı bazı politik zayıflıklar da sergilemiştir. Bu durum en çok Foucault'nun görüşlerinin yanlış yorumlamalarında göze çarpar.

Cinselliğin üretilme biçimlerine yaptığı vurgu yüzünden Foucault, daha politik bir anlam taşıyan cinsel bastırmanın gerçekliğini inkâr eden veya en aza indirgeyen yorumlamalara açıktır. Foucault, cinsel bastırmanın varlığını, onu büyük bir dinamiğe atfedecek kadar inkâr etmediğini epey sıklıkla ortaya koyar. (Foucault, 1978, 11) Batı toplumlarındaki cinsellik aşırı derecede cezalandırıcı bir toplumsal çerçeve içinde yapılanmıştır ve gayet gerçek resmi ve gayri resmi denetimlere maruz kalmıştır. Baskılayıcı fenomenleri, libidonun dilinin özcü varsayımlarına başvurmadan teşhis etmek gerekir. Baskılayıcı cinsel pratikleri, onları farklı bir bütünlüğe ve daha incelikli bir terminolojiye yerleştirirken bile odakta tutmak önemlidir. (Weeks, 1981, 9)

Cinsellik hakkındaki en radikal düşünce, içgüdülere ve bunların üzerindeki kısıtlamalara dair bir modele dâhil edilmiştir. Cinsel baskı kurma kavramları, cinselliğe dair bu daha biyolojik anlayışın çerçevesine yerleştirilmiştir. Cinsel adaletsizlik kavramlarını daha inşacı bir çerçevede yeniden formüleştirmek yerine, insanlık dışı baskıya maruz bırakılan doğal bir libido anlayışına başvurmak çoğunlukla daha kolaydır. Ama böyle yapmamız gereklidir. Foucault'nun kavramsal inceliğini ve Reich'in çağrışımçı tutkusunu taşıyan radikal bir cinsel düzenlemeler eleştirisine ihtiyacımız var.

Cinsellik üzerine yeni çalışmalar, cinsel terimlerin kendine özgü tarihsel ve toplumsal bağlamlarıyla sınırlanması gerektiği yönünde olumlu bir

ısrarı ve çok geniş genellemelere karşı uyarıcı bir kuşkuculuğu ortaya çıkardı. Bununla birlikte, erotik davranış gruplaşmalarına ve erotik söylem içinde genel eğilimlere işaret edebilmek önemlidir. Cinsel özcülüğün yanı sıra, cinsel düşünce üzerindeki kontrolü, onları tartışamamanın onların ağına düşmüş olarak kalmayı sağlayacak kadar güçlü olan en az beş ideolojik oluşum daha bulunur. Bunlar, cinsellik karşıtlığı (sex-negativity), yanlış derecelendirme yanılgısı (fallacy of misplaced scale), cinsellik edimlerinin hiyerarşik değerlemesi (hierarchical valuation of sex acts), cinsel tehlikeyle ilgili domino kuramı (domino theory of sexual peril) ve yararlı cinsel çeşitlilik kavramının eksikliği (lack of a concept of benign sexual variation).

Bu beş oluşumdan en önemlisi cinsellik karşıtlığıdır. Batılı kültürler genellikle cinselliği tehlikeli, yıkıcı, olumsuz bir güç olarak değerlendirirler. (Weeks, 1981, 22) Paul'u izleyen çoğu Hristiyan geleneği, cinselliğin doğası gereği günah olduğunu kabul eder. Evlilik içinde üreme amacıyla gerçekleştirildiği ve zevkli yanlarından pek keyif alınmadığı sürece bağışlanabilir. Dolayısıyla bu fikir, cinsel organların, zihinden, "ruh"tan, "yürek"ten, hatta sindirim sisteminin üst kısımlarından çok daha aşağı ve daha az kutsal olan (boşaltım organlarının statüsü cinsel organlarınkine yakındı), doğası gereği bedenın değersiz bir parçası olduğu varsayımına dayanır.¹³ Bu tarz düşünceler, çoktan kendilerine özgü, bağımsız bir varlık kazanmışlardır ve kendi kalıcılıkları için artık sadece dine ihtiyaç duymazlar.

Bu kültür cinselliğe her zaman kuşkuyla yaklaşır. Neredeyse her türlü cinsel pratiği onun olası en kötü ifadesi üzerinden yorumlar ve yargılar. Cinselliğin masum olduğu kanıtlanana kadar suçlu olduğu farz edilir. Kendisinin ayrı tutulmasını gerektirecek kendine özgü bir gerekçe ortaya konmadığı sürece neredeyse bütün erotik davranışların kötü olduğu kabul edilir. En geçerli mazeretler ise evlilik, üreme ve aşktır. Bazen bilimsel merak, estetik deneyim ya da uzun sürmüş, samimi bir ilişki de mazeret sayılabilir. Fakat erotik yeteneğin, zekânın, merakın veya yaratıcılığın harekete geçirilmesi, yemeklerden, kurmacalardan veya astronomiden alınan haz gibi diğer keyifler için zorunlu olmayan mazeretleri gerektirir.

Benim değişimle yanlış derecelendirme yanılgısı da (fallacy of misplaced scale) cinsellik karşıtlığının doğal bir sonucudur. Susan Sontag bir keresinde Hristiyanlığın "erdemın kökeni olarak cinsel davranışa" odaklandığı, "cinsellikle ilişkili her şeyin bizim kültürümüzde "özel bir durum" olduğu şeklinde bir yorumda bulunmuştur. (Sontag, 1969, 46) Cinsellik hukuku, sapkın cinselliğin en ağır cezaları gerektiren özellikle iğrenç bir günah olduğu yönündeki dinsel tutumu benimsemiştir. Avrupa ve Amerika tarihi boyunca, tek bir rızaya dayanan anal

penetrasyon edimi idam gerekçesi olmuştur. Bazı eyaletlerde sodomi hâlâ yirmi yıl hapisle cezalandırılmaktadır. Cinsellik, hukukun dışında da dikkat çekici bir kategoridir. Ufak değer veya davranış farklılıkları, çoğunlukla kozmik tehditler olarak deneyimlenir. İnsanların doğru bir diyeti nelerin oluşturduğu konusunda tahammülsüz, ahmak veya inatçı olabilmelerine rağmen, menü farklılıkları, erotik zevk farklılıklarına her zaman eşlik eden hiddeti, kaygıyı ve katıksız dehşeti nadiren uyandırır. Cinsel edimler bir önem aşırılığının yükü altındadır.

Modern Batılı toplumlar cinsel edimleri hiyerarşik bir cinsel değer sistemine göre değerlendirirler. Evli ve üreme amacı olan heteroseksüeller erotik piramidin zirvesinde tek başlarına dururlar. Onların altında evli olmayan, çift olarak ilişki yaşayan tek eşli heteroseksüeller yarışırılar, bunları da diğer heteroseksüellerin çoğunluğu izler. Kendi başına seks belirsiz bir yere sahiptir. On dokuzuncu yüzyılın mastürbasyona yapıştırdığı kuvvetli damga, mastürbasyonun eşli birlikteliklerin aşağı bir ikamesi olduğu yönündeki düşünce gibi farklılaştırılmış biçimlerde, daha az bir etki yaratma gücüyle salınıp durur. İstikrarlı, uzun süreli lezbiyen ve gey erkek çiftler de saygı görme eşliğindedirler, ama erkekleri bar lezbiyenleri ve rastgele cinsel ilişkide bulunan gey erkekler, piramidin en dibindeki grupların hemen üzerinde yer alırlar. Hâlihazırda en çok horlanan cinsel kastlar ise transseksüelleri, travestileri, fetişistleri, sadomazoşistleri, fahişeler ve porno modelleri gibi seks işçilerini ve hepsinden de aşağıda bulunan, erotizmleri kuşaksal sınırları ihlâl eden kimseleri içerir.

Bu hiyerarşinin tepelerindeki davranışları sergileyen bireyler onaylanmış akıl sağlığıyla, itibarla, yasallıkla, toplumsal ve fiziksel hareketlilikle, kurumsal destekle ve maddi ayrıcalıklarla ödüllendirilirler. Cinsel davranışlar veya meslekler derecelendirmede aşağıya düştükçe, bunları gerçekleştiren bireyler ruh hastalığı, itibarsızlık, suçluluk zannı altında kalırlar, toplumsal ve fiziksel hareketlilikleri kısıtlanır, kurumsal desteklerini yitirirler ve ekonomik yaptırımlara maruz kalırlar.

Aşırı ve cezalandırıcı damga, bazı cinsel davranışları aşağı statüler olarak sabitler ve bunlara kalkışanlar aleyhine etkili bir yaptırım oluşturur. Bu damganın yoğunluğunun kökleri Batılı dinsel geleneklere dayanır. Ama çağdaş içeriğinin büyük kısmı tıbbi ve psikiyatrik aşağılamalardan ileri gelir.

Eski dinsel tabular esasen toplumsal örgütlenmenin akrabalığa özgü biçimlerine dayanırdı. Bunlar uygunsuz birleşmeleri engellemek ve uygun akrabalıkları tesis etmek için vardı. İncil'in hükümlerinden türetilen, cinsellikle ilgili yasalar yanlış hisımlık ilişkileri türlerinin benimsenmesini önlemeyi hedefledi: kan bağı bulunan akrabalar

(ensest), aynı cinsiyetten olanlar (eşcinsellik) ya da farklı türden olanlar (hayvanlarla cinsel ilişki). Tıp ve psikiyatri cinsellik üzerinde muazzam güçler edindiğinde, uygun olmayan eşlerden çok arzusun uygunsuz biçimleriyle ilgilendiler. Eğer enseste karşı tabular, cinsel örgütlenmenin akrabalık sistemleri olarak nitelendirilebilirse, mastürbasyon tabularına yönelik bir vurguya doğru gerçekleşen kayma, erotik deneyimin nitelikleri etrafında örgütlenmiş daha yeni sistemlere daha uygundu. (Foucault, 1978, 106–7)

Tıp ve psikiyatri, uygunsuz cinsel davranış kategorilerinin sayısını arttırdı. Amerikan Psikiyatri Birliği'nin (APA, American Psychiatric Association) *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı*'nın (DSM, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) psikoseksüel bozukluklar hakkındaki kısmı, cinsel etkinliklere ilişkin günümüzdeki ahlaksal hiyerarşinin epey güvenilir bir haritasını sunuyor. APA listesi, geleneksel fahişelik, sodomi ve zina suçlamalarından daha özenle hazırlanmıştır. Bunun en son baskısı olan *DSM-III*, uzun bir politik mücadelenin ardından eşcinselliği ruh hastalıkları listesinden çıkarmıştır. Fakat fetişizm, sadizm, mazoşizm, transseksüellik, transvestizm, teşhircilik, dikizcilik ve pedofili, psikolojik bozukluklar olarak epey sağlam bir yer edinmişlerdir. (American Psychiatric Association, 1980) Bu muhtelif “patolojilerin” oluşumu, etiyolojisi, tedavisi ve iyileştirilmesi hakkında hâlâ kitaplar yazılmaktadır.

Cinsel davranışların psikiyatrik açıdan kınanması, cinsel günah kategorilerinden çok ruhsal ve duygusal düşüklük kavramlarına başvurur. Aşağı statüdeki cinsel pratikler, ruhsal bozukluklar veya eksik kişilik bütünlüğünün (defective personality integration) belirtileri diye nitelenerek kötülenirler. Ayrıca psikolojik terimler de psikodinamik işlev bozuklukları ve erotik davranış tarzlarını birbirlerine karıştırır. Cinsel mazoşizmi kendi kendine zarar veren kişilik örüntüleriyle, cinsel sadizmi duygusal saldırganlıkla, homoerotizmi de olgunlaşmamışlıkla bir tutarlar. Bu terminolojik karışıklıklar, bireylere, onların cinsel yönelimleri temelinde ayrımsız bir biçimde uygulanan güçlü kalıp yargılar haline gelmişlerdir.

Popüler kültüre erotik çeşitliliğin tehlikeli, sağlıksız, ahlaksızca ve küçük çocuklardan ulusal güvenliğe kadar her şeye karşı bir tehdit olduğu düşünceleri nüfuz etmiştir. Popüler cinsel ideoloji, cinsel günahla ilgili fikirlerden, psikolojik yetersizlik, komünizm karşıtlığı, toplu linç histerisi, cadılık ithamları ve yabancı düşmanlığı kavramlarından oluşan bozuk bir yemektir. Kitle iletişimi araçları bu tutumları durmak bilmez bir propagandayla besler. Bu erotik damga sistemini, eski biçimler bu tarz inatçı bir canlılık göstermediği, yenileri ise sürekli görünür olmadığı için toplumsal bakımdan kayda değer son önyargı

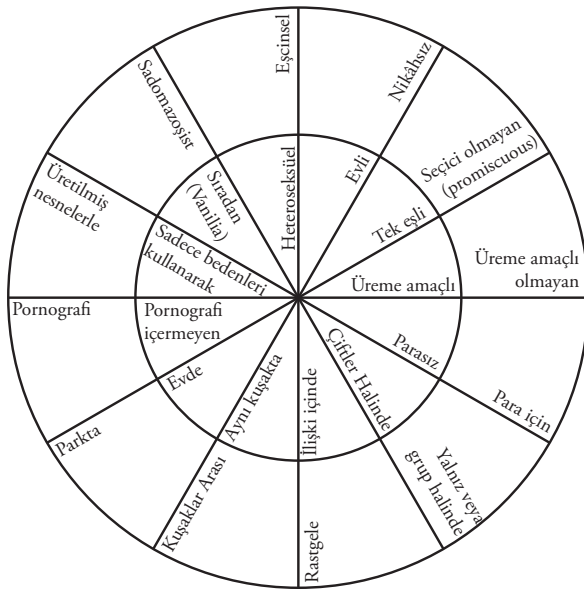
biçimi olarak anacağım.

Bütün bu – dinsel, psikiyatrik ve popüler – cinsel değer hiyerarşileri, ırkçılık, etnik merkezçilik ve dinsel şövenizm gibi ideolojik sistemlerle aynı şekilde işler. Bunlar cinsel bakımdan ayrıcalıklı olanların esenliğini ve cinsel kalabalığın sıkıntılarını makul gösterirler.

Bağışık çevre:
İyi, Normal, Doğal,
Kutlu Cinsellik

Heteroseksüel
Evli
Tek eşli
Üreme amaçlı
Ticari olmayan
Çiftler halinde

İlişki içinde
Aynı kuşakta
Mahrem
Pornografi içermeyen
Sadece bedenleri kullanarak
Sıradan (Vanilla)



Dış Sınırlar:
Kötü, Anormal,
Doğaya Aykırı,
Lanetli Cinsellik

Eşcinsel
Evlilik dışı
Seçici olmayan (promiscuous)
Üreme amaçlı olmayan
Ticari
Yalnız veya grup halinde

Rastgele (casual)
Kuşaklar arası
Aleni
Pornografi
Üretilmiş nesnelerle
Sadomasoşist

Şekil 1: Cinsellik hiyerarşisi. Bağışık çevre ve dış sınırlar

Şekil 1, cinsel değer sisteminin genel bir versiyonunu diyagram halinde gösteriyor. Bu sisteme göre, “iyi”, “normal” ve “doğal” olan cinsellik ideal olarak heteroseksüel, aile içi, tek eşli ve üreme amaçlı olmalı, ticari amaçlı olmamalıdır. Çift olarak yaşanmalı, ilişkisel olmalı, aynı kuşak içinde ve evde gerçekleşmelidir. Pornografiyi, fetiş nesnelerini, hiçbir seks oyuncakını, erkek ve kadın dışında hiçbir rolü içermemelidir. Bu kuralları ihlâl eden her türlü cinsel ilişki “kötü”, “anormal” veya “doğaya

aykırı”dır. Bunlar mastürbasyonla ilişkili olabilir, seks partilerinde gerçekleşebilir, rastgele olabilir, kuşaksal sınırları aşabilir ve “halka açık alanlarda” veya en azından çalılar arasında ya da hamamlarda gerçekleşebilir. Pornografinin, fetiş nesnelerinin, seks oyuncaklarının kullanımını veya alışımın dışındaki rolleri içerebilir (bkz. Şekil 1).

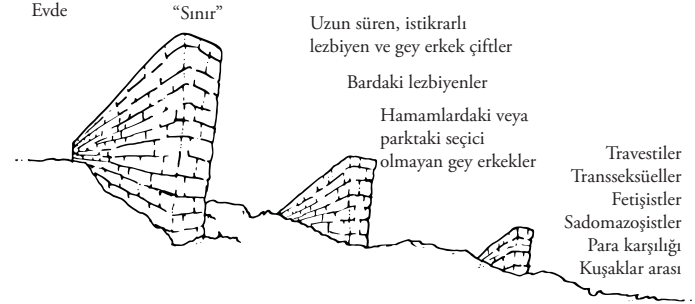
“İyi” cinsellik:

Normal, Doğal,
Sağlıklı, Kutsal

Esas mücadele alanı

Heteroseksüel
Evli
Tek eşli
Üreme Amaçlı
Evde

Evlenmemiş heteroseksüel çiftler
Seçici olmayan Heteroseksüeller
Mastürbasyon



En iyi En kötü

Şekil 2: Cinsellik hiyerarşisi. Sınırın nereye çekileceği mücadelesi

Şekil 2, cinsel hiyerarşinin başka bir yönünü diyagram halinde gösteriyor: İyi ve kötü cinsellik arasına hayali bir sınır çizme ve bu sınırı koruma gerekliliği. Cinsellik hakkındaki dinsel, psikiyatrik, popüler veya politik söylemlerin çoğu, insanın cinsel yetilerinin çok küçük bir kısmını kutsanabilir, güvenli, sağlıklı, olgun, yasal veya siyaseten oldukları kabul edilir. ‘Sınır çizgisi’ bunları, bütün diğer şeytan işi, tehlikeli, psikopatolojik, çocukça, kınanmayı hak eden erotik davranışlardan ayırır. Tartışmalar ‘sınır çizgisini nereye çizelim’ sorusu ve tabi eğer varsa kabul edilebilirlik içine diğer hangi etkinliklerin girebileceğine karar vermek üzerinden yürütülür.

Bütün bu modeller, cinsel riske ilişkin bir domino kuramı varsayar. Sınır çizgisi cinsel düzen ve kaos arasında durur. Sınır çizgisi, eğer herhangi bir şeyin bu erotik DMZ’yi aşmasına izin verilirse, korkutucu cinselliğe karşı bariyerin yıkılacağı ve konuşulması bile mümkün olmayan bir şeyin karşı tarafa sızıp geçebileceği korkusunu taşır.

Bir çok cinsel yargı sistemi –dini, psikolojik, feminist, ya da sosyalist– belirli bir edimin sınır çizgisinin neresine düştüğüne karar verme

girişiminde bulunurlar. Sadece sınırın iyi tarafındaki cinsellik edimleri ahlaksal zorluğa ya da karmaşıklığa uyum sağlayabilir. Mesela, heteroseksüel karşılaşmalar yüce de olabilir iğrenç de, özgür de olabilir zorlama da içerebilir, tedavi edici de olabilir zarar verici de, romantik de olabilir paralı da. Diğer kuralları çiğnemediği sürece, heteroseksüelliğin insan deneyiminin bütün kapsamını sergilediği kabul edilir. Tam tersine, sınırın kötü tarafındaki bütün cinsellik edimleri bütünüyle tiksindirici ve bütün duygusal farklılaşmalardan yoksun olarak kabul edilir. Cinsel bir eylem çizgiden uzaklaştıkça eşit oranda kötü bir deneyim olarak kabul edilir.

Son on yılın cinsellik çatışmalarının bir sonucu olarak, sınıra yakın bazı davranışlar bu sınırı aşmaya doğru yavaş yavaş ilerliyorlar. Evlenmeden birlikte yaşayan çiftler, mastürbasyon ve bazı eşcinsellik biçimleri itibarlılık yönüne doğru hareket ediyorlar (bkz. Şekil 2). Çoğu eşcinsellik biçimi ise hâlâ sınırın kötü tarafındadır. Fakat çift olarak ve tek eşli yaşandığı takdirde, toplum bunun insan etkileşimini her yönüyle içerdiğini kavramaya başlıyor. Seçici olmayan eşcinsellik, sadomazoşizm, fetişizm, transseksüellik ve kuşaklar arası birliktelikler ise hâlâ duyguya, sevgiye, özgür seçime, nezakete veya aşkınlığa elverişsiz olan dehşet uyandırıcı aşırılıklar olarak görülüyor.

Bu cinsel ahlak çeşidinin gerçek etikten ziyade ırkçılık ideolojileriyle daha fazla ortak noktası vardır. Bu ahlak, egemen grupları erdemli gösterir ve ahlaksızlığı ayrıcalıklı olmayanlara atfeder. Demokratik bir ahlak, cinsel edimleri partnerlerin birbirlerine nasıl davrandıklarına, karşılıklı anlayış düzeyine, zorlamanın söz konusu olup olmadığına ve sağladıkları hazların niceliğine ve niteliğine göre yargılamalıdır. Cinsel edimlerin gey veya straight, çift halinde veya grup halinde, çıplak veya iç çamaşırlarıyla, ticari veya parasız, videoyla veya videosuz olması etik sorunlar olmamalıdır.

Kötücül olmayan cinsel çeşitlilik (benign sexual variation) gibi bir kavram olmadan çoğulcu bir cinsel etik geliştirmek zor olur. Çeşitlilik, en basit biyolojik organizmalardan, insana özgü en karmaşık toplumsal oluşumlara kadar bütün yaşamın temel bir özelliğidir. Fakat cinselliğin tek bir ölçüte uyum göstermesi gerektiği sanılır. Cinsellik hakkındaki en sabit fikirlerden biri, bunun en iyi yolunun bir tane olduğu ve herkesin bunu böyle yapması gerektiğidir.

Çoğu insan cinsel bakımdan yapmayı sevdikleri şeylerin başka bir kimseye tümüyle itici geleceğini ve kendilerini cinsel bakımdan iğrendiren şeylerin başka bir yerdeki başka bir kimse için en kıymetli haz olabileceğini kavramakta güçlük çeker. Bir kimsenin belirli bir cinsellik edimini başka birinin sevebileceğini veya gerçekleştirebileceğini ve bu

farklılığın taraflardan herhangi biri bakımından bir zevksizlik, ruhsal sağlıksızlık ya da zekâ eksikliği belirtisi olmadığını anlaması için o edimi bizzat sevmesi ya da gerçekleştirmesi gerekmez. Çoğu insan kendi cinsel tercihlerinin herkes için geçerli olan veya olması gereken evrensel bir sistem olduğu yanılgısına düşer.

Tek bir ideal cinsellik olduğu yönündeki bu anlayış, cinsellik hakkındaki düşünce sistemlerinin çoğunu karakterize eder. Dine göre ideal, üreme amaçlı evliliklerdir. Psikolojiye göre, olgun heteroseksüelliktir. İçeriği değişmesine rağmen, tek bir cinsel ölçütün biçimi, feminizm ve sosyalizm dâhil olmak üzere diğer retorik çerçeveler içinde sürekli olarak yeniden yapılır. Herkesin lezbiyen, çok eşli veya alışılmadık/acayip (kinky) olması gerektiğinde ısrar etmek, herkesin heteroseksüel, evli veya sıradan (vanilla) olması gerektiğine inanmak kadar tartışmaya açıktır – bununla birlikte sonuncu görüş kümesi birincisine göre kayda değer ölçüde fazla zorlayıcı etken tarafından desteklenir.

Başka alanlarda kültürel şovenizm sergilemekten utanan ilericiler, iş cinsel farklılıklara geldi mi istikrarlı biçimde böyle davranırlar. Farklı kültürleri, vahşilerin aşağılık veya iğrenç alışkanlıkları olarak değil de, insana özgü yaratıcılığın eşsiz birer ifadesi olarak değerlendirmeyi öğrenmiştik. Farklı cinsel kültürlere dair benzer bir antropolojik anlayışa ihtiyacımız var.

Deneyisel cinsellik araştırmaları, cinsel çeşitliliğin olumlu bir kavrayışını barındıran tek sahadır. Alfred Kinsey, daha önce bir yaban arısı türünü incelerken gösterdiği aynı ölçüde kısıtlanmamış bir merakı cinsellik araştırmaları için de göstermiştir. Onun bu bilimsel önyargısızlığı, çalışmalarına, ahlakçıları çileden çıkaran ve yoğun tartışmalara yol açan tazeleyici bir tarafsızlık kazandırdı. (Kinsey ve diğerleri, 1948, 1953) Kinsey'in ardılları arasındaki John Gagnon ve William Simon, erotik çeşitlilikle ilgili sosyolojik anlayışların uygulanmasına öncülük etmişlerdi. (Gagnon ve Simon, 1967, 1970; Gagnon, 1977) Daha eski seksoloji bile bir ölçüde yararlıdır. Eseri rahatsız edici öjenik inançlarla dolu olsa da, Havelock Ellis hassas ve başkalarının duygularını paylaşabilen bir gözlemciydi. *Studies in the Psychology of Sex (Cinsellik Psikolojisi İncelemeleri)* adlı muazzam eseri ayrıntıları bakımından göz kamaştırıcıdır. (Ellis, 1936)

Cinsellik hakkındaki politik yazıların çoğu hem klasik seksoloji hem de modern cinsellik araştırmalarına tamamen ilgisiz kalıyor. Belki de bunun sebebi, insan cinselliğini öğretmeye değer gören çok az kolejin ve üniversitenin bulunması ve cinsellik hakkındaki bilimsel araştırmalara bile çok fazla damga vurulmakta olmasıdır. Ne seksoloji ne de cinsellik araştırmaları egemen cinsel değer sistemine duyarsız kalmıştır. Her ikisi

de eleştirilmeden kabul edilmemesi gereken varsayımlara ve bilgilere yer verirler. Ama seksoloji ve cinsellik araştırmaları ayrıntılı bilgiler, sevindirici bir serinkanlılık tutumu ve cinsel çeşitliliğe yok edilmesi gereken bir şeyden ziyade var olan bir şey olarak yaklaşma yönünde gayet gelişmiş bir beceri sağlar. Bu sahalarda, cinselliğe dair radikal bir kuramın deneysel bir gerekçesini, çok sayıda metnin başvurduğu psikanalizin ve feminist ilk ilkelerin bir birleşiminin sağladığından daha yararlı olacak şekilde sunabilirler.

Cinsel dönüşüm

Antik yurttaşlık veya kilise yasalarında tanımlandığı haliyle sodomi bir yasak edimler kategorisiydi; bunların faili de bunların hukuksal öznelerinden başkası değildi. On dokuzuncu yüzyılın eşcinseli, uygunsuz bir anatomiye ve muhtemelen gizemli bir fizyolojiye sahip olan bir yaşama tipi, bir yaşam formu ve bir morfoloji olmasının yanı sıra bir kişilik, bir geçmiş, bir vaka tarihçesi ve bir çocukluk haline de geldi. ... oğlancılık gelip geçici bir sapma olmuştu; eşcinsellik ise artık bir türdü. (Foucault, 1978, 43)

Geçmişten kalma biçimlerle birçok süreklilik taşımasına rağmen modern cinsel düzenlemelerin, onları önceden var olan sistemlerden ayrı tutan kendine özgü bir karakteri vardır. Batı Avrupada ve Birleşik Devletler’de sanayileşme ve kentleşme geleneksel kır ve köy nüfuslarını sanayi ve hizmetteki yeni bir kentli iş gücü haline soktu. Devlet aygıtının yeni biçimlerini yarattı, aile ilişkilerini yeniden örgütledi, toplumsal cinsiyet rollerini değişikliğe uğrattı, yeni toplumsal eşitsizlik çeşitleri üretti ve yeni politik ve ideolojik çatışma biçimleri yarattı. Ayrıca, farklı cinsel kişi, topluluk, tabakalaşma ve politik çatışma tipleri ile nitelenen yeni bir cinsel sisteme de yol açtı.

On dokuzuncu yüzyılın seksolojisi bir erotik türleşme çeşidinin ortaya çıkışını gösteriyordu. Yorumları ne kadar tuhaf olursa olsun, ilk seksologlar yeni erotik birey çeşitlerinin ortaya çıkışına ve bunların basit topluluklar halinde bir araya gelişlerine tanık oluyorlardı. Modern cinsel sistem bu cinsel popülasyonların ideolojik ve toplumsal bir hiyerarşinin işleyişiyle tabakalaşmış kümelerini içerir. Toplumsal değer farklılıkları, sıralanma içindeki konumlarını değiştirmek veya korumak için politik mücadelelere giren bu gruplar arasında sürtüşme yaratır. Çağdaş cinsel politika, bu sistemin, onun toplumsal ilişkilerinin, onu yorumlayan ideolojilerin ve onun kendine özgü çatışma tarzlarının ortaya çıkışı ve devam eden gelişimi üzerinden yeniden kavramsallaştırılmalıdır.

Eşcinsellik, bu erotik türleşmenin en iyi örneğidir. Eşcinsel davranış insanlar arasında daima mevcut olmuştur. Fakat farklı toplumlarda ve çağlarda ödüllendirildiği gibi cezalandırılmış, gerekli tutulduğu gibi yasaklanmış, gelip geçici bir deneyim olduğu gibi yaşam boyu süren bir meşguliyet de olmuştur. Örneğin bazı Yeni Gine topluluklarında eşcinsel etkinlikler bütün erkekler için zorunludur. Eşcinsel edimlerin tamamen eril olduğu düşünülür, roller yaşa göre belirlenir, partnerler de akrabalık statüsüne göre belirlenir. (Herdt, 1981; Kelly, 1976; Rubin, 1974, 1982; Baal, 1966; Williams, 1936) Bu erkekler, yaygın olarak eşcinsel ve pedofil davranışlar göstermelerine rağmen, ne eşcinseldirler ne de oğlancılardır.

On altıncı yüzyılda oğlancı da eşcinsel değildi. 1631’de Castlehaven kontu Mervyn Touchet sodomiyle suçlanarak yargılandı ve idam edildi. Tutanaklardan anlaşılan o ki kontun belirli bir çeşit cinsel birey olduğu ne kendisi ne de başkası tarafından anlaşılmıştı. “Yirminci yüzyılın içinden bakılacak olursa Lord Castlehaven açıkçası bir analistin hizmetlerini görmeyi gerektiren psikoseksüel sorunlardan muzdaripken, on yedinci yüzyılın bakış açısına göre Tanrı’nın Yasası’nı ve İngiltere Yasalarını kasten çiğnemiş ve bu yüzden bir cellâdın daha basit hizmetlerini görmeyi hak etmişti.” (Bingham, 1971, 465) Kont en dar yeleğini giymemiş ve oğlancı arkadaşlarıyla kaynaşmak amacıyla doğrudan en yakın gey meyhanesine gitmemişti. Bunun yerine kendi malikânesinde kalmış ve kendi hizmetçileriyle ilişkiye girmişti. Gey kişisel farkındalığı, gey barlar, grup ortaklığı duygusu, hatta eşcinsel terimi bile kontun evreninin bir parçası değildi.

Yeni Gine’nin bekâr ve oğlancı soyluları, bir gey mahallesinde yaşamak, bir gey işinde çalışmak ve kendi kendisinin bilincindeki bir kimliği, grup dayanışmasını, bir edebiyatı, bir basını ve yüksek bir politik etkinlik düzeyini içeren incelikli bir deneyime katılmak amacıyla Colorado kırsalından San Francisco’ya göç edebilecek modern bir gey erkekle sadece yüzeysel bakımdan ilişkilidir. Modern, Batılı, sanayileşmiş toplumlarda eşcinsellik, etnik grupların kurumsal yapısını fazlasıyla benimsemiştir. (Murray, 1979)

Homoerotizmin bu sözde etnik, nüveleşmiş, cinsel olarak kurulmuş topluluklara dönüşmesi bir ölçüde, sanayileşmenin yol açtığı nüfus geçişlerinin bir sonucudur. İşçiler şehirlerde çalışmak için göç ettiklerinde, ihtiyari toplulukların oluşturulması yönünde artan fırsatlar söz konusu olurdu. Çoğu sanayi öncesi köyde savunmasız ve tecrit olmuş bir halde yaşamış olabilecek eşcinsel eğilimli kadınlar ve erkekler büyük şehirlerin küçük köşelerinde bir araya gelmeye başladılar. On dokuzuncu yüzyılda Batı Avrupa ve Kuzey Amerikadaki büyük şehirlerin çoğunda erkeklerin başka erkeklerin peşinde

dolaşmalarına müsait yerler bulunuyordu. Lezbiyen toplulukları ise görünüşe göre daha yavaş ve daha küçük ölçekte bir araya gelmişlerdi. Yine de 1890'ların sonunda Paris'te, Pigalle Meydanı civarında lezbiyen müşterilerin ihtiyaçlarını karşılayan birçok kafe bulunuyordu ve muhtemelen Batı Avrupa'nın diğer önemli başkentlerinde de benzer mekânlar vardı.

Bunun gibi yerlerin, kendi varlıkları ve konumlarının ilgili başka bireyler tarafından bilinmesini sağlayacak şekilde adı çıkmıştı. Birleşik Devletler'de 1950'lerde New York, Chicago, San Francisco ve Los Angeles'ta lezbiyen ve gey erkek bölgeleri iyice oturmuştu. Greenwich Village gibi yerlere doğru gerçekleşen cinsel nedenli göç gayet büyük bir sosyolojik fenomen haline gelmişti. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde cinsel göç, Birleşik Devletler'de, en çarpıcı ve kötü şöhretli örneği San Francisco olmak üzere, kent politikaları üzerinde kayda değer bir etki yaratmaya başlayacak kadar önemli bir ölçekte gerçekleşiyordu.¹⁴

Fuhuş da benzer bir dönüşüm geçirmişti. Fuhuş, on dokuzuncu yüzyılın kışkırtmalarının, hukuksal reformlarının ve polis zulmünün bir sonucu olarak geçici bir iş olmaktan çıkıp daha kalıcı bir mesleğe dönüşmeye başladı. Genel işçi sınıfı nüfusunun bir parçası olan fahişeler, dışlanmış bir grubun üyeleri olarak artarak tecrit edildiler. (Walkowitz, 1980) Fahişeler ve diğer seks işçileri, eşcinsellerden ve diğer azınlıklardan farklıydı. Seks işçiliği bir meslekten cinsel sapma bir erotik tercihtir. Yine de bunlar toplumsal örgütlenmenin bazı ortak özelliklerini paylaşırlar. Eşcinseller gibi fahişeler de cinsel etkinlik temelinde damgalanan bir suçlu cinsel popülasyon oluştururlar. Fahişeler ve erkek eşcinseller her yerde ahlak polisinin başlıca avidir.¹⁵ Gey erkekler gibi fahişeler de sınırları iyice belirlenmiş bölgeleri işgal ederler ve bu bölgeleri savunmak ve korumak amacıyla polisle çatışırlar. Her iki topluluğun da uğradığı hukuksal zulüm, onları kendi hallerine bırakılma hakları olmayan, tehlikeli ve aşağı sakıncılar olarak sınıflandıran incelikli bir ideoloji aracılığıyla meşrulaştırılır.

“Cinselliğin modernleştirilmesi”, eşcinselleri ve fahişeleri yerleşmiş topluluklar halinde örgütlemenin yanı sıra, sürekli bir cinsel etnik köken sistemi de yaratmıştır. Yaygın olarak “sapıklıklar” veya “parafililer” diye de bilinen diğer erotik muhalif popülasyonlar da bir araya gelmeye başladı. Cinsellikler, *Tanısıl ve İstatistiksel El Kitabı*'ndan dışarıya ve toplumsal tarihin sayfalarına doğru taşmaya devam ediyorlar. Şimdilik birçok başka grup eşcinsellerin başarılarını taklit etmeye çalışıyor. Biseksüeller, sadomazoşistler, kuşaklar arası birliktelikleri tercih eden bireyler, transseksüeller ve travestiler topluluk oluşturmalarının ve kimlik edinmenin değişik aşamalarını yaşıyorlar. Sapıklıklar toplumsal mekân, küçük işler, politik kaynaklar ve cinsel sapkınlığa yönelik

cezalardan kurtulma yönünde önlemler elde etmeye çalıştıkları kadar çoğalmıyorlar.

Cinsel tabakalaşma

Geçmişin çapkınlardan, belirli akrabalık bağlarına rağmen farklı, saf bir alt ırk doğdu. On sekizinci yüzyılın sonundan bizim yüzyılımıza kadar, bunlar toplumun gözeneklerinde dolanıp durdular; sürekli takip edildiler, ama her zaman yasalar tarafından değil; sık sık kapatıldılar, ama her zaman hapisanelere değil; belki hastaydılar, ama ahlaksızlık ve bazen suç adını da taşıyan garip bir kötülüğün eline düşmüş, rezil, tehlikeli kurbanlarıydılar. Bunlar yaşlarına göre deneyimli çocuklar, erken olgunlaşmış küçük kızlar, çekingen erkek öğrenciler, güvenilirmez uşaklar ve eğitimciler, zalim veya manyak kocalar, yalnız koleksiyoncular, tuhaf dürtüleri olan aylaklardı; islahavlerini, sürgün yerlerini, mahkemeleri ve akıl hastanelerini doldurdular; rezilliklerini doktorlara, hastalıklarını yargıçlara sundular. Bu, suçlularla dost, delillerle akraba olan sayısız sapığın oluşturduğu bir aileydi. (Foucault, 1978, 40)

Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın endüstriyel dönüşümü yeni toplumsal tabakalaşma biçimlerini beraberinde getirdi. Sonuçta ortaya çıkan eşitsizlikler herkesçe malumdur ve yüzyıllık bilimsel çalışmalarla ayrıntılı biçimde araştırılmışlardır. Modern ırkçılık ve etnik adaletsizlik sistemlerinin inşası iyi şekilde belgelenmiş ve eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Feminist düşünce, toplumsal cinsiyet baskısının egemen örgütlenmesini çözümlemiştir. Fakat militan eşcinseller ve seks işçileri gibi özgül erotik grupların, uğradıkları kötü muamele karşısında rahatsızlıklarını açığa vurmuş olmalarına rağmen, belirli cinsel zulüm çeşitlerinin daha genel bir cinsel tabakalaşma sistemi içindeki yerini saptamaya yönelik hiçbir eşdeğer girişim söz konusu olmamıştır. Yine de böyle bir sistem vardır ve güncel haliyle bu, Batı sanayileşmesinin bir sonucudur.

Cinsellik hukuku, cinsel tabakalaşmanın ve erotik zulmün en sarsılmaz aracıdır. Devlet, cinsel davranışlara, toplumsal yaşamın diğer alanlarında tahammül edilmeyecek bir düzeyde sürekli olarak müdahale eder. Çoğu insan cinsellik hukukunun kapsamının, yasa dışı cinsel davranışların miktarının ve niteliklerinin ve de hukuksal yaptırımların cezalandırıcı karakterinin farkında değildir. Müstehcenlik ve fuhuş vakalarına federal kurumların müdahale edebilmelerine rağmen, cinsellik yasalarının çoğu eyalet ve belediye düzeyinde çıkarılır ve bunların yürütülmesi büyük ölçüde yerel polisin sorumluluğundadır.

Dolayısıyla, herhangi bir yerelde uygulanabilecek yasalardaki çeşitlilik muazzam bir ölçüdedir. Üstelik cinsellik yasalarının yürütülmesi yerel politik iklime bağlı olarak da çarpıcı biçimde değişiklik gösterir. Bu hukuksal yoğunluğa rağmen, yine de bazı geçici ve nitelikli genellemeler yapılabilir. Cinsellik hukuku hakkındaki irdelemem cinsel zorlamaya, cinsel saldırıya veya tecavüze karşı olan yasaları kapsamıyor. Benim tartışmam rızaya dayalı cinselliğe ve reşit olmayan bir kimseye tecavüz gibi “yaşa dayalı” suçlara yönelik sayısız yasaklamayla ilgilidir.

Cinsellik hukuku serttir. Cinsellik yasalarının ihlâlüne verilen cezalar, herhangi bir toplumsal veya bireysel zarara göre evrensel olarak orantısızdır. Rızaya dayalı ama yasa dışı olan tek bir cinsellik edimi, örneğin istekli bir partnerin üreme organlarına dudakların değiştirilmesi, çoğu eyalette tecavüzden, darptan veya cinayetten daha sert bir biçimde cezalandırılır. Üreme organlarına kondurulan her bir öpücük, her bir şehvetli dokunuş ayrı birer suç teşkil eder. Dolayısıyla tek bir yasa dışı tutku gecesi boyunca çok sayıda ağır suç işlemek inanılmaz ölçüde kolaydır. Bir kimse bir cinsel ihlâlde bulunmuş olmaktan bir kez mahkûm olursa, aynı edimin ikinci bir kez gerçekleştirilmesi mükerrer suç işlemekten dolayı mahkûm edilmenin gerekçesi olur, bu durumda cezalar daha da ağır olacaktır. Bazı devletlerde bireyler, iki ayrı sefer eşcinsel ilişkiye girmiş oldukları için mükerrer suçlu sayılmışlardır. Bir erotik etkinlik cinsellik hukuku tarafından bir kez yasa dışı ilan edildiğinde, devlet bütün gücüyle bu yasalarda somutlaşmış değerlere riyeti sağlamaya çalışır. Cinsellik yasalarının kabul edilmesi, herkesin bildiği gibi, yasa koyucuların ahlaksızlıklara karşı yumuşak davranmaya isteksiz olmalarından dolayı kolaydır. Yazılı olarak yayınlandıktan sonra bunların kaldırılması da aşırı derecede zor olur.

Cinsellik hukuku, cinsel davranışa dair egemen ahlaksal değerlendirmelerin mükemmel bir yansıması sayılmaz. Kendi başına cinsel çeşitlilik, ruh sağlığı meslekleri, popüler ideoloji ve hukuk dışı toplumsal pratikler tarafından daha özel bir biçimde denetlenir. Fetişizm ve sadomazoşizm gibi en çok iğrenilen erotik davranışlardan bazıları, eşcinsellik gibi bir bakıma daha az damgalanan pratiklere kıyasla, ceza yargılaması sistemi tarafından daha sıkı veya daha eksiksiz bir biçimde düzenlenmez. Cinsel davranış alanları, hukukun hüküm sahasına, bunlar toplumsal kaygının ve politik hengâmenin nesneleri haline geldikleri zaman girerler. Her bir cinsellik korkusu veya ahlak kampanyası, yaşandığının kanıtı olarak bir fosil kalıntısı gibi, yeni düzenlemeleri arkasında tortu olarak bırakır. Müstehcenlikle, parayla, yaşı küçüklerle ve eşcinsellikle ilgili alanlarda hukuksal çökeltinin kalınlığı en fazladır ve cinsellik hukuku en fazla etkiye sahiptir.

Müstehcenlik yasaları, erotik etkinliklerin doğrudan temsiline karşı

kuvvetli bir tabu dayatırlar. Cinselliğin toplumsal ilginin bir odağı haline nasıl geldiğine yapılan güncel vurgu, bu yasaklamaya yönelik eleştirilerin altını oyacak şekilde kötüye kullanılmamalıdır. Cinsel söylemi psikanalizin biçiminde veya ahlaki mücadele süreci esnasında yaratmak başka, cinsel edimleri veya üreme organlarını grafik olarak betimlemek bambaşka bir şeydir. Birincisi, ikincisinin olmadığı bir şekilde toplumsal bakımdan mübahtır. Cinsel konuşma suskunluğa, örtmeceye ve dolaylıya mahkûm edilir. Cinsellik hakkında konuşma özgürlüğü, tamamen cinsel ifadelerle uygulanabileceği hiç akla gelmemiş olan Birinci Yasa Değişikliği’nin (the First Amendment) sağladığı korumaların göze batan bir istisnasıdır.

Müstehcenlik karşıtı yasalar da, neredeyse her türlü cinsel ticareti yasa dışı kılan mevzuat topluluğunun bir parçasını oluşturur. Cinsellik hukuku, cinselliğin ve paranın (evlilik haricinde) bir arada bulunması aleyhine çok kuvvetli bir yasağı içerir. Cinsel ticareti etkileyen diğer yasalar, müstehcenlik mevzuatının yanı sıra fuhuş karşıtı yasaları, alkollü içkilerle ilgili düzenlemeleri ve “yetişkin” sektörünün konumuna ve işleyişine hükmeden yönetmelikleri de içerir. Seks endüstrisi ve gey ekonomisi bu yasaşturmaların bir kısmından kurtulmayı başarmıştı, ama bu süreç ne kolay ne de basit olmuştu. Cinsellik tabanlı iş sahalarının altında yatan suçluluk, onun marjinal, yeterince gelişmemiş ve çarpık kalmasına yol açar. Seks işletmeleri sadece yasal boşluklar sayesinde işleyebilirler. Bu da yatırımın düşük düzeyde kalması ve ticari etkinliğin mal ve hizmet sağlamaktan çok hapse girmeme hedefine yönelmesi gibi eğilimlere yol açar. Ayrıca seks işçilerinin sömürü karşısında daha savunmasız olmalarına ve çalışma şartlarının kötüleşmesine yol açar. Seks ticareti yasal olsaydı, seks işçilerinin daha yüksek ücretler, daha iyi koşullar, daha fazla kontrol ve daha az damgalanma için örgütlenmeleri ve ayaklanmaları daha kolay olurdu.

Kapitalist ticaretin sınırlamaları hakkında ne düşünülürse düşünülün, piyasa sürecinden böylesine aşırı bir dışlama diğer etkinlik alanlarında toplumsal bakımdan hiç kabul edilebilecek gibi değildir. Örneğin, tıbbi bakım, farmakolojik danışmanlık veya psikolojik danışmanlık için para alışverişinin yasa dışı olduğunu düşünelim. Eğer doktorlar, hemşireler, eczacılar ve terapistler yerel “sağlık ekibinin” talebi doğrultusunda hapse tıkalılabilecek olsalardı, tıbbi uygulamalar da çok daha az doyurucu bir şekilde gerçekleşirdi. Fakat fahişelerin, seks işçilerinin ve seks girişimcilerinin durumu tam da bu şekildedir.

Marx kapitalist piyasayı, sınırlı olduğu takdirde, devrimci bir güç olarak değerlendirmişti. Kapitalizmin, kendinden önceki boş inançları, önyargıları ve geleneksel yaşam tarzlarının sınırlarını tasfiye etmesi

bakımından ilerici olduğunu ileri sürmüştü. “Böylece sermayenin büyük uygarlaştırıcı etkisi, toplumun daha önceki bütün evrelerini salt yerel ilerleme ve doğaya tapınma haline getiren bir toplum durumunu üretmesi.” (Marx, 1971, 94) Cinselliği piyasa ekonomisinin olumlu etkilerini kavramaktan uzak tutmak onu hiç de sosyalist yapmaz.

Hukuk, çocukluk “masumiyeti” ve “erişkin” cinselliği arasındaki sınırı korumakta özellikle katı davranır. Gençlerin cinselliğini tanımak ve onu ilgili ve sorumlu bir tarzda sağlamaya çalışmak yerine kültürümüz, yerel rıza yaşına ulaşmamış kimselerin erotik ilgisini ve etkinliğini inkâr eder ve cezalandırır. Genç insanları cinselliğe vakitsiz maruz kalmaktan korumaya adanmış yasaların miktarı olağanüstüdür.

Cinsel kuşakların ayrı tutulmasını garantiye almanın başlıca mekanizması rıza yaşı (rüşt) yasalarıdır. Bu yasalar en vahşi tecavüz ve en soylu romantik ilişki arasında hiçbir fark görmez. 17 yaşındaki biriyle cinsel temas kurmaktan suçlu bulunan 20 yaşındaki bir kimse neredeyse her devlette şiddetli bir cezayla karşı karşıya kalacaktır. (Norton, 1981)¹⁶ Küçüklerin de başka biçimlerdeki “erişkin” cinselliğine erişmelerine izin verilmez. Cinselliğin “aşırı derecede” canlı betimlendiği kitapları, filmleri veya televizyon programlarını görmeleri yasaktır. Genç insanların şiddetin korkunç betimlemelerini görmeleri yasal, ama üreme organlarını netçe gösteren resimlere bakmaları yasa dışıdır. Cinsel bakımdan aktif olan genç insanlar sık sık işahavlerine kapatılırlar ya da “erken olgunlaşmışlıkları” yüzünden cezalandırılırlar.

Üzerinde uzlaşmış cinsel davranış ölçütlerinden çok fazla sapan erişkinlerin gençlerle, hatta kendi çocuklarıyla bile temas kurmalarını çoğunlukla izin verilmez. Velayet yasaları, devletin, aile mahkemesi davalarına bakan bir yargıca kuşkulu görünen erotik etkinliklerde bulunan herhangi bir kimsenin çocuğunu çalmasına izin verir. Sayısız lezbiyenin, gey erkeğin, fahişenin, eşlerini değiştiren kimselerin (swingers), seks işçilerinin ve “seçici olmayan” kadınların bu hükümler uyarınca ebeveyn olmaya uygun olmadığı ilan edilmiştir. Eğitim mesleklerinin mensupları cinsel suiistimal belirtileri gösterip göstermediklerinin anlaşılması için sıkı sıkıya denetlenirler. Çoğu eyalette, sertifikasyon yasaları cinsel suçlardan dolayı tutuklanan öğretmenlerin işlerinden atılmalarını ve güven belgelerinin (credentials) geçersiz sayılmasını zorunlu tutar. Bazı durumlarda bir öğretmen, sırf geleneksel olmayan bir yaşam tarzını benimsediği okul idaresince öğrenildiği için işinden kovulabilir. Ahlaksal düşüklük, akademik unvanın geri alınmasının birkaç yasal gerekçesinden biridir. (Beserra, Franklin, ve Clevenger, 1977, 165–7) Bir kimse gelecek kuşaklar üzerinde ne kadar etki bırakırsa, onun davranışlarına ve görüşlerine o kadar az tolerans gösterilir. Hukukun zorlayıcı gücü, muhafazakâr

cinsel değerlerin ebeveynlik ve eğitim üzerindeki bu tarz kontrollerle aktarılmasını temin eder.

Her eyalette yasal olan tek erişkin cinsel davranışı, evlilik hayatında penisin vajinaya yerleştirilmesidir. Rızası olan erişkinlere ilişkin mevzuatlar, eyaletlerin yarısından daha azında bu durumu iyileştirirler. Çoğu eyalet rızaya dayalı sodomiye, sodomi içermeyen eşcinsel temasa, zinaya, baştan çıkarmaya ve erişkin ensestine ağır cezai yaptırımlar getirir. Sodomi yasaları bir hayli değişiklik gösterir. Bazı eyaletlerde eşcinsel ve heteroseksüel partnerlere eşit biçimde ve medeni durumdan bağımsız olarak uygulanırlar. Bazı eyalet mahkemeleri, evli çiftlerin mahrem kalmak şartıyla sodomi edimlerini gerçekleştirmeye hakları olduğuna hükmetmiştir. Sadece eşcinsel sodomi bazı eyaletlerde yasaktır. Sodomiyle ilgili bazı mevzuatlar hem anal seksi hem de oral ve genital teması yasaklar. Diğer eyaletlerde ise sodomi hükümleri sadece anal ilişkiye uygulanır, oral seks ise ayrı mevzuatlara tabi tutulur. (Beserra ve diğerleri, 1973, 163–8)¹⁷

Bunlar gibi yasalar, özgürce seçilen ve arzuyla istenen cinsel davranışları suç haline getirirler. Bunlarda somutlaşan ideoloji, yukarıda ele alınan değer hiyerarşilerini yansıtır. Yani bazı cinsellik edimlerinin, doğaları gereği, hiç kimsenin hiçbir koşulda bunları gerçekleştirmesine izin verilmemesini gerekli kılacak kadar aşağılık oldukları düşünülür. Bireylerin bunlara rıza gösterdiği, hatta bunları tercih ettikleri gerçeği ise bu kimselerin ahlak bozukluğunun kanıtı olarak değerlendirilir. Bu cinsellik hukuku sistemi yasallaştırılmış ırkçılığa benzer. Aynı cinsten birlikteliklere, anal ilişkiye ve oral sekse yönelik devlet yasağı, eşcinselleri, tam yurttaşlık ayrıcalıklarından mahrum bırakılmış bir suçlu grubuna dönüştürür. Bu tarz yasalarla birlikte kovuşturma zulüm halini alır. Bunlar, çoğunlukla olduğu gibi sıkı sıkıya uygulanmasalar bile, suçlu sayılmış cinsel toplulukların üyeleri keyfi tutuklama olasılığına veya toplumsal paniğin hedefleri haline geldikleri dönemlere karşı savunmasız kalırlar. Böyle şeyler gerçekleştiği zaman, yasaların yürürlükte olduğu hatırlanır ve polis etkinliği harekete geçer. Tek tük münferit infazlar bile bireylere kendilerinin hedefteki topluluğun üyeleri olduklarını anımsatma işlevi görür. Sodomi, ahlaka aykırı davranış, fuhuşa teşvik ya da oral seks yüzünden ara sıra yapılan tutuklamalar geri kalan herkesin korku içinde, gergin ve sakıngan olmasını sağlar.

Devlet ayrıca cinsel hiyerarşiyi bürokratik düzenlemeler sayesinde de devam ettirir. Göçmen politikaları hâlâ eşcinsellerin (ve diğer cinsel “sapkınların”) Birleşik Devletler’e kabulünü yasaklıyor. Askeri düzenlemeler eşcinsellerin silahlı kuvvetlerde hizmet etmesine engel oluyor. Gey insanların hukuka uygun olarak evlenememeleri olgusu,

onların miras, vergilendirme, mahkemede tanıklık koruması ve yabancı partnerler için yurttaşlık hakkı alma gibi birçok konuda heteroseksüellerle aynı hukuksal haklara sahip olamayacakları anlamına geliyor. Bunlar, devletin toplumsal cinsellik ilişkilerini yansıtmaya ve sürdürme yollarının sadece birkaçıdır. Hukuk, iktidar yapılarına, davranış kurallarına ve önyargı biçimlerine böyle destek olur. En kötü ihtimalle, cinsellik hukuku ve cinsellik düzenlemeleri basitçe bir cinsel ayrımcılıktır.

Cinselliğe yönelik hukuksal aygıt bu kadar sarsıcı olmasına rağmen, gündelik toplumsal denetim biçimlerinin çoğu hukukun dışında yer alır. “Aşağı” cinsel popülasyonların üyelerine daha az resmî, fakat çok etkili olan toplumsal yaptırımlar dayatılır.

1960’lardaki gey yaşamına dair olağanüstü etnografik araştırmasında Esther Newton, eşcinsel nüfusun kendi deyişiyle “açık” ve “gizli” olanlar şeklinde bölündüğünü gözlemledi. “Açıklar çalışma yaşamlarının tamamını [gey] topluluğun ortamında sürdürürken, gizliler çalışmanın dışındaki yaşamlarının tamamını o ortamda geçirirler.” (Newton, 1972, 21, vurgu asıl metinden) Newton’un araştırması esnasında gey topluluğu bugüne oranla çok daha az iş olanağı sunuyordu, gey olmayan iş dünyası ise eşcinselliğe neredeyse tamamen tahammülsüzdü. Açıkça gey olabilen ve iyi para kazanabilen sadece birkaç tane şanslı birey vardı. Ama eşcinsellerin büyük çoğunluğunun katıksız bir sefalet ve sahte bir kimliği devam ettirmenin gerginliği arasında bir seçim yapması gerekiyordu.

Bu durum büyük ölçüde değişmiş olmakla birlikte, gey insanlara karşı ayrımcılık hâlâ yaygındır. Gey nüfusun büyük kısmı için iş yerinde açık olmak hâlâ imkânsızdır. Genellikle bir iş ne kadar önemli ve ne kadar kazançlıysa, toplum da açık erotik sapkınlığa o kadar az tahammül eder. Gey insanlar için, rol kesmelerinin gerektiği yerlerde iş bulmak zor ise, daha egzotik cinsel yönelimleri olan bireyler için bu iki, hatta üç kat daha zordur. Sadomazoistler fetiş kıyafetlerini evde bırakırlar ve gerçek kimliklerini gizlemekte özellikle dikkatli olmalarının gerektiğini bilirler. İfşa olmuş bir pedofil muhtemelen ofisinden taşınarak tutulmuş olur. Böylesine mutlak bir gizliliği sürdürmek zorunda olmak epey büyük bir yükür. Ağzı sıkı olmaktan memnun olanlar bile tesadüfî bir olay yüzünden ifşa olabilirler. Erotik bakımdan alışılmış dışında olan bireyler işsiz kalma veya istedikleri kariyerleri yapamama tehlikesi altındadırlar.

Kamu görevlileri ve toplumsal öneme sahip bir makamı işgal eden kimseler özellikle savunmasızdır. Bir kimseyi ofisten kovmanın veya politik bir kariyeri mahvetmenin en kesin yöntemi bir seks skandalıdır.

Önemli insanlardan en sıkı erotik davranış ölçütlerine uymalarının beklendiği gerçeği, her türden cinsel sapığı bu tarz makamlara gelmeyi istemekten vazgeçirir. Erotik muhalifler bunun yerine, ana akım toplumsal etkinliğe ve kamuoyuna daha az etkide bulunan makamlara yönelirler.

Gey ekonomisinin son on yıldaki büyümesi bazı iş alternatifleri ve eşcinseller aleyhine olan iş ayrımcılığından biraz kurtulmayı sağlamıştır. Fakat gey ekonomisi tarafından sunulan işlerin çoğu düşük statüdedir ve düşük ücretlidir. Bar çalışanları, hamam çalışanları ve diskjokeyler, banka memurları veya şirket idarecileri değildir. San Francisco gibi yerlere akın eden cinsel göçmenlerin çoğu gittikçe yoksullaşan kimselerdir. Tercih edilen makamlara yönelik yoğun bir rekabetle karşı karşıyadırlar. Cinsel göçmenlerin akını, şehrin gey ve heteroseksüel çoğu işletmesi için ucuz ve sömürülebilir bir işgücü havuzu sağlar.

Cinsel uyumluluğu dayatmakta ailelerin can alıcı bir rolü vardır. Erotik muhalifleri ailelerin sağladığı rahatlıktan ve kaynaklardan yoksun bırakmak için çok fazla toplumsal baskı uygulanır. Popüler ideoloji, ailelerin erotik uyumsuzluğu üretmekle veya beslemekle yükümlü olmadıklarını savunur. Birçok aile buna, cinsel bakımdan hoş gitmeyen üyelerini ıslah etmeye, cezalandırmaya veya kovmaya çalışarak karşılık verir. Cinsel göçmenlerin çoğu kendi aileleri tarafından dışarı atılmıştır ve birçok başkası da kurumlara kapatılma tehdidinden kaçır. Rastgele toplanmış herhangi bir eşcinseller, seks işçileri veya muhtelif sapıklar grubu, dehşete düşmüş aileler tarafından reddedilme ve kötü muameleye maruz kalma konulu yürek burkan hikâyeler sunabilir. Noel, Birleşik Devletler’deki en önemli aile bayramıdır ve bu yüzden gey topluluğunda kayda değer bir gerginlik zamanıdır. Nüfusun yarısı memleketine, ailesinin yanına gider; gey gettolarında kalanların çoğu ise bunu yapamaz, bu yüzden de öfkelerini ve üzüntülerini içlerine atarlar.

Ekonomik yaptırımların ve aile ilişkilerindeki gerginliğin yanı sıra, erotik muhaliflik damgası gündelik yaşamın bütün diğer düzeylerinde sürüşmeye neden olur. Halkın geneli, kendilerine öğretilmiş değerler uyarınca, ev sahiplerinin ev vermemesi, komşuların polisi araması ve mahalle serserilerinin onaylanmış şiddete başvurusu suretiyle erotik uyumsuzluğun cezalandırılmasına yardımcı olur. Erotik düşüklük ve cinsel tehlike ideolojileri cinsel sapıkların ve seks işçilerinin her türden toplumsal karşılaşma içindeki gücünü azaltır. Vicdansız ve suç teşkil eden davranışlara karşı daha az korunma olanakları, polis korumasına daha az erişme olanakları ve mahkemelere daha az başvurma olanakları vardır. Kurumlarla ve bürokrasilerle – hastaneler, polis, adli tabipler, bankalar, kamu görevlileri – uğraşmak daha zordur.

Cinsellik baskının bir vektörüdür. Cinsel baskı kurma sistemi kendi içsel dinamiklerine göre bireyleri ve grupları düzenleyerek diğer toplumsal eşitsizlik tarzlarını boydan boya kat eder. Bu, sınıfa, ırka, etnik yapıya veya toplumsal cinsiyete indirgenemez veya bunlar üzerinden anlaşılamaz. Zenginlik, beyaz ten, erkek toplumsal cinsiyeti ve etnik ayrıcalıklar cinsel tabakalaşmanın etkilerini hafifletebilir. Zengin, beyaz bir erkek sapık genellikle yoksul, siyah, kadın bir sapıktan daha az etkilenecektir. Fakat en ayrıcalıklı olanlar bile cinsel baskıdan başışık değillerdir. Cinsel hiyerarşi sisteminin bazı sonuçları sadece birer baş ağrısıdır. Diğerleri ise epey ağırdır. En ciddi tezahürleri bakımından cinsel sistem, kimliklerinin saptanması, gözetlenmeleri, tutuklanmaları, tedavileri, kapatılmaları ve cezalandırılmaları binlerce ahlak polisine, hapisane, memuruna, psikiyatriste ve sosyal hizmetler görevlisine iş olanakları ve kişisel tatmin sağlayan talihsiz kurbanların bir insan sürüsüne dönüştüğü Kafkaesk bir kâbustur.¹⁸

Cinsel çatışmalar

Ahlaksal panik yaygın korkuları ve kaygıları belirginleştirir ve çoğunlukla sorunların ve bunları ortaya çıkaran koşulların gerçek sebeplerini bulmak yerine onları belirli (çoğunlukla da “ahlaksız” veya “yozlaşmış”) bir toplumsal gruptaki “Halk Şeytanlarına” bağlayarak bunlarla ilgilenir. Cinselliğin bu tarz paniklerde kendine has bir merkeziliği olmuştur ve cinsel “sapkınlar” her yerde bulunan günah keçileri olmuşlardır. (Jeffrey Weeks, 1981, 14)

Cinsel sistem yekpare, her şeye kadir bir yapı değildir. Cinsel davranışlarla ilgili tanımlar, değerlendirmeler, düzenlemeler, ayrıcalıklar ve ödenen bedellere dair sürekli bir savaş söz konusudur. Cinsellikle ilgili politik mücadele karakteristik biçimler alır.

Cinsel ideoloji cinsel deneyimde can alıcı bir rol oynar. Bunun sonucunda, cinsel davranışın tanımları ve değerlendirmeleri keskin tartışmaların konusu olur. İlk gey özgürlük hareketi ve psikiyatri kurumu arasındaki çatışmalar bu mücadele çeşidinin en iyi örneğidir, fakat başka çarpışmalar da devamlı yaşanmıştır. Cinsel ideolojinin başlıca üreticileri –kiliseler, aile, psikiyatristler ve medya– ve deneyimlerini adlandırdıkları, çarpıttıkları ve tehlikeye soktukları gruplar arasında sürekli tekrarlanan savaşlar yaşanır.

Cinsel davranışın hukuksal olarak düzenlenmesi başka bir savaş alanıdır. Lysander Spooner, ahlaksal zorlamayla desteklenmiş devlet sistemini, esasen ılımlılık kampanyalarından esinlenmiş olan bir metinde

masaya yatırır. *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty* (Ahlaksızlıklar Suç Değildir: Bir Ahlaksal Özgürlük Savunusu) adlı eserinde Spooner, hükümetin kendi yurttaşlarını suça karşı koruması gerektiğini, fakat ahlaksızlığa karşı yasa koymanın aptalca, adaletsizce ve zorbaca olduğunu ileri sürer. Yasallaşmış ahlakçılığın savunulmasında bugün bile duyulmaya devam eden gerekçeleri –“ahlaksızlıkların” (Spooner içki içmekten bahsediyor, ama eşcinsellik, fahişelik veya keyif verici madde kullanımı da bunun yerini alabilir) suçlara yol açacağı, dolayısıyla önlenmeleri gerektiği; “ahlaksızlık” yapan kimselerin *non compos mentis* oldukları (akli dengelerinin yerinde olmadığı) ve bu yüzden hayatları devlet eliyle mahvedilerek kendi kendilerine zarar vermekten korunmaları gerektiği; çocukların sözde zararlı bilgilerden korunmaları gerektiği gibi gerekçeleri– ele alır. (Spooner, 1977) Kurbanız suçlar söylemi pek değişikliğe uğramamıştır. Cinsellik hukuku etrafındaki hukuk mücadelesi, cinsel etkinlik ve ifadeyle ilgili temel özgürlükler teminat altına alınana kadar devam edecektir. Bu da, yasal değil de gerçek zorlamayla ilgili birkaç tanesi dışında bütün cinsellik yasalarının kaldırılmasını ve işi yasallaşmış ahlakı dayatmak olan ahlak polisliğinin ortadan kaldırılmasını gerektirir.

Tanımsal ve hukuksal savaşların yanı sıra bir de cinsel politik çatışmanın daha az göze çarpan biçimleri, benim değişimle bölgesel savaşlar ve sınır savaşları vardır. Erotik azınlıkların topluluklar oluşturma süreçleri ve onları engellemeyi isteyen güçler, cinsel bölgelerin (sexual zones) doğası ve sınırları üzerinde mücadelelere yol açar.

Küçük kasabalarda ve kırsal bölgelerde muhalif cinsellik daha nadir görülür ve daha sıkı denetlenir. Sonuç olarak metropol yaşamı genç sapıkları devamlı cezbeder. Cinsel göç, potansiyel partnerlerle, arkadaşlarla ve ortaklarla dolu yoğunlaşmış havuzlar yaratır. Bireylerin, içinde yaşayacakları akrabalık benzeri erişkin ağları yaratmasını sağlar. Fakat cinsel göçmenlerin aşması gereken birçok engel vardır.

Ana akım medya ve popüler önyargılar açısından, marjinal cinsel dünyalar kasvetli ve tehlikelidir. Bunlar yoksullaşmış, çirkin, psikopatlar ve suçlularca doldurulmuş yerler olarak betimlenirler. Yeni göçmenlerin, bu tarz heves kırıcı imgelerin etkisine direnmeye yeterince motive olmaları gerekir. Olumsuz propagandayı daha gerçekçi bilgilerle karşılamaya yönelik girişimler ise genellikle sansüre uğrar, ayrıca hangi cinsel topluluk tasvirinin popüler medyada kabul göreceğiyle ilgili ideolojik mücadeleler durmadan devam eder.

Marjinal cinsel dünyaların nasıl bulunacağına, nasıl ele geçirileceğine ve buralarda nasıl yaşanacağına ilişkin bilgiler de bastırılır. Yol gösterici kılavuzlar çok azdır ve yanlış bilgiler içerir. Geçmişte bölük pörçük

söylentiler, çarpıtılmış dedikodular ve aleyhte tanıtımlar, yer altı erotik topluluklarının yerine dair en önemli ipucu kaynaklarıydı. 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında daha iyi bilgi kaynaklarına ulaşmak mümkün oldu. Artık Ahlaksal Çoğunluk (Moral Majority) gibi gruplar, yer altındaki cinsel oluşumlar etrafındaki ideolojik duvarları yeniden inşa etmeyi ve bunlardan içeri veya dışarı geçiş olanaklarını mümkün oldukça azaltmayı istiyorlar.

Göç pahalıdır. Ulaştırma maliyetleri, taşınma masrafları ve yeni işler ve barınma olanakları bulma zorunluluğu, cinsel göçmenlerin başa çıkması gereken ekonomik güçlüklerdir. Bunlar, çoğunlukla hareket etmeyi en çok isteyen kimseler olan gençlerin önüne özellikle etkili engeller koyarlar. Bununla birlikte, propaganda yoğunluğunun içinde kaybolmuş izleri açığa çıkaran ve yol boyunca ekonomik bir sığınak olarak iş gören erotik topluluklara giden yollar da bulunur. Yüksek öğrenim, iyi bir özgeçmişle sahip genç insanlar için böyle bir yol oluşturabilir. Ciddi sınırlamalara rağmen, cinsel davranışlar hakkındaki bilgiler kolejlerin ve üniversitelerin çoğunda, başka yerlerde olduğundan daha iyidir, üstelik kolejlerin ve üniversitelerin çoğu her türlü küçük erotik ağ için birer sığınak işlevi görürler.

Ordu, yoksul çocukların içinde bulundukları cehennemden kurtulmalarının en kolay yoludur. Eşcinsellik aleyhine askeri yasaklamalar bu yolu tehlikeli kılar. Genç *queer*ler, memleketlerinin katlanılmaz koşullarından kurtulmak ve kendilerine yararlı olacak gey topluluklarına yakınlaşmak amacıyla silahlı kuvvetlerden yararlanmayı sürekli olarak denemekle birlikte teşhir olma, askeri mahkemeye çıkarılma ve ordudan atılma gibi tehlikelerle karşı karşıya kalırlar.

Erotik popülasyonlar şehirlere ulaşır ulaşmaz nüveleşme ve düzenli, görülür bir bölgeyi işgal etme eğilimi gösterirler. Kiliseler ve diğer ahlaksızlık karşıtı güçler bu tarz yerlerin baskı altında tutulması, görünürlüklerinin azaltılması ya da yerleşimcilerinin kentten sürülmesi için yerel otoritelere devamlı baskı yaparlar. Kontrol altında tutulan popülasyonların üzerine yerel ahlak polislerinin salındığı baskı dönemleri yaşanır. Gey erkekler, fahişeler, bazen de travestiler belirli sokaklarda, parklarda ve ara yollarda polislerle şiddetli çatışmalara girecek kadar kalabalık ve yaşadıkları yerlere bağlılardır. Bu tarz sınır savaşları çoğunlukla sonuçsuz kalır, ama çok sayıda yaralanmaya veya ölüme yol açarlar.

Bu yüzyılın büyük kısmında, cinsel yer altı dünyaları marjinalleşmiş ve yoksullaşmış, sakinleri de strese ve sömürüye maruz kalmıştır. Gey girişimcilerin rengârenk bir gey ekonomisi yaratmaktaki çarpıcı başarısı gey gettosundaki yaşam kalitesini iyileştirmiştir. Gey topluluğunun

son on beş yılda ulaştığı maddi konfor ve toplumsal olgunlaşma düzeyi emsalsizdir. Fakat benzer mucizelerin akıbetinin ne olduğunu da anımsamak gerekir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında New York'taki siyah nüfusun artışı Harlem Rönesansı'na neden oldu, fakat bu yaratıcılık dönemi Bunalım nedeniyle aniden sona erdi. Gey gettosunun göreceli refahı ve kültürel serpilmesi de aynı ölçüde kırılabilir. Güneyden metropolit kuzeye kaçan siyahlar gibi eşcinseller de sadece kırsal sorunları kentsel sorunlarla değiştirebilir.

Gey öncüler, merkeze yakın ama tükenmiş mahallelere yerleştiler. Sonuç olarak diğer yoksul mahallelerle komşu oldular. Geyler, özellikle de düşük gelirli geyler, sınırlı olan ucuz ve orta karar barınma olanakları için diğer düşük gelirli gruplarla rekabet etmek zorunda kaldılar. San Francisco'da, maliyeti düşük barınma olanakları etrafındaki rekabet hem ırkçılığı hem de homofobiyi alevlendirmişti, ayrıca eşcinsellere uygulanan sokak şiddeti salgınının kaynaklarından biri oldu. Şehir geyleri, kırsal çevrelerde tecrit olmak ve gizli kalmak yerine şimdi kentsel düş kırıklıklarının kalabalık ve açık hedefleri haline gelmişti.

San Francisco'da, kent merkezinde durmadan yeni gökdelenlerin ve maliyeti yüksek olan çok malikeli taşınmazların inşa edilmesi makul fiyata ev bulmayı imkânsızlaştırıyordu. Milyonlarca dolarlık inşaatlar bütün şehir sakinleri üzerinde baskı yaratıyordu. Düşük gelirli mahallelerde multimilyoner girişimciler değil, yoksul gey kiracılar görünür durumdaydılar. "Eşcinsel istilası" hayaleti, ilgiyi bankaların, planlama komisyonlarının, politik kurumların ve büyük müteahhitlerin üzerinden çekmek için uygun bir günah keçisi olmuştu. San Francisco'da gey topluluğunun refahı, kentsel emlak üzerinde dönen büyük politik oyunların kurbanı haline gelmişti.

Kent merkezinin büyümesi bütün bölgesel erotik yer altı dünyalarını etkiler. Hem San Francisco'da hem de New York'ta yüksek yatırımlı inşaatlar ve kentsel yenilenmeler, fuhuşun, pornografinin ve leather barlarının¹⁹ bulunduğu başlıca yerlere zorla girmiştir. Müteahhitler, Times Meydanı'na, Tenderloin'e, North Beach'ten geriye kalanlara ve South of Market'e ağızları sulanarak bakarlar. Cinsellik karşıtı ideoloji, müstehcenlik yasası, fuhuşla ilgili düzenlemeler ve alkollü içkilerle ilgili yasalar hep birlikte, perişan haldeki erişkin işletmelerini, seks işçilerini ve derilileri (leathermen) yerlerinden etmek için kullanılır. On yıl içinde bu yerlerin çoğu dümdüz edilmiş ve kongre merkezleri, uluslararası oteller, şirket merkezleri ve zenginlerin evleri için güvenli hale getirilmiş olacaktır.

Cinsellik çatışmasının en önemli ve etkili çeşidi ise Jeffrey Weeks'in deyişiyle "ahlaksal panik"tir. Ahlaksal panikler, cinsellikle ilgili, dağınık

tutumların bir politik etkinliğe ve buradan da toplumsal değişmeye doğru yönlendirildiği “politik anlardır”.²⁰ 1880’lerin beyaz köle histerisi, 1950’lerin eşcinsellik karşıtı kampanyaları ve 1970’lerin sonundaki çocuk pornografisi paniği tipik ahlaksal paniklerdir.

Cinsellik, Batılı toplumlarda böylesine gizemleştirildiği için, onun üzerinde dönen savaşlar çoğunlukla dolaylı biçimlerde yürütülür, düzmece hedeflere yönelir, sahte tutkuları vurgular ve son derece, yoğun biçimde simgesel olur. Cinsel etkinlikler çoğunlukla, doğal olarak bağlı olmadıkları kişisel ve toplumsal endişelerin gösterenleri olarak iş görürler. Bir ahlaksal panik sırasında bu tarz korkular bazı talihsiz cinsel etkinliklerle veya popülasyonlarla ilişkilendirilir. Medya infiali arttırmaya çalışır, halk kudurmuş bir grup gibi davranır, polis harekete geçirilir ve devlet yeni yasa ve düzenlemeler çıkarır. Taşkınlık sona erdiğinde masum bir erotik grup yok edilmiş, devlet de yeni erotik davranış alanları üzerindeki iktidarını arttırmış olur.

Cinsel tabakalaşma sistemi, kendilerini savunmaya gücü olmayan kolay kurbanlar yaratır ve onların hareketlerini kontrol eden ve özgürlüklerini daraltan, önceden beri var olan bir aygıt sunar. Cinsel muhaliflerin aleyhine olan damgalar onları ahlaksal olarak savunmasız hale getirir. Toplumsal ve hukuksal değişikliklerden herkes etkilenir, ama en çok zararı hedef popülasyon görür.

Ahlaksal panikler gerçek bir sorunu nadiren iyileştirirler, çünkü onların hedefi canavarlar ve gösterenlerdir. Bunlar, “ahlaksızlıkları” suç saymayı meşrulaştırmak için kurbanlar yaratan mevcut söylemsel yapıyı kullanırlar. Eşcinsellik, fuhuş, müstehcenlik veya keyif verici madde kullanımı gibi zararsız davranışların suç sayılması, bunların sağlığa ve güvenliğe, kadınlara ve çocuklara, ulusal güvenliğe, aileye veya uygarlığın kendisine yönelmiş tehditler olarak betimlenerek rasyonelleştirilir. Etkinliğin zararsız olduğu kabul edilmiş olsa bile, görünüşte daha kötü olan başka bir şeye “yol açacağı” iddia edildiği için yasaklanması mümkündür (bu da domino kuramının başka bir tezahürüdür).²¹ Bu tarz kuruntulara dayanılarak büyük ve dayanıklı yapılar inşa edilir. Genel olarak, bir ahlaksal paniğin patlak vermesini bu tarz bir günah keçisi oluşturma sürecinin şiddetlenmesi önceler.

Kehanette bulunmak her zaman risklidir. Fakat, iki güncel gelişmenin ahlaksal panik potansiyelini taşıdığını tespit etmek pek fazla önsezi gerektirmez: Feminist hareketin bir kesiminin sadomazoşistlere yönelttikleri saldırılar ve sağcıların öldürücü homofobiye kışkırtmak için AIDS’den gittikçe daha fazla yararlanması.

Pornografi karşıtı feminist ideoloji daima örtük ve bazen de açık bir

sadomazoşizm suçlaması içermiştir. Pornografinin büyük kısmını oluşturan emme ve düzüşme resimleri, bunlara aşına olmayan kimseler için sinir bozucu olabilir. Ama bu tarz resimlerin şiddet içerikli olduğu yönünde inandırıcı bir iddia ileri sürmek zordur. İlk zamanlardaki porno karşıtı slayt gösterilerinin tümü de epey uyduruk bir çözümlemeyi pazarlamak için son derece seçici bir sadomazoşist imge topluluğundan yararlanıyordu. Bağlamından çıkarıldıklarında bu tarz imgeler çoğunlukla şok edici olurlar. Bu şok etme potansiyeli, izleyicilerin korkutularak porno karşıtı bakış açısını kabul etmelerini sağlayacak şekilde acımasızca sömürüldü.

Porno karşıtı propagandanın önemli bir kısmı, sadomazoşizmin her türlü pornografinin eğilim gösterdiği temel ve özsel “hakikat” olduğunu ima eder. Pornonun sadomazoşist pornoya götüreceği düşünülür, bunun da tecavüze yol açacağı ileri sürülür. Bu, cinsel suçları normal insanların değil, cinsel sapıkların işlediği anlayışını canlandıran uydurma bir hikâyeden ibarettir. Sadomazoşist erotik eserleri okuyanların veya bizzat sadomazoşist olanların aşırı sayıda cinsel suç işledikleri yönünde hiç kanıt yoktur. Porno karşıtı literatür, rağbet görmeyen bir cinsel azınlığı ve onların okuma materyallerini, onların yaratmadığı toplumsal sorunlar yüzünden günah keçisine dönüştürür.

Porno karşıtı söylemde sadomazoşist imgelerin kullanımı kışkırtıcıdır. Dünyayı kadınlar için güvenli bir hale getirmenin yolunun sadomazoşizmden kurtulmaktan geçtiğini ima eder. Sadomazoşist imgelerin *Not a Love Story (Bu Bir Aşk Hikâyesi Değil)* adlı filmdeki kullanımı, ırkçı veya antisemitik çılgınlığı kışkırtmak için beyaz kadınlara tecavüz eden siyah erkeklerin veya genç aryan kızları elleyen, ağzı sulanmış yaşlı Yahudilerin betimlemelerinin kullanımıyla aynı ahlaksal düzeydeydi.

Feminist retorik, tutucu bağlamlarda kendini gösterme yönünde üzücü bir eğilime sahiptir. Örneğin 1980 ve 1981 yıllarında Papa John Paul II, insan cinselliğine en tutucu ve Paul’cu anlayışlara bağlı olduğunu doğrulayan bir dizi beyanda bulundu. Papa, boşanmayı, kürtajı, deneme evliliğini, pornografiyi, fuhuşu, doğum kontrolünü, dizginlenmemiş hedonizmi ve şehveti kınarken cinsel nesneleşmeyle ilgili feminist retorikten büyük ölçüde yararlandı. Tıpkı lezbiyen feminist polemikçi Julia Penelope konuşuyormuş gibi bir izlenim veren Papa Hazretleri, “bir kimseyi şehvetle düşünmek o kimseyi saygı duyulmaya layık bir insandan ziyade cinsel bir nesne haline getirir” şeklinde açıklamada bulundu.²²

Sağ kanat da pornografiye karşı çıkar ve zaten porno karşıtı feminist

retoriğin unsurlarını benimsemiştir. Kadın hareketi içinde gelişen sadomazoşizm karşıtı söylem, ahlaksal bir cadı avının aracı haline kolayca gelebilir. Hazır bir savunmasız hedef popülasyon sunar. Mevcut müstehcenlik yasalarının kapsamından kurtulmayı başarmış cinsel malzemelerin yeniden suç haline getirilmesi lehine bir mazeret sunar. Çocuk pornografisi yasalarına benzeyen bir sadomazoşist erotik eserler karşıtı yasa çıkarmak özellikle kolay olurdu. Bu tarz yasaların görünürdeki amacı, sözde şiddet içerikli pornoyu yasaklayarak şiddeti azaltmak olurdu. Deri tehdidine karşı yürütülen bir kampanya odaklı olanı da, hâlihazırda yasa dışı olmayan sadomazoşist davranışları suç haline getirecek bir yasanın çıkmasıyla sonuçlanabilir. Bu tarz bir ahlaksal paniğin nihai sonucu, zararsız sapıklardan oluşan bir topluluğun yasal olarak şiddete uğraması olurdu. Böyle cinsel cadı avlarının kadınlara karşı şiddeti azaltmaya kayda değer herhangi bir katkı yapacağı kuşkuludur.

Bir AIDS paniği ise daha olasıdır. Tedavi edilemeyen bir hastalıktan duyulan korkular cinsel terörle iç içe geçince ortaya çıkacak sonuç son derece değişken olur. Yüz yıl önce frengiyi kontrol altına alma girişimleri İngiltere’de Bulaşıcı Hastalıklar Yasaları’nın (Contagious Diseases Acts) çıkmasına yol açtı. Bu yasalar hatalı tıbbi kuramlara dayanıyordu ve hastalığın yayılmasını engelleyecek bir etkide bulunmadılar. Fakat yüzlerce kadının kapatılmasına, zorla vajinal incelemeye maruz bırakılmasına ve yaşamları boyunca fahişelikle damgalanmalarına neden olarak onları perişan etti. (Walkowitz, 1980; Weeks, 1981)

Ne olursa olsun, AIDS genel olarak cinsellik, özel olarak da eşcinsellik üzerinde geniş kapsamlı sonuçlara yol açacaktır. Hastalık, gey insanların yaptığı tercihler üzerinde önemli bir etkide bulunacaktır. Hastalık korkusu yüzünden çok azı gey merkezlerine göç edecektir. Gettolara daha önce yerleşmiş olanlar ise, korktukları durumların kendilerini ifşa etmesinden kaçınacaktır. Gey ekonomisinin ve onun desteklediği politik aygıtın gelip geçici olduğu anlaşılacaktır. AIDS korkusu cinsel ideolojiyi çoktan etkisi altına almıştır. Eşcinseller tam da akıl hastalığı lekesinden kurtulmakta biraz başarı elde etmişken gey insanlar kendilerini ölümcül bir fiziksel kötüleşme imgesine mecazen yapışmış halde buluyorlar. Sendrom, onun kendine özgü nitelikleri ve aktarılabilirliği, cinsel etkinliğin, eşcinselliğin ve rastgele cinsel ilişkiye girmenin hastalığa ve ölüme yol açacağına dair eski korkuları pekiştirmek amacıyla kullanılıyor.

AIDS hem bu sendroma yakalanmış kimseler için kişisel bir trajedi, hem de gey topluluğu için bir felâketir. Homofobikler bu trajediyi kurbanlarının aleyhine çevirmek için keyifle harekete geçmişlerdir. Bir köşe yazarı, AIDS’in hep var olduğunu, İncil’deki sodomi

yasaklarının insanları AIDS’ten korumak amacıyla getirildiğini ve AIDS’in bu yüzden Levililer kitabı yasalarını ihlâl edenler için uygun bir ceza olduğunu ileri sürmüştü. Enfeksiyon korkusunu bahane olarak kullanan yerel sağcılar, gey rodeo etkinliklerinin Reno, Nevada’da yasaklanması için girişimde bulundular. *Ahlaksal Çoğunluk Raporu*’nun (*Moral Majority Report*) son yayınlarından biri, tıbbi maske takan dört kişilik “tipik” bir beyaz ailesinin bir resmini içeriyordu. Başlık ise şöyleydi: “AIDS: EŞCİNSEL HASTALIKLARI AMERİKAN AİLELERİNİ TEHDİT EDİYOR.”²³ Phyllis Schlafly yakın zaman önce, Eşit Haklar Yasası Değişikliği’nin (Equal Rights Amendment) kabulünün “kendimizi AIDS’e ve eşcinsellerin taşıdığı diğer hastalıklara karşı yasal olarak korumamızı” olanaksız kılacağını ileri süren bir broşür yayınladı. (Bush’dan alıntı, 1983, 60) Mevcut sağ kanat literatürü gey hamamlarının kapatılmasını, besin işlenmesiyle ilgili meslek alanlarında eşcinsellere istihdam sağlanmasının hukuken yasaklanmasını ve gey insanların kan bağışi yapmasının devlet eliyle yasaklanmasını talep ediyor. Bunun gibi politikalar hükümetin bütün eşcinselleri tespit etmesini ve onlara ne olduğu kolayca anlaşılabilircek hukuksal ve toplumsal işaretlerin konulmasını gerektirecektir.

Ölümcül bir hastalığın ilk yaygınlaştığı ve görünür olduğu popülasyon olmak gibi tıbbi bir talihsizlikle başa çıkmak zorunda olmak gey topluluğu için yeterince kötüdür. Bunun yanında bir de toplumsal sonuçlarla uğraşmak zorunda olmak ise daha kötüdür. AIDS korkusu daha başlamadan önce bile Yunanistan’da polise şüpheli eşcinselleri tutuklama ve bir zührevi hastalık taramasından geçmeye zorlama yetkisi veren bir yasa çıkarıldı. AIDS ve bulaşma yolları anlaşılana kadar, gey topluluğunu cezalandırarak ve onların kurumlarına saldırarak bu hastalığı kontrol altına alma yönünde her türlü teklifte bulunulması muhtemeldir. Lejyoner hastalığının nedeni henüz bilinmiyorken, Amerikan Lejyonu’nun üyelerinin karantinaya alınması veya toplantı salonlarının kapatılması yönünde hiçbir talep yoktu. İngiltere’deki Bulaşıcı Hastalıklar Yasaları da frenginin kontrol altına alınmasını pek sağlamadı, ama hüküm alanlarına giren kadınların büyük sıkıntılar çekmesine neden oldu. Yeni salgınlara eşlik etmiş olan paniğin ve bunların günah keçilerinin maruz kaldığı zararların tarihi, herkesin bir durup düşünmesini ve AIDS’i temel alan gey karşıtı politik inisiyatifleri meşrulaştırmaya yönelik her türlü girişime yoğun bir kuşkuyla yaklaşmasını gerektiriyor.

Feminizmin sınırları

Aşırı derecede çok sayıda vakada cinsel suçun pornografiyle ilişkili olduğunu biliyoruz. Cinsel suçluların bunları okuduklarını, bunlardan açıkça etkilendiklerini biliyoruz. Bu tarz malzemelerin kolayca etkilenen çocuklar arasında dağıtılmasını önleyebilirsek, bu ürkütücü cinsel suç oranını büyük ölçüde düşürebileceğimize inanıyorum. (J. Edgar Hoover, Hyde'dan alıntı, 1965, 31)

Cinsellik üzerine daha açıkça dile getirilmiş radikal bir kuram mevcut olmadığı için çoğu ilerici, feminizmin kılavuzluğuna başvurmuştur. Fakat feminizm ve cinsellik arasındaki ilişki karmaşıktır. Cinsellik, toplumsal cinsiyetler arasındaki ilişkilerin bağlantı noktası olduğu için, kadınların uğradığı baskının büyük kısmı cinsellik tarafından taşınır, cinsellik aracılığıyla gerçekleşir ve cinselliğin içinde kurulur. Feminizm cinsellikle daima ilgili olmuştur. Fakat bu konuya dair iki feminist düşünce çizgisi vardır. Bir eğilim kadınların cinsel davranışları üzerindeki kısıtlamaları eleştirmiş ve cinsel açıdan aktif oldukları için kadınlara ödenen yüksek bedellere karşı çıkmıştır. Bu feminist cinsel düşünce geleneği, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de geçerli olacak bir cinsel özgürleşme talebinde bulunmuştur. İkinci eğilim cinsel özgürleşmeyi doğası gereği erkek ayrıcalığının bir uzantısından ibaret olarak görmüştür. Bu gelenek tutucu, cinsellik karşıtı söylemin yankılarını taşır. Pornografi karşıtı hareketin ortaya çıkışıyla birlikte bu gelenek feminist çözümleme üzerinde geçici bir hegemonya kurdu.

Pornografi karşıtı hareket ve onun metinleri bu söylemin en kapsamlı ifadesi olmuştur.²⁴ Bunun yanı sıra, bu bakış açısının taraftarları cinsel ifadenin neredeyse her değişkesini feminizm karşıtı olmakla itham etmişti. Bu çerçevede, uzun süreli, yakın ilişkiler içinde gerçekleşen ve kutuplaşmış rollerle davranmayı içermeyen tek eşli lezbiyenlik, evli ve üreme amaçlı heteroseksüelliğin değer hiyerarşisinin tepesindeki yerine geçmiştir. Heteroseksüellik ortalarında bir yere indirilmiştir. Bu değişiklik dışında her şey az çok tanıdık görünür. Aşağı derinlikler bildik grup ve davranışlar tarafından işgal edilir: Fuhuş, transseksüellik, sadomazoşizm ve kuşaklar arası etkinlikler. (Barry, 1979, 1982; Raymond, 1979; Linden ve diğerleri, 1982; Rush, 1980) Gey erkek davranışlarının büyük kısmı, her türlü geçici süreliğine cinsel ilişki, seçici olmayan ilişki ve rolleri, acayıplıkları (kink) veya tek eşli olmayan ilişkileri içeren lezbiyen davranışlar da kınanır.²⁵ Mastürbasyon sırasındaki cinsel fantazi bile fallus merkezli bir kalıntı olmakla kınanır. (Penelope, 1980)

Cinsellik hakkındaki bu söylem bir seksolojiden ziyade bir demonoloji

sayılır. Cinsel davranışların çoğunu mümkün olan en kötü şekilde sunar. Erotik davranış betimlemeleri her zaman, güya tipik örnek oymuş gibi, mevcut en kötü örneği kullanır. En tiksindirici pornografiyi, fuhuşun en istismarcı biçimlerini ve cinsel çeşitliliğin en az makbul ve en sarsıcı tezahürlerini kullanır. Bu retorik taktik, insan cinselliğini her türlü biçimiyle istikrarlı olarak yanlış tanıtır. Bu literatürden sürekli çirkin bir insan cinselliği resmi çıkar.

Buna ek olarak, bu porno karşıtı retorik günah keçisi yaratmakta da muazzam derecede başarılıdır. Rutin baskı, sömürü veya şiddet edimleri yerine rutin olmayan sevgi edimlerini eleştirir. Bu şeytan seksolojisi, kadınların kişisel güvenliğinin olmamasından duyulan meşru öfkeyi masum bireylere, pratiklere ve topluluklara yöneltir. Porno karşıtı propaganda çoğunlukla cinsiyetçiliğin ticari seks endüstrisi içinden çıktığını ve sonuç olarak toplumun geri kalanına sirayet ettiğini ima eder. Sosyolojik açıdan bu saçmadır. Seks endüstrisi hiç de feminist bir ütopya değildir. Toplumda genel olarak var olan cinsiyetçiliği yansıtır. Seks endüstrisine özgü olan cinsiyet eşitsizliğinin tezahürlerini çözümlememiz ve bunlara karşı çıkmamız gerekir. Ama bu, ticari cinselliği ortadan kaldırmaya çalışmakla aynı şey değildir.

Benzer şekilde, sadomazoşistler ve transseksüeller gibi erotik azınlıkların da, politik bakımdan rastgele seçilecek diğer toplumsal gruplaşmalar kadar cinsiyetçi tutum veya davranışları sergilemesi mümkündür. Ama onların doğası gereği feminizm karşıtı olduklarını ileri sürmek düpedüz kuruntudur. Mevcut feminist literatürün büyük bir kısmı kadınlar üzerinde kurulan baskıyı cinselliğin grafik betimlemelerine, fuhuşa, cinsellik eğitimine, sadomazoşizme, erkek eşcinselliğine ve transseksüelliğe atfediyor. Peki ya aileye, dine, eğitime, çocuk yetiştirme pratiklerine, medyaya, devlete, psikiyatriye, iş ayrımcılığına ve eşitsiz ücretlendirmeye ne oldu?

Son olarak, bu sözde feminist söylem son derece tutucu bir cinsel ahlakı yeniden yaratıyor. Yüz yıldan uzun bir süre boyunca, cinsel etkinliğin ne kadar utanç, üzüntü ve ceza gerektireceği hakkında savaşılar olup bitti. Tutucu gelenek pornografiye, fuhuşa, eşcinselliğe, her türlü erotik çeşitliliğe, cinsellik eğitimine, cinsellik araştırmalarına, çocuk düşürmeye ve gebeliğin önlenmesine muhalefeti öne çıkardı. Buna karşı olan, cinsellik yanlısı gelenek ise Havelock Ellis, Magnus Hirshfeld, Alfred Kinsey ve Victoria Woodhull gibi kişilerden ve aynı zamanda cinsellik eğitimi hareketinden, militan fahişelerin ve eşcinsellerin örgütlenmelerinden, üreme hakları hareketinden ve 1960'ların Cinsel Reform Birliği (Sexual Reform League) gibi örgütlenmelerden oluşuyordu. Cinsellik reformcularından, cinsellik eğitimcilerinden ve cinsel militanlardan oluşan bu karışık topluluk

cinsel ve feminist sorunlarla ilgili mevzuatı iç içe geçirmişti. Fakat kuşkusuz ahlaksal mücadeleden, toplumsal saflık hareketinden ve ahlaksızlık karşıtı örgütlenmelerden çok, modern feminizmin ruhuna yakınlardı. Yine de mevcut feminist cinsel demonoloji genellikle ahlaksızlık karşıtı taraftarları kendilerini onurlandıracak mevkilere çıkarırken, daha özgürlükçü gelenekleri de feminizm karşıtı olmakla itham eder. Sheila Jeffreys, bu eğilimlerden bazılarını örnekleyen bir makalesinde Havelock Ellis, Edward Carpenter, Alexandra Kollantai gibilerini, “olası her türlü politik tınıyı taşıyan cinsellik coşkusu inananları” ve Dünya Cinsel Reform Birliği’nin (World League for Sex Reform) 1929 tarihli kongresini, “militan feminizmin mağlup edilmesine büyük bir katkı yapmış” olmakla suçlar. (Jeffreys, 1981, 26)²⁶

Pornografi karşıtı hareket ve onun tezahürleri feminizmin tamamı adına konuşmayı istemişlerdi. Neyse ki böyle yapmadılar. Cinsel özgürleşme feminist bir hedef oldu ve olmaya devam ediyor. Kadın hareketi, Vatikan’dan bu yana cinsel düşüncenin en gerici biçimini üretmiş olabilir. Ama ayrıca cinsel hazzın ve erotik adaletin heyecan verici, yenilikçi ve titiz bir savunusunu da ortaya koymuştu. Bu “cinsellik yanlısı” (pro-sex) feminizme, kendi cinsellikleri hareketin saflık ölçütlerine uygun olmayan lezbiyenler (özellikle de lezbiyen sadomazoşistler ve *butch/femme dyke*lar), kendi hallerinden pişmanlık duymayan heteroseksüeller ve oldukça yaygınlaşmış olan revizyonist kadınsılık kutsamalarından çok klasik radikal feminizme bağlılık gösteren kadınlar öncülük etmişti.²⁷ Porno karşıtı güçlerin, kendileriyle aynı fikirde olmayan herkesi hareketten temizlemeye çalışmış olmalarına rağmen, cinsellik hakkındaki feminist düşüncenin derinlemesine kutuplaşmış olduğu da açıkça ortadadır. (Orlando, 1982b; Willis, 1982)

Kutuplaşmanın olduğu her durumda, hakikatin arada bir yerde olduğunu düşünmek gibi talihsiz bir eğilim bulunur. Ellen Willis, “feminist eğilim kadınların erkeklerle eşit olduğu, erkek şovenist eğilim ise kadınların aşağı derecede olduğu şeklindedir. Tarafsız görüş ise hakikatin arada bir yerde olduğu şeklindedir” diyerek alaycı bir yorum yapmıştır. (Willis, 1982, 146)²⁸ Feminist cinsellik savaşlarındaki en son gelişme, bir yandan porno karşıtı faşizminin tehlikelerini, diğer yandan da sözde bir “ne olsa gider” liberalizmini savuşturmayı hedefleyen bir “orta”nın kendini göstermesidir.²⁹ Henüz tam anlamıyla oluşmamış bir tutumu eleştirmek güç de olsa, başlangıç aşamasında olan bazı sorunlara burada dikkat çekmek istiyorum.

Meydana çıkan bu ‘orta’, tartışmanın kutuplarının hatalı bir biçimde tanımlanmasına dayanır, öyle ki her iki taraf da sanki aynı ölçüde aşırıya

kaçmış gibi gösterilir. B. Ruby Rich’e göre, “cinsellik diline yönelik arzu, feministleri, verimli bir tartışma yürütmek için çok dar ya da aşırı belirlenmiş konumlara (pornografi, sadomazoşizm) yöneltmişti. Tartışma bir boşluğa düşmüştü.” (Rich, 1983, 76) Doğrudur, Pornografiye Karşı Kadınlar (WAP, Women Against Pornography) ve lezbiyen sadomazoşistler arasındaki kavgalar çete savaşlarına benzemişti. Fakat bunun sorumluluğu öncelikle porno karşıtı harekete aittir ve onun ilkeli tartışmalara girmeyi reddetmesi yüzündendir. Sadomazoşist lezbiyenler harekete bağlılıklarını sürdürmek ve kendilerini iftiralara karşı savunmak için mücadele etmek zorunda kalmışlardı. Lezbiyen sadomazoşistlerin başlıca sözcülerinden hiçbiri, herhangi bir türden sadomazoşizmin üstünlüğünü ileri sürmemiş ya da herkesin sadomazoşist olması gerektiğini savunmamıştı. Meşru müdafaanın yanı sıra sadomazoşist lezbiyenler erotik çeşitliliğin takdir edilmesini ve cinsellik hakkında daha açık bir tartışma yürütülmesini istemişlerdi. (Samois, 1979, 1982; Califia, 1980e, 1981a) WAP ve Samois arasında bir orta yol bulmaya çalışmak, tıpkı eşcinsellik hakkındaki hakikatin Ahlaksal Çoğunluk grubunun tutumları ve gey hareketinin tutumları arasında bir yerde olduğunu söylemek gibidir biraz.

Politik yaşamda radikalleri marjinalleştirmek ve başkalarını aşırı uçlarmış gibi göstererek makul bir konum elde etmeye çalışmak çok kolaydır. Liberaller aynı şeyi yıllarca komünistlere karşı yapmışlardı. Cinsellik tartışmalarını cinsel radikaller başlatmıştı. Onların katkısını inkâr etmek, tutumlarını sapırtmak ve damgalanmalarını kolaylaştırmak utanç vericidir.

Basitçe cinsel muhalifleri temizlemek isteyen kültürel feministlerin aksine, cinsel ılımlılar, erotik uyumsuzların politik katılım haklarını savunmaya isteklidir. Yine de politik hakların bu savunusu, örtük bir ideolojik lütuf sistemiyle ilişkilidir. Argümanın iki önemli kısmı vardır. Birincisi, cinsel muhaliflerin kendi cinselliklerinin anlamına, kaynaklarına veya tarihsel yapılanmasına yeterince dikkat etmemiş olduklarına dair bir suçlamadır. Anlama yapılan bu vurgu görünüşe göre, etiyoloji sorununun eşcinsellik tartışmalarındaki işleviyle neredeyse aynı şekilde iş görür. Yani eşcinselliğin, sadomazoşizmin, fuhuşun veya oğlancılığın, saygı gören diğer cinselliklerden olmadığı, bir biçimde gizemli ve sorunlu olduğu kabul edilir. Bir neden arayışı, basitçe bu “sorunlu” erotizmlerin gerçekleşmemesini sağlayacak şekilde değişiklik yaratabilecek bir şeyin arayışıdır. Cinsel militanlar bu tarz yorumlara, etiyoloji ya da neden sorununun ilgi çekici olmasına rağmen politik gündemde üst sıraları işgal etmediği ve ayrıca bu tarz sorunların öne çıkarılmasının kendi başına gerici bir politik tercih olduğu şeklinde karşılık vermişlerdir.

“İlmli” tutumun ikinci kısmı ise, rıza sorunlarına odaklanır. Her çeşitten cinsel radikaller cinsel davranışlara rıza göstermenin hukuksal ve toplumsal olarak meşrulaştırılmasını talep etmişlerdi. Feministler onları, “rızanın sınırları” ve rıza üzerindeki “yapısal sınırlamalar” hakkındaki sorunları görünüşte geçiştirmekle eleştirmişlerdi. (Orlando, 1983; Wilson, 1983, özellikle 35–41) Rızaya ilişkin politik söylemle ilgili derin sorunların söz konusu olmasına ve cinsel tercih üzerinde kuşkusuz yapısal sınırların bulunmasına rağmen, bu eleştiri cinsellik tartışmalarında istikrarlı olarak hatalı biçimde kullanılmıştır. Bu eleştiri, rızanın cinsellik hukukunda ve cinsellik pratiğinde sahip olduğu çok özel semantik içeriği hesaba katmaz.

Daha önce belirttiğim gibi, cinsellik hukukunun büyük kısmı rızaya ve zora dayalı davranışlar arasında ayırım yapmaz. Sadece tecavüz yasası böyle bir ayırımı içerir. Tecavüz yasası, heteroseksüel etkinliğin ya özgürce tercih edilebileceği ya da zorla dayatılabileceği varsayımına dayanır ve bu varsayım bence de doğrudur. Kişinin, başka mevzuatların hüküm alanına girmediği sürece ve her iki taraf da razı olduğu sürece heteroseksüel davranış sergilemeye yasal hakkı vardır.

Diğer cinsel edimlerin çoğu için bu geçerli değildir. Yukarıda da belirttiğim gibi, sodomi yasaları, yasak edimlerin “doğaya karşı işlenmiş tiksindirici ve nefret uyandırıcı suçlar” olduğu varsayımına dayanır. Suçluluk, tarafların arzularından bağımsız olarak bu edimlerin doğasında vardır. “Tecavüzden farklı olarak sodomi veya doğal olmayan ya da sapıkça bir cinsel edim, rıza gösteren iki kişi arasında gerçekleşebilir ve saldırganın kim olduğundan bağımsız olarak bu iki kişi de kovuşturmaya uğrayabilir.”³⁰ 1976’da California’da erişkinlerin rızasıyla ilgili mevzuat kabul edilmeden önce lezbiyen sevgililer oral ilişki yaşadıkları için kovuşturmaya uğrayabiliyorlardı. İki tarafın da rıza ehliyeti varsa ikisi de aynı ölçüde suçlu sayılıyordu. (Besera ve diğerleri, 1973, 163–5)³¹

Erişkin ensestiyle ilgili mevzuatlar da benzer bir şekilde işler. Popüler mitolojinin aksine, ensest mevzuatlarının çocukları yakın akrabalarının tecavüzünden korumakla pek ilgisi yoktur. Ensest mevzuatları aslında yakın akraba olan erişkinler arasındaki evlilikleri ve cinsel ilişkileri yasaklar. Kovuşturmalar nadirdir, ama yakın geçmişte iki vaka bildirilmiştir. 1979’da, 19 yaşında olan bir bahriyeli, doğumundan hemen sonra ayrı düşmüş olduğu 42 yaşındaki annesiyle karşılaştı. Birbirlerine aşık oldular ve evlendiler. Çift ensestle suçlandı ve suçlu bulundu, ki Virginia yasalarına göre bu en fazla on yıl hapis cezası demektir. Dava sırasında bahriyeli, “Onu çok seviyorum. Bence birbirlerini seven iki insan birlikte yaşayabilmelidir” diye ifade verdi.³² Diğer vakada, birbirlerinden ayrı olarak yetiştirilmiş bir erkek ve

bir kız kardeş karşılaşmış ve evlenmeye karar vermişlerdi. İki de tutuklandılar ve şartlı tahliye karşılığında ağır ensest suçu işlediklerini itiraf ettiler. Tahliye koşullarından biri onların karı ve koca sıfatıyla birbirleriyle yaşamamalarını gerektiriyordu. Eğer bunu kabul etmemiş olsalardı, yirmi yıl hapis cezasına çarptırılacaklardı. (Norton, 1981, 18) Ünlü bir sadomazoşizm davasında bir erkek, sadomazoşist bir sahnede gerçekleşen kırbaçlama yüzünden, ağır müessir fiil suçundan mahkûm edildi. Şikâyetçi olan bir kurban yoktu. Seans filme alınmıştı ve adam bu film yüzünden kovuşturmaya uğramıştı. Adam, rızaya dayalı bir cinsel birlikteliğe katılmış ve kimseye müessir fiil uygulamamış olduğunu ileri sürerek mahkûmiyet kararını temyize götürdü. Başvurusunu reddeden mahkeme, bir kimsenin “futbol, boks veya güreş gibi sporlara özgü olağan fiziksel temas veya darbeler içeren bir durum dışında” bir müessir fiile veya darba rıza gösteremeyeceğine karar verdi.³³ Ayrıca mahkeme, “çocuklar veya deliler gibi, rıza gösterme hukuki ehliyeti olmayan bir kimsenin rızasının geçerli olmadığını” ve “aklı yetilerine tam olarak sahip olan normal bir kimsenin kendi üzerinde önemli bedensel sakatlıklara yol açabilecek şekilde zor kullanılmasına özgürce rıza göstermeyeceğinin herkesçe bilinen bir gerçek olduğunu” belirtti.³⁴ Dolayısıyla, kırbaçlanmaya rıza gösteren bir kimsenin *non compos mentis* olduğu (aklı dengesinin yerinde olmadığı) ve hukuksal olarak rıza gösterme ehliyetinin olmadığı kabul edilecekti. Sadomazoşist cinsellik genel olarak ortalama bir futbol oyunundan çok daha az düzeyde bir güç kullanımını içerir ve çoğu sporda olduğundan çok daha az sakatlanmaya yol açar. Fakat mahkeme futbolcuların akli başında olduğuna, mazoşistlerin ise olmadığına karar verdi.

Sodomi yasaları, erişkin ensesti yasaları ve yukarıdaki gibi hukuksal yorumlamalar, rızaya dayalı davranışlara açıkça müdahalede bulunurlar ve onlara ağır cezai yaptırımlar getirirler. Hukuk çerçevesinde rıza, sadece en üst statüdeki cinsel davranışları sergileyenlerin kullanabileceği bir ayrıcalıktır. Aşağı statüdeki cinsel davranışları gösterenlerin bu davranışları sergilemeye hukuksal olarak hakları yoktur. Ayrıca ekonomik yaptırımlar, aile baskısı, erotik damgalar, toplumsal ayrımcılık, olumsuz ideoloji ve erotik davranışlar hakkındaki bilgilerin yetersizliği, insanların alışılmış dışı cinsel tercihler yapmasını güçleştirir. Kuşkusuz özgür cinsel tercihe sekte vuran yapısal sınırlamalar vardır, ama bunlar herhangi bir kimseyi bir sapığa dönüşmeye zorlayacak şekilde işlemezler. Tersine bunlar herkesi normallığe zorlayacak şekilde işlerler.

“Beyin yıkama kuramı” bazı cinsel edimlerin, hiç kimsenin onları isteyerek gerçekleştirmeyeceği kadar iğrenç olduklarını varsayarak erotik çeşitliliği açıklar. Dolayısıyla, bu akıl yürütmeye göre, böyle davranan bir kimse ya buna zorlanmış ya da kandırılmış olmalıdır.

Yapılanmacı cinsel kuram bile mantıklı bireylerin değişik cinsel davranışları sergileyebilmelerinin nedenini örtbas etmeye zorlanmıştır. Henüz tam olarak oluşmamış başka bir tutum da “sapıklıkların”, modern cinselliğin yapılanmasının özellikle nahoş veya sorunlu birer yönü olduklarını ima etmek amacıyla Foucault ve Weeks’in düşüncelerinden yararlanır. (Valverde, 1980; Wilson, 1983, 38) Bu da cinsel muhaliflerin aslında toplumsal sistemin ustaca hazırlanmış tuzaklarının kurbanları olduğu anlayışının başka bir versiyonudur. Weeks ve Foucault böyle bir yorumu kabul etmezler, çünkü onlar her türlü cinselliğin, alışlagelmiş olanın da en az sapkın olan kadar yapılanmış olduğu kanaatinde dirler.

Psikoloji, cinsel muhaliflerin başka herhangi bir cinsel aktör kadar bilinçli ve özgür olduğunu kabul etmekten kaçınanların başvuracağı son yerdir. Eğer sapkınlar toplumsal sistemin müdahalelerine karşılık vermiyorlarsa, belki de akıl almaz tercihlerinin sebebi kötü geçmiş bir çocuklukta, başarısızlığa uğramış bir toplumsallaşmada veya yetersiz bir kimlik oluşumunda bulunabilir. Jessica Benjamin, erotik egemenlik hakkındaki makalesinde, kendi deyişiyle “sodomazoşizmin” neden yabancılaşmış, çarpıtılmış, tatmin edici olmaktan uzak, hissiz, amaçsız ve başarısızlığa uğramış bir farklılaşma sayesinde “özgün bir çabayı sonuna vurdurmaya yönelik” bir girişimden ibaret olduğunu açıklamak için psikanalize ve felsefeye başvurur. (Benjamin, 1983, 292)³⁵ Bu makale, muhalif erotizmin değerini azaltmanın daha bildik yollarının yerine, psiko-felsefi bir bayağılığı geçirir. Bir eleştirmen de zaten sadomazoşizmin sadece “çocuğun iktidar mücadelesinin saplantılı bir biçimde yinelenmesinden” ibaret olduğunu göstererek Benjamin’in argümanını çözümlenmiştir. (Ehrenreich, 1983, 247)

Sapıkların politik haklarını savunan, ama onların “yabancılaşmış” cinselliğini anlamayı isteyen tutum, kuşkusuz WAP tarzı kıyılara yeğlenebilir. Ama cinsel ılımlılar, kendilerinininkinden farklı olan erotik tercihlerden duydukları rahatsızlıkla çoğunlukla yüzleşmemişlerdir. Erotik şovenizm Marksist bir kılıkla, sofistike bir inşacı kuramla veya gerici psikolojik gevezeliklerle süslenerek kurtarılamaz.

Cinsellikle ilgili hangi feminist tutum –sağ, sol veya merkez– sonunda üstün gelecek olursa olsun, böylesine zengin bir tartışmanın varlığı, feminist hareketin daima cinsellik hakkındaki ilginç düşüncelerin bir kaynağı olacağının bir kanıtıdır. Yine de feminizmin, bir cinsellik kuramının ayrıcalıklı tarafı olduğu veya olması gerektiği varsayımına itiraz etmek isterim. Feminizm toplumsal cinsiyet baskısının kuramıdır. Bunun onu kendiliğinden cinsel baskı kuramı yaptığını varsaymak, toplumsal cinsiyet ve erotik arzu arasında ayırım yapmakta başarısız olunduğu anlamına gelir.

İngiliz dilinde “seks” sözcüğünün çok farklı iki anlamı vardır. Bir yandan “kadın cinsiyeti” veya “erkek cinsiyeti” derken olduğu gibi toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kimliği anlamına gelir. Ama ayrıca “seks yapmak” derken olduğu gibi cinsel etkinliği, şehveti, ilişkiyi ve uyarılmayı da ifade eder. Bu semantik birleşme, cinselliğin cinsel ilişkiye indirgenebileceği ve kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilerin bir işlevi olduğu yönündeki kültürel bir varsayımı yansıtır. Toplumsal cinsiyetin cinsellikle olan kültürel kaynaşması, bir cinsellik kuramının bir toplumsal cinsiyet kuramından doğrudan türetililebileceği düşüncesine yol açmıştır.

“The Traffic in Women” (Kadınların Ticareti) adlı önceki bir makalede, “toplumun biyolojik cinselliği insan etkinliğinin ürünlerine dönüştürmesini sağlayan düzenlemeler kümesi” diye tanımlanmış bir cinsiyet/toplumsal cinsiyet sistemi kavramını kullanmıştım. (Rubin, 1975, 159) “Bildığımız haliyle cinselliğin –toplumsal cinsiyet kimliği, cinsel arzu ve fantazi, çocukluğa ait kavramlar– bizzat bir toplumsal ürün olduğunu” ileri sürerek devam etmiştim. (age. 66) Bu makalede şehvet ve toplumsal cinsiyet arasında ayırım yapmamıştım, her ikisini de temelde yatan aynı toplumsal sürecin kiplikleri gibi ele aldım.

“Kadınların Ticareti” akrabalığa dayalı toplumsal örgütlenme sistemleri hakkındaki literatürden esinlenmişti. O sıralar, toplumsal cinsiyetin ve arzunun bu tarz toplumsal oluşumlar içinde sistemli bir biçimde iç içe geçtiklerini düşünüyordum. Bu, kabile örgütlenmelerinde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin isabetli bir değerlendirmesi olabilir de olmayabilir de. Fakat Batılı endüstriyel toplumlardaki cinselliğin upuygun bir formülasyonu olmadığı kesin. Foucault’nun göstermiş olduğu gibi, cinsellik sistemi daha önceki akrabalık biçimlerinden ortaya çıkmış ve kayda değer bir özerklik kazanmıştır.

Özellikle on sekizinci yüzyıldan günümüze kadar, Batılı toplumlar daha önceki bir tanesine dayandırılan ve sonrakinin tamamen yerini almaksızın onun öneminin azalmasına yardımcı olan yeni bir aygıt yaratıp onu kullanıma soktular. Cinselliğin kullanıma sokulmasından bahsediyorum. ... Birincisi [akrabalık] için önemli olan partnerler ve belirlenmiş statüler arasındaki bağlantıdır; ikincisi [cinsellik] ise bedenün duyuları, hazların niteliği ve izlenimlerin doğasıyla ilgilidir. (Foucault, 1978, 106)

Bu cinsel sistemin gelişimi toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında gerçekleşmişti. Modern cinsellik ideolojisinin bir kısmı şehvetin erkeklerin sahasına, saflığın da kadınların sahasına girdiğini ileri sürer. Kadınlar modern cinsel sistemden bir ölçüde dışlanmışlardır. Pornografinin ve sapıklıkların erkek sahasına aitmiş gibi değerlendirilmiş olması tesadüf değildir. Seks endüstrisinde kadınlar

üretim ve tüketimin büyük kısmından dışlanmışlardır ve esasen işçi olarak katkıda bulunmalarına izin verilmiştir. Kadınlar, “sapıklıklara” katılmak için, kendi toplumsal hareketlilikleri, ekonomik kaynakları ve cinsel özgürlükleri üzerindeki ciddi kısıtlamalarla başa çıkmak zorunda kalmışlardır. Toplumsal cinsiyet cinsel sistemin işleyişini etkiler, cinsel sistemin de toplumsal cinsiyete özgü tezahürleri vardır. Fakat cinsiyet ve toplumsal cinsiyet birbirleriyle ilişkili olsalar da aynı şey değildir ve toplumsal pratiğin birbirinden ayrı iki alanının zeminini oluştururlar.

“Kadınların Ticareti”ndeki bakış açımın aksine artık, toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin birbirinden ayrı toplumsal varoluşunu daha isabetle yansıtmak için bunları analitik bir biçimde ayırmanın gerekli olduğunu ileri sürüyorum. Bu, cinselliği toplumsal cinsiyetin bir türevi olarak ele alan çağdaş feminist düşüncenin büyük kısmının doğasına aykırıdır. Örneğin lezbiyen feminist ideoloji, lezbiyenlerin uğradığı baskıyı çoğunlukla kadınların uğradığı baskı üzerinden çözümlemiştir. Fakat (toplumsal cinsiyete dayalı olan değil de) cinsel tabakalaşmanın işleyişi yüzünden, lezbiyenler ayrıca *queer*ler ve sapıklar olarak da baskı görürler. Bunun üzerine düşünmek birçok lezbiyenin canını yaksa da, lezbiyenler gerçekten de gey erkeklerin, sadomazoşistlerin, travestilerin ve fahişelerin toplumsal özelliklerinin çoğunu paylaşmışlardır ve onların uğradıkları toplumsal yaptırımların birçoğunun aynısını yaşamışlardır.

Catherine MacKinnon, feminist düşüncenin cinselliği kapsamı için en açık kuramsal girişimi gerçekleştirmişti. MacKinnon’a göre “Marksizme göre emeğin konumu neyse feminizme göre de cinselliğin konumu aynıdır ... cinselliğin biçimlenmesi, yönü ve ifadesi, toplumu kadınlar ve erkekler olmak üzere iki cinsiyet halinde örgütler.” (MacKinnon, 1982, 5–16) Bu analitik strateji de “cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti birbirleriyle yer değiştirilebilecek şekilde kullanmaya” yönelik bir karara dayanır. (MacKinnon, 1983, 635) İşte ben bu tanımsal karmaşaya itiraz etmek istiyorum.

Çağdaş feminist düşüncenin Marksizmden farklılaşmasının tarihinde yol gösterici bir analogi söz konusudur. Marksizm, toplumsal eşitsizliği çözümleyen, günümüze kadar gelmiş muhtemelen en esnek ve en güçlü kavramsal sistemdir. Fakat Marksizmi her türlü toplumsal eşitsizlik için tek açıklayıcı sistem olarak almak iç karartıcı bir girişim olmuştur. Marksizm en büyük başarısını, en başta açıklamak için geliştirildiği toplumsal yaşam alanlarında – kapitalizmin sınıf ilişkileri – gerçekleştirmiştir.

Çağdaş kadın hareketinin ilk zamanlarında, Marksizmin toplumsal cinsiyet tabakalaşmasına uygulanıp uygulanamayacağı konusunda kuramsal tartışmalar yapıldı. Marksist kuram nispeten güçlü

olduğu için, gerçekten de, toplumsal cinsiyet baskısının önemli ve ilginç yönlerini saptıyordu. En çok da sınıf ve emeğin örgütlenmesi sorunlarıyla en yakından ilişkili olan toplumsal cinsiyet sorunlarında işe yarıyordu. Toplumsal cinsiyetin toplumsal yapısıyla daha fazla ilgili olan sorunlar ise Marksist çözümlemeye uygun değildi.

Feminizm ve radikal bir cinsel baskı kuramı arasındaki ilişki de benzerdir. Feminist kavramsal araçlar toplumsal cinsiyet temelli hiyerarşileri saptamak ve çözümlemek için geliştirildi. Bunlar erotik tabakalaşmalarla örtüştüğü ölçüde, feminist kuramın da biraz açıklayıcı gücü olabilir. Fakat sorular toplumsal cinsiyetle ilgili olmaktan uzaklaşıp cinselliğe yaklaştıkça feminist çözümleme anlamsızlaşır ve çoğunlukla yanlış yönlendirici olur. Feminist düşünce, cinselliğin toplumsal örgütlenmesini kuşatabilecek görüş açılarına basitçe sahip değildir. Feminist düşüncedeki anlamlılık ölçütleri, cinsellik alanındaki kritik iktidar ilişkilerinin görülmesine veya değerlendirilmesine olanak vermez.

Uzun vadede feminizmin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi eleştirisinin radikal bir cinsellik kuramına dâhil edilmesi zorunludur ve cinsel baskı eleştirisinin de feminizmi zenginleştirmesi gerekir. Fakat bunun için cinselliğe özgü bağımsız bir kuram ve politikanın geliştirilmesi gerekir.

Marksizmin yerine feminizmi sanki toplum kuramındaki son sözmüş gibi geçirmek hata olur. Feminizm, her türlü toplumsal eşitsizliğin nihai ve tam bir açıklaması olmak konusunda Marksizmden daha başarılı değildir. Ne de feminizm, Marx’ın dikkate almadığı bütün sorunlarla ilgilenebilecek ‘artık’ bir kuramdır. Bu eleştirel araçlar, toplumsal etkinliğin epey kendine özgü alanlarını ele almak için tasarlandılar. Toplumsal yaşamın diğer alanları, onların iktidar biçimleri ve ayırt edici baskı kurma tarzları yine kendilerine özgü kavramsal gereçleri gerektirirler. Bu makalede cinsel çoğulculuk kadar kuramsal çoğulculuk lehine de tartıştım.

Sonuç

... kaygısızca fiziksel dediğimiz bu hazlar ... (Colette, 1982, 72)

Toplumsal cinsiyet gibi cinsellik de politiktir. Bazı bireyleri ve etkinlikleri ödüllendirip teşvik ederken diğerlerini cezalandıran ve baskılayan iktidar sistemleri halinde örgütlenmiştir. Kapitalizmin emek örgütlenmesi ve ödüller ve iktidarlara dağıtması gibi, modern cinsel sistem de ortaya

çıktığından beri ve bütün evrimi boyunca politik mücadelenin nesnesi olmuştur. Fakat emek ve sermaye arasındaki çatışmalar gizemleştirilirken, cinsel çatışmalar tamamen kamufle edilir.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın ilk on yıllarında gerçekleşen yasamacı yeniden yapılanma, modern erotik sistemin ortaya çıkışına verilen çarpık bir tepkiydi. Bu dönemde yeni erotik topluluklar oluştu. Daha önce hiç olmamış bir biçimde artık bir erkek eşcinsel veya bir lezbiyen olmak mümkündü. Seri üretilen erotik eserler kullanıma girdi ve cinsel ticaret olanakları arttı. İlk eşcinsel hakları örgütleri kuruldu ve cinsel baskının ilk çözümlemeleri dile getirildi. (Lauritsen ve Thorstad, 1974)

1950’lerde söz konusu olan baskılar, kısmen cinsel toplulukların ve olanakların İkinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşen büyümesine verilen bir tepkiydi. (D’Emilio, 1983; Bérubé, 1981a, 1981b) 1950’lerde gey hakları örgütleri kuruldu, Kinsey raporları yayınlandı ve lezbiyen literatürü zenginleşti. 1950’ler hem bir oluşum hem de bir baskı dönemiydi.

Mevcut sağ kanadın cinsel karşı saldırısı da, kısmen 1960’ların ve 1970’lerin başının cinsel özgürleşmesine verilen bir tepkidir. Üstelik cinsel radikallerin birleşmiş ve kendi kendinin bilincinde olan bir koalisyonunun gerçekleşmesini sağlamıştır. Şimdilerde gerçekleşen şey bir anlamda, yeni sorunların farkında olan ve yeni bir kuramsal zemin arayan yeni bir cinsel hareketin ortaya çıkışıdır. Sokaklardaki cinsellik savaşları, cinselliğe yönelik yeni bir entelektüel odağın teşvik edilmesinden sorumlu olmuştur. Cinsel sistem bir kez daha bir kayma yaşıyor ve biz de bu değişimin birçok belirtisini görüyoruz.

Batı kültüründe cinsellik çok ciddiye alınır. Hiç kimse baharatlı yemeklerden hoşlandığı için ahlaksız ilan edilmez, hapishaneye gönderilmez ve ailesi tarafından dışlanmaz. Ama bir birey kundura derisinden hoşlandığı için bundan daha fazlasına bile maruz kalabilir. Sonuçta bir kimsenin bir ayakkabıyla mastürbasyon yapmasının ne gibi olası bir toplumsal önemi olabilir ki? Rızaya dayalı bile olmayabilir, ama zaten ayakkabılarımızı giyerken de onlardan izin istemediğimiz için, onların üzerine boşalmak için özel izin almak hiç de zorunlu görünmez.

Cinsellik çok ciddiye alınırken cinsel zulüm yeterince ciddiye alınmaz. Bireyler ve topluluklar erotik beğenileri veya davranışları yüzünden sistematik biçimde kötü muameleye maruz kalırlar. Çeşitli cinsel meşguliyet kastlarına mensup olmanın ciddi cezaları vardır. Gençlerin cinselliği inkâr edilir, erişkin cinselliğine sık sık bir nükleer atık çöşüydüğü gibi davranılır ve cinselliğin canlı betimlemeleri hukuksal ve toplumsal

laf kalabalıklarının bataklığında gerçekleşir. Belli topluluklar, mevcut erotik iktidar sisteminin yükünü taşırlar, fakat onların uğradığı zulüm herkesi etkileyen bir sistemi ayakta tutar.

1980’ler daha şimdiden büyük cinsel acıların çekildiği bir dönem oldu. Ama ayrıca parlak ve yeni olasılıkların da dönemi oldu. Daha fazla barbarlığı önlemeye ve erotik yaratıcılığı teşvik etmeye çalışmak hepimizin görevi. Kendilerini ilerici sayanlar önyargılarını sorgulamalı, cinsel eğitimlerini güncellemeli ve cinsel hiyerarşinin varlığından ve işleyişinden haberdar olmalı. Erotik yaşamın politik boyutlarının farkına varmanın zamanı gelmiştir.

Teşekkürler

Bir makalede, onun tamamlanmasına katkıda bulunanlara teşekkür edebileceğim aşamaya gelmek benim için hep bir zevk olmuştur. Cinsel toplulukların oluşumu hakkındaki fikirlerimin çoğu aklıma ilk kez, Charles Tilly’nin “1500–1900 arasında Avrupa’nın Şehirleşmesi” üzerine verdiği bir ders sırasında geldi. Çok az ders beni bunun kadar heyecandırmış, harekete geçirmiş ve kavramsal olarak zenginleştirmiştir. Daniel Tsang 1977 yılındaki olayların önemi konusunda beni uyardı ve cinsellik hukukuna dikkat etmeyi bana öğretti. Pat Califia, insana özgü cinsel çeşitlilik hakkındaki değerlendirmemi derinleştirdi ve cinsellik araştırması ve cinsellik eğitimi gibi çok fazla iftiraya uğramış sahalara saygı göstermeyi bana öğretti. Jeff Escoffier, gey tarihi ve sosyolojisi hakkındaki güçlü kavrayışını benimle paylaştı, ben de onun gey ekonomisi hakkındaki düşüncelerinden özellikle yararlandım. Allan Bérubé’nin gey tarihi hakkında hazırlamakta olduğu eseri benim cinsel baskının dinamikleri hakkında daha net düşünmemi sağladı. Ellen Dubois, Amber Hollibaugh, Mary Ryan, Judy Stacey, Kay Trimberger ve Martha Vicinus ile yaptığım sohbetler düşüncelerimin yönünü etkiledi.

Hukuki konulardaki tavsiyelerinden ve araştırmalarından ötürü Cynthia Astuto’ya ve cinsellik hakkındaki sağ kanat broşürlere dikkatimi çektiği için sıra dışı kitap satıcısı David Sachs’a çok minnettarım. Verdikleri çeşitli referanslardan ve gerçek bilgilerden ötürü Allan Bérubé’ye, Ralph Bruno’ya, Estelle Freedman’a, Kent Gerard’a, Barbara Kerr’e, Michael Shively’e, Carole Vance’e, Bill Walker’a ve Judy Walkowitz’e teşekkür ederim. Bu makalenin ham halini okuyan ve yorumlayan kimselere teşekkürlerimi nasıl sunacağımı bilemiyorum: Jeanne Bergman, Sally Binford, Lynn Eden, Laura Engelstein, Jeff Escoffier, Carole

Vance ve Ellen Willis. Mark Leger, taslağı hem hazırladı hem de sekreterce kahramanlık edimleri gerçekleştirdi. Marybeth Nelson acil durumlarda grafik yardımında bulundu.

Gösterdikleri ilgiyle yazma sürecinin gerginliğini azaltan iki dostuma özel bir teşekkür borçluyum. E. S. geri kalan işlerimi düzenledi ve yazarken sıkıntıya düştüğüm uzun sürelerde bana inatla yol gösterdi. Cynthia Astuto'nun iyilikleri ve tereddütsüz desteği haftalar boyunca saçma bir hızla çalışmaya devam etmemi sağladı.

Bu bireylerin hiçbiri benim görüşlerimden dolayı sorumlu tutulamazlar, ama sağladıkları her türlü esinlenme, bilgi ve destek için onlara teşekkür ediyorum.

Tanımlar üzerine bir not

Bu makale boyunca eşcinsel, seks işçisi ve sapık gibi terimler kullandım. “Eşcinsel” terimini kullanırken hem kadınlara hem de erkekler atıfta bulundum. Daha açık olmayı istediğimde ise “lezbiyen” veya “gey erkek” gibi terimleri kullandım. “Seks işçisi” teriminin, seks endüstrisindeki birçok işe atıfta bulunması amacıyla, “fahişe”den daha kapsayıcı olması hedeflendi. Seks işçisi erotik dansçıları, striptizcileri, porno modellerini, telefon bağlantısıyla bir müşteriyle konuşan ve görülebilen ama dokunulamayan çıplak kadınları, telefon partnerlerini ve seks işletmelerindeki resepsiyon görevlileri, odacılar ve çığırtkanlar gibi çeşitli başka çalışanları da içerir. Kuşkusuz kadın fahişeleri, erkek fahişeleri ve “erkek modelleri” de içerir. “Sapık” terimini her türlü damgalanmış cinsel yönelimin bir kısaltması olarak kullandım. Bu terim erkek ve kadın eşcinselliğini de kapsayacak şekilde kullanıldı, ama bunlar gittikçe daha az itibarsız hale geldiği için terim de diğer “sapkınlıkları” belirtmek için daha fazla kullanıldı. “Sapık” ve “sapkın” terimleri genel kullanımda ayıplama, iğrenme ve sevmeme çağrışımlarını taşır. Ben ise bu terimleri düz anlamlarıyla kullanıyorum ve kendi adıma bunlarla herhangi bir ayıplama imasında bulunmayı amaçlamıyorum.

Bu yazı yazarın izniyle, *Culture, Society, and Sexuality: A Reader* (2007[1999] Ed. Richard Parker ve Peter Aggleton, Routledge USA) kitabından alınmıştır. Berkay Ersöz tarafından İngilizce'den çevirilmiştir.

Notlar

- 1 Bkz. Gordon ve Dubois, 1983; Marcus, 1974; Ryan, 1979; Walkowitz, 1980, 1982; Weeks, 1981
- 2 Bkz. BarkerBenfield, 1976; Marcus, 1974; Weeks, 1981; Zambaco, 1981
- 3 Walkowitz'in *Maiden Tribute of Modern Babylon*'daki bütün tartışmaları ve sonrası (1982, s. 83–5) aydınlatıcı.
- 4 Dikkatimi bu olaya çektiği için, Allan Bérubé'e minnettarım.
- 5 Çarka çıkmak, cinsel partner bulmak için dolaşmak. Çevr.
- 6 Sözü edilen örnekler daha fazla araştırma için yol göstericidir. Michigan Üniversitesi'nde yerel bir yasaklama Tsang'da belgelendi. (1977a, 1977b) Michigan Üniversitesi'nde eşcinsellik nedeniyle okuldan atılanların sayısı, komünist eğilimleri nedeniyle okuldan atılanlarla yarışabilir. Bu süre boyunca, cinsel ve politik kabahatlerden okuldan atılan profesörlerin sayısını şekillerle karşılaştırarak göstermek ilginç olabilirdi. Düzenleyici reformlar dahilinde birçok eyalet, bilinen cinsel sapıklara alkol satışını yasaklayan ya da cinsel sapıklara hizmet eden barların kapanmasını sağlayan yasalar çıkardılar. Buna benzer bir yasa, California'da 1955'de çıktı ve 1959'da eyalet Yüksek Mahkemesi tarafından anayasaya aykırı ilan edildi. (Allan Bérubé, kişisel iletişim) Hangi eyaletlerin bu tip yasalar çıkardığını, kanunların kabul tarihlerini, bunların ortaya çıkmasından önce yürütülen tartışmaları ve bunların kaç tanesinin hala kitaplarda yer aldığını bilmek harika bir araştırma konusu olurdu. Diğer erotik gruplara yöneltilen işkenceler konusunda, kanıtlar gösteriyor ki, Birleşik Devletler'de 1940'ların sonundan 1960'ların başına kadar bondage erotica'nın ilk üreticileri ve dağıtıcıları John Willie ve Irving Klaw sıkça polis şiddetine uğradılar, ve en azından Klaw, Kefauver komitesi tarafından kongresel soruşturmadan etkilendi. Willie ve Klaw'un kariyerleri hakkında verdiği bilgiler için J.B. Rund'a kişisel iletişim sağladığı için minnettarım. Basılı kaynaklar sınırlı sayıda, fakat bakınız Willie (1974); Rund (1977, 1978, 1979). Yasal değişiklikler ve gey-olmayanların erotik ihtilafını etkileyen polis hareketlilikleri konusunda daha sistematik bir bilgiye sahip olmak daha yararlı olabilir.
- 7 'Chicago ulusal çocuk pornosu çemberinin merkezi: çocuk sapıkları', 'Çocuk cinselliği: yeni şehir meydanı herşeyi anlatıyor, 'Birleşik Devletler çocuk pornografisi üzerine soruşturma emri verdi: Rodino sex eğlencesini kanuna karşı olarak tanımladı'', 'Altı adam, yirmi erkek çocuk sıkı önlemlerle yakalandı', Chicago Tribune, May 16, 1977; 'Diş Hekimi çocukla seks baskınında tutuklandı: Carey soruşturma açıyor, 'Dolandırıcılar kurbanları nasıl çocuk pornosuna sürüklüyor, Chicago Tribune, 1977; 'Çocuk pornocuları yasal karışıklıktan faydalanarak büyüdüler', 'Birleşik Devletler yasaklarıyla porno satışılarını vurdurdu', Chicago Tribune, 1977.
- 8 'Çocuk pornosu paniği' hakkında daha fazla bilgi için bakınız: Califa (1980c, 1980d); Mitzel (1980); Rubin (1981). Kuşaklar arası ilişkiler meselesi ile ilgili, ayrıca bakınız: Moody (1980); O'Carroll (1980); Tsang (1981) ve Wilson (1981).

- 9 'House çocuk pornosuna en ağır faturayı kesti', San Francisco Chronicle, Ekim 15, 1983, s.14.
- 10 Bu görüş ilk kez Mary McIntosh (1968) tarafından öne sürüldü; Jeffrey Weeks (1977, 1981) tarafından fikir geliştirildi; ayrıca bakınız D'Emilio (1983) ve Rubin (1979).
- 11 Robert Padgug'da (1979) bu meselelerin yararlı olabilecek bir tartışması bulunabilir.
- 12 Lévi-Strauss(1970). Söyleşisinde Lévi Strauss bakış açısını "aşkınsal bir özne olmadan Kantçılık" diye tanımlar.
- 13 Bakınız, örneğin, 'Papa çiftlerin kendi kendilerini kontrol edebilmelerini övüyor', San Francisco Chronicle, Kasım 13, 1980; 'Papa, eğer etik kurallara uygunsa cinsel uyarılma günah değildir diyor.' San Francisco Chronicle, Ekim 6, 1980; 'Papa cinsel düşkünlüğü insan özgürlüğünün istismarı olarak suçluyor', San Francisco Chronicle, Ocak 15, 1981; 'Papa yine kürtaja ve doğum kontrolüne saldırıyor', San Francisco Chronicle, Ocak 16, 1981; ve 'Cinsellik, cennette seks değil', San Francisco Chronicle, Aralık 3, 1981. Ayrıca bakınız aşağıdaki 22. not.
- 14 Bu süreçler üzerine daha fazla değerlendirme için, bakınız: Bérubé (1981a); D'Emilio (1981, 1983); Foucault (1978); Katz (1976); Weeks (1977, 1981).
- 15 Zabıtaclar ayrıca bütün seks üzerine kurulu iş alanlarına rahat vermezler, bunlar gey barlar olabilir, gey banyoları, yetişkin kitap evleri, ticari erotik eşyaların üreticileri ve dağıtıcıları, ya da swing klüpleri (çok eşliliğe dayalı cinsel aktivitelerin yapılabildiği ortak alanlarda bir araya gelmeyi içeren mekanlar).
- 16 Bu makale (Norton, 1981) şu andaki cinsel hukukun harika bir özetidir and cinsellikle ilgilenen herkesin okuması gerekir.
- 17 Sex Code of California'nın önceki sayısı, 1976 yetişkin mevzuatını önceler ve sonuç olarak da sodomi yasalarıyla ilgili daha iyi bir değerlendirme sunar.
- 18 D'Emilio (1983, s. 40–53) Bu kitapta, bahsettiğim alanların çoğunu içeren, 1950'lerde geyler üzerinde baskıya dair mükemmel tartışmalar var. Bahsettiği dinamikler gerçekten de diğer erotik gruplar ve diğer zamanlar için de farklı biçimlerde geçerli. Geyler üzerindeki belirli bir biçimdeki baskının, diğer cinsel gruplara da uygulanabilmesi için, uygun değişikliklerle genellenmesi gerekir.
- 19 Çoğunlukla sadomazoşist olup deri kıyafetler giyen geylerin gittiği barlar. Çvr.
- 20 Bu terminolojiyi Weeks'deki (1981, s. 14–15) yararlı tartışmadan devşirdim.
- 21 Bakınız Spooner, 1977, s. 25–29. Feminist porno karşıtı söylem, kadın ve çocukları şiddetten korumayı taahhüt eden ahlaki kontrol geleneklerinin haklılaştırma girişimlerine tam uyar.
- 22 'Papa'nın cinsel kendiliğindenlik üzerine konuşması', *San Francisco Chronicle*, Ekim 13, 1980, s. 8; ayrıca yukarıda not 13'e bakın.
- 23 Julia Penelope 'kendini tamamıyla cinsel olarak etiketleyen hiçbirşey bize gerekli değil' ve 'cinselliğin bir yönü olarak fantazi, bizim henüz kendisinden özgürleşemediğimiz fallus merkezli bir ihtiyaç olabilir...' (Penelope, 1980, s. 103).
- 23 *Moral Majority Report* (Ahlaki Çoğunluk Raporu), Temmuz 1983. Allan Bérubé'e bu imgeye benim dikkatimi çektiği için teşekkürü borç bilirim.
- 24 Mesela bakınız Lederer (1980); Dworkin (1981). The *Newspage* of San Francisco's Women Against Violence Pornography'de and Media ve the *Newsreport* of New York Women Against Pornography muhteşem kaynaklar.
- 25 Gearhart (1979); Rich (1979, p. 225). Diğer taraftan, homoseksüel erkekler tarafından yaratılmış homoseksüel patriarkal kültür de var, ki bu kültürler baskın ve ilişki biçimi olarak ezici olmanın erkek stereotiplerini, cinselliğin duygusal katılmadan ayrılışını ve aynı zamanda kadınlara karşı nefrete bulanmış bir kültürü yansıtır; Pasternack (1983); Rich (1983).
- 26 Bu eğilim üzerine daha fazla değerlendirme Pasternack'da (1983) bulunabilir.
- 27 Califia (1980a, 1980b, 1980c, 1980d, 1980e, 1981b, 1982a, 1982b, 1983a, 1983b, 1983c); English, Hollibaugh, ve Rubin (1981a, 1981b); Hollibaugh (1983); Holz (1983); O'Dair (1983); Orlando (1982a); Russ (1982); Samois (1979, 1982); Sundhal (1983); Wechsler (1981a, 1981b); Willis (1981). Feminizmdeki ideolojik değişimlerin cinsellik tartışmalarını etkilemiş tarihine dair mükemmel bir değerlendirme için, bakınız Echols (1983).
- 28 Bu alıntıya dikkatimi çektiği için Jeanne Bergman'a teşekkürü borç bilirim.
- 29 Mesela bakınız, Benjamin (1983, s. 297) ve Rich (1983).
- 30 Taylor v. State, 214 Md. 156, 165, 133 A. 2d 414, 418. Bu alıntı muhalif kanattan, ama geçerli olan bir yasa.
- 31 Bakınız yukarıdaki not 14.
- 32 'Bahriyeli ve annesi, ensest suçu' San Francisco Chronicle, Kasım 16, 1979, s. 16.
- 33 People v. Samuels, 250 Cal. App. 2d 501, 513, 58 Cal. Rptr. 439, 447 (1967).
- 34 People v. Samuels, 250 Cal. App. 2d at 513–514, 58 Cal. Rptr. 447'de.
- 35 Fakat ayrıca bakınız s. 286, 291–7.

Kaynakça

- [N.A.], (1969), *Pavlov's Children (They May Be Yours)*, Los Angeles: Impact Publishers.
- Alderfer, H., Jaker, B. ve Nelson, M., (1982), *Diary of a Conference on Sexuality*, New York: Faculty Press.
- American Psychiatric Association, (1980), "Diagnostic and Statistical Manual of Mental and Physical Disorders", Üçüncü baskısı, Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Baal, J.V., (1966), *Dema*, The Hague: Nijhoff.
- Barker-Benfield, G.J., (1976), *The Horrors of the Half-Known Life*, New York: Harper Colophon.
- Barr, J., (1950), *Quatrefoil*, New York: Greenberg.
- Barry, K., (1979), *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Barry, K., 1982, "Somasochism: the new backlash to feminism", *Trivia*, 1, Sonbahar, [n.p.n.].
- Benjamin, J., (1983), "Master and slave: the fantasy of erotic domination", in Snitow, A., Stansell, C. ve Thompson, S. (Ed.) *Powers of Desire*, (1994), New York: Monthly Review Press.
- Bérubé, A., (1981a), "Behind the spectre of San Francisco", *Body Politic*, Nisan, [n.p.n.].
- (1981b), "Marching to a different drummer", *Advocate*, Ekim 15, [n.p.n.].
- Beserra, S.S., Franklin, S.G. ve Clevenger, N. (Ed.), (1977), *Sex Code of California, Sacramento: Planned Parenthood Affiliates of California*.
- Beserra, S.S., Jewel, N.M., Matthews, M.W. Ve Gatov, E.R. (Ed.), (1973), *Sex Code of California , Public Education ve Research Committee of California*.
- Bingham, C., (1971), "Seventeenth-century attitudes toward deviant sex", *Journal of Interdisciplinary History*, İlkbahar, s. 447–68.
- Breslin, J. (1981) "The moral majority in your motel room", *San Francisco Chronicle*, January 22, p. 41. Brown, R. (1981) "Blueprint for a moral America", *Nation*, Mayıs 23, [n.p.n.].
- Bush, L., (1983), "Capitol report", *Advocate*, Aralık 8, [n.p.n.].
- Califa, P., (1980a), "Among us, against us – the new puritans", *Advocate*, Nisan 17, [n.p.n.].
- (1980b), "Feminism vs. sex: a new conservative wave", *Advocate*, Şubat 21, [n.p.n.].
- (1980c), "The great kiddy porn scare of '77 and its aftermath", *Advocate*, Ekim 16, [n.p.n.].
- (1980d), "A thorny issue splits a movement", *Advocate*, Ekim 30, [n.p.n.].
- (1980e), *Sapphisty*, Tallahassee: Naiad.
- (1981a), "Feminism and sadomasochism", *Co-Evolution Quarterly*, 33, İlkbahar, [n.p.n.].
- (1981b), "What is gay liberation", *Advocate*, Haziran 25, [n.p.n.].
- (1982a), "Public sex", *Advocate*, Eylül 30, [n.p.n.].
- (1982b), "Response to Dorchon Leidholdt", *New Women's Times*, Ekim, [n.p.n.].
- (1983a), "Doing it together: gay men, lesbians and sex", *Advocate*, Temmuz 7, [n.p.n.].
- (1983b), "Gender-bending", *Advocate*, Eylül 15, [n.p.n.].
- (1983c), "The sex industry", *Advocate*, Ekim, 13, [n.p.n.].
- City of New York, (1939), Report of the Mayor's Committee for the Study of Sex Offenses.
- Colette, S.G., (1982), The Ripening Seed, çevirisi ve alıntısı bu kitabın içinde Alderfer, H., Jaker, B. ve Nelson, M., *Diary of a Conference on Sexuality*, New York: Faculty Press.
- Commonwealth of Massachusetts, (1947), Preliminary Report of the Special Commission Investigating the Prevalence of Sex Crimes.
- Courtney, P., (1969), *The Sex Education Racket: Pornography in the Schools (An Exposé)*, New Orleans: FreeMen Speak.
- D'Emilio, J., (1981), "Gay politics, gay community: San Francisco's experience", *Socialist Review*, 55, s. 77–104.
- (1983), *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of the Homosexual Minority in the United States, 1940–1970*, Chicago: University of Chicago Press.
- Drake, G.V., (1969), *SIECUS: Corrupter of Youth*, Tulsa: Christian Crusade Publications.
- Dworkin, A., (1981), *Pornography*, New York: Perigee.
- Echols, A., (1983), "Cultural feminism: feminist capitalism and the anti-pornography movement", *Social Text*, 7, İlkbahar/Yaz, s. 34–53.
- Ehrenreich, B., (1983), "What is this thing called sex", *Nation*, Eylül, 24, s. 247.
- Ellis, H., (1936), *Studies in the Psychology of Sex*, 2. sayı, New York: Random House.
- English, D., Hollibaugh, A. ve Rubin, G., (1981a), "Talking sex", *Socialist Review*, July–Ağustos, [n.p.n.].
- (1981b), "Sex issue", *Heresies*, 12, [n.p.n.].
- Foucault, M., 1978, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, New York: Pantheon.
- Freedman, E.B., (1983), "Uncontrolled desire: the threat of the sexual psychopath in America, 1935–1960", paper presented at the Annual Meeting of the American Historical Association, San Francisco, Aralık.
- Gagnon, J., (1977), *Human Sexualities*, Glenview: Scott, Foresman.

- Gagnon, J. ve Simon, W. (Ed.), (1967), *Sexual Deviance*, New York: Harper & Row.
- (1970), *The Sexual Scene*, Chicago: Transaction Books, Aldine.
- Gearhart, S., (1979), “An open letter to the voters in district 5 and San Francisco’s gay community” [yayınıyla ilgili detaylar yok].
- Gebhard, P.H., (1976), “The institute in Weinberg”, M.S. (Ed.) *Sex Research: Studies From the Kinsey Institute*, New York: Oxford University Press.
- Gerrasi, J., (1968), *The Boys of Boise*, New York: Collier.
- Gordon, L. ve Dubois, E., (1983), “Seeking ecstasy on the battlefield: danger and pleasure in nineteenth century feminist sexual thought”, *Feminist Studies*, **9**, s. 7–26.
- Gordon, L. ve Hunter, A., (1977–8), “Sex, family, and the new right”, *Radical America*, [no issue no.], s. 9–26.
- Gregory-Lewis, S., (1977a), “Right wing finds new organizing tactic”, *Advocate*, Haziran, 23, [n.p.n.].
- (1977b), “The neo-right political apparatus”, *Advocate*, Şubat 8, [n.p.n.].
- (1977c), “Unraveling the anti-gay network”, *Advocate*, Eylül 7, [n.p.n.].
- Hansen, B., (1979), “The historical construction of homosexuality”, *Radical History Review*, **20**, s. 66–73.
- Hartwell, S., (1950), “A Citizen’s Handbook of Sexual Abnormalities and the Mental Hygiene Approach to Their Prevention”, State of Michigan.
- Herdt, G., (1981), “Guardians of the Flutes”, New York: McGraw-Hill.
- Hollibaugh, A., (1983), “The erotophobic voice of women: building a movement for the nineteenth century”, *New York Native*, Eylül 26–Ekim 9, [n.p.n.].
- Holz, M., (1983), “Porn: turn on or put down, some thoughts on sexuality”, *Processed World*, 7, İlkbahar, [n.p.n.].
- Hyde, H.M., (1965), *A History of Pornography*, New York: Dell.
- Jeffreys, S., (1981), “*The spinster and her enemies: sexuality and the last wave of feminism*,” *Scarlet Woman*, **13**, Temmuz, [n.p.n.].
- Katz, J., (1976), *Gay American History*, New York: Thomas Y. Crowell.
- Kelly, R., (1976), “Witchcraft and sexual relations”, in Brown, P. ve Buchbinder, G. (Ed.) *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, DC: American Anthropological Association.
- Kinsey, A., Pomeroy, W. ve Martin, C., (1948), *Sexual Behavior in the Human Male*, Philadelphia: W.B. Saunders.
- Kinsey, A., Pomeroy, W., Martin, C. ve Gebhard, P., (1953), *Sexual Behavior in the Human Female*, Philadelphia: W.B. Saunders.
- Kopkind, A., (1977), “America’s new right”, *New Times*, Eylül 30, [n.p.n.].
- Lauritsen, J. ve Thorstad, D., (1974), *The Early Homosexual Rights Movement in Germany*, New York: Times Change Press.
- Lederer, L. (Ed.), (1980), *Take Back the Night*, New York: William Morrow.
- Lévi-Strauss, C., (1970), “A confrontation”, *New Left Review*, **62**, Temmuz-Ağustos, [n.p.n.].
- Linden, R.R., Pagano, D.R., Russell, D.E.H. Ve Starr, S.L. (Ed.), (1982), *Against Sadomasochism*, East Palo Alto, California: Frog in the Well.
- McIntosh, M., (1968), “The homosexual role”, *Social Problems*, **16**, s. 182–92.
- MacKinnon, C., (1982), “Feminism, marxism, method and the state: an agenda for theory”, *Signs*, **7**, s. 515–44.
- (1983), “Feminism, marxism, method and the state: toward feminist jurisprudence”, *Signs*, **8**, 4, s. 635–58.
- Marcus, S., (1974), *The Other Victorians*, New York: New American Library.
- Marx, K., (1971), *The Grundrisse*, New York: Harper Torchbooks.
- Mitzel, (1980), *The Boston Sex Scandal*, Boston: Glad Day Books.
- Moody, R., (1980), *Indecent Assault*, London: Word Is Out Press.
- Moral Majority, (1983), *Moral Majority Report*, July, [yayınla ilgili detaylar yok].
- Murray, S.O., (1979), “The institutional elaboration of a quasi-ethnic community”, *International Review of Modern Sociology*, **9**, 2, s. 165–78.
- Newton, E., (1972), *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Englewood Cliffs, New Jersey: PrenticeHall.
- Norton, C., (1981), “Sex in America”, *Inquiry*, Ekim 5, [n.p.n.].
- O’Carrol, T., (1980), *Paedophilia: The Radical Case*, London: Peter Owen.
- O’Dair, B., 1983, “Sex, love and desire: feminists struggle over the portrayal of sex”, *Alternative Media*, İlkbahar, [n.p.n.].
- Orlando, L., (1982a), “Bad girls and ‘good’ politics”, *Village Voice*, Literary Supplement, Aralık, [n.p.n.].
- (1982b), “Lust at last! Spandex invades the academy”, *Gay Community News*, Mayıs 15, [n.p.n.].
- (1983), “Power plays: coming to terms with lesbian S/M”, *Village Voice*, Temmuz 26, [n.p.n.].
- Padgug, R., (1979), “Sexual matters: on conceptualizing sexuality in history”, *Radical History Review*, **20**, s. 3–23.
- Pasternack, J., (1983), “The strangest bedfellows: lesbian feminism and the sexual revolution”, *WomanNews*, Ekim, [n.p.n.].
- Penelope, J., (1980), “And now for the really hard questions”, *Sinister Wisdom*, 15, Sonbahar, [n.p.n.].
- Petchesky, R.P., (1981), “Anti-abortion, anti-feminism, and the rise of the new right”, *Feminist Studies*, **7**, 2, s. 206–46.
- Podhoretz, N., (1977), “The culture of appeasement”, *Harper’s*, Ekim, [n.p.n.].
- Raymond, J., (1979), *The Transsexual Empire*, Boston: Beacon.

- Rich, A. ,(1979), *On Lies, Secrets, and Silence*, New York: W.W. Norton.
- (1983), “Compulsory heterosexuality and lesbian existence”, in Snitow, A., Stansell, C. ve Thompson, S., (1994), (Ed.) *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press.
- Rich, B.R. ,(1983), “Review of Powers of Desire”, In *These Times* , Kasım 16–22.
- Rubin, G., (1974), “Coconuts: aspects of male/female relationships New Guinea”, unpublished manuscript içinde.
- (1975), “The traffic in women: notes on the political economy of sex”, Reiter, R. (Ed.) *Toward an Anthropology of Women* içinde, New York: Monthly Review Press.
- (1979), “Introduction”, Vivien, R., *A Woman Appeared to Me* içinde, Weatherby Lake: Naiad Press.
- (1981), “Sexual politics, the new right and the sexual fringe”, Tsang, D. (Ed.) *The Age Taboo* içinde, Boston: Alyson.
- (1982), “Guardians of the Flutes”, *Advocate* , Aralık 23, [n.p.n.].
- Rund, J.B. ,(1977), “Preface”, *Bizarre Commix*, sayı 8 , New York: Belier Press.
- (1978), “Preface”, *Bizarre Fotos*, sayı. 1 , New York: Belier Press.
- (1979), “Preface”, *Bizarre Katalogs* , New York: Belier Press.
- Rush, F. ,(1980), *The Best Kept Secret* , New York: McGraw-Hill.
- Russ, J. ,(1982), “Being against pornography”, *Thirteenth Moon* , VI, 1–2, [n.p.n.].
- Ryan, M. ,(1979), “The power of women’s networks: a case study of female moral reform in America”, *Feminist Studies* , 5, 1, s. 66–85.
- Samois ,(1979), *What Color Is Your Handkerchief*, Berkeley: Samois.
- (1982), *Coming to Power* , Boston: Alyson.
- Sontag, S. ,(1969), *Styles of Radical Will* , New York: Farrar, Straus, & Giroux.
- Spooner, L. ,(1977), *Vices Are Not Crimes: A Vindication of Moral Liberty* , Cupertino: Tanstaaff Press.
- Stambolian, G. ,(1980), “Creating the new man: a conversation with Jacqueline Livingston”, *Christopher Street*, Mayıs, [n.p.n.].
- (1983), “Jacqueline Livingston”, *Clothed With the Sun* , 3, 1, Mayıs, [n.p.n.].
- State of Michigan ,(1951), Report of the Governor’s Study Commission on the Deviated Criminal Sex Offender.
- State of New Hampshire ,(1949), Report of the Interim Commission of The State of New Hampshire to Study the Cause and Prevention of Serious Sex Crimes.
- State of New York ,(1950), Report to the Governor on a Study of 102 Sex Offenders at Sing Sing Prison.
- Sundhal, D. ,(1983), “Stripping for a living”, *Advocate* , Ekim 13, [n.p.n.].
- Tsang, D. ,(1977a), “Gay Ann Arbor purges”, *Midwest Gay Academic Journal* , 1, 1 [n.p.n.].
- (1977b), “Ann Arbor purges, bölüm 2”, *Midwest Gay Academic Journal* , 1, 2, [n.p.n.].
- Tsang, D. (Ed.) ,(1981), *The Age Taboo* , Boston: Alyson Publications.
- Valverde, M. ,(1980), “Feminism meets fist-fucking: getting lost in lesbian S & M”, *Body Politic* , February,[n.p.n.].
- Walkowitz, J.R. ,(1980), *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982), “Male vice and feminist virtue: feminism and the politics of prostitution in nineteenthcentury Britain”, *History Workshop Journal* , 13, İlkbahar, s. 77–93.
- Wechsler, N. ,(1981a), “Interview with Pat Califia and Gayle Rubin, part I”, *Gay Community News* , Temmuz 18,[n.p.n.].
- (1981b), “Interview with Pat Califia and Gayle Rubin, part II”, *Gay Community News* , Ağustos 15, [n.p.n.].
- Weeks, J. ,(1977), *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present* , New York: Quartet.
- (1981), *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* , New York: Longman.
- Williams, F.E. ,(1936), *Papuans of the Trans-Fly* , Oxford: Clarendon.
- Willie, J. ,(1974), *The Adventures of Sweet Gwendoline*, New York: Belier Press.
- Willis, E. ,(1981), *Beginning to See the Light* , New York: Knopf.
- (1982), “Who is feminist? An open letter to Robin Morgan”, *Village Voice*, Literary Supplement, Aralık, [n.p.n.].
- Wilson, E. ,(1983), “The context of ‘between pleasure and danger’: The Barnard Conference on Sexuality”, *Feminist Review* , 13, İlkbahar, s. 35–41.
- Wilson, P. ,(1981), *The Man They Called A Monster* , New South Wales: Cassell Australia.
- Wolfe, A. ve Sanders, J.,(1979), “Resurgent cold war ideology: the case of the Committee on the Present Danger”, Fagen, R. (Ed.) *Capitalism and the State in U.S.–Latin American Relations* içinde, Stanford: Stanford University Press.
- Zambaco, D., (1981), “Onanism and nervous disorders in two girls”, Peraldi, F. (Ed.) *Polysexuality* içinde, Semiotext(e), 4, 1, [n.p.n.].

Ne Kadar Queer'leşebilirsiniz?

Teori, Normallik ve Normatiflik

Claire Colebrook

...homoseksüellik, heteroseksüellik ile dışlayıcı bir ayrım ilişkisi içinde saplandığı sürece (her ikisinin de, arzusun kodu çözülmüş akımları içinde birbirlerini karşılıklı olarak içerebilmesini ve çapraz iletişimlerini –kapsayıcı/içerici ayrımlar, yerel bağlantılar, göçebe birleşimler– açığa çıkarmak yerine, yalnızca iki iletişimsiz dizide birbirlerinden farklılaşmalarını temin etmeyi üstlenen ortak bir ödipal ve hadım-edici kökene havale eden bir ilişki) hiçbir “eşcinsel özgürlük hareketi” mümkün değildir. [Deleuze ve Guattari, 1983, 350]

Neyi queer teori olarak sayabileceğimize ilişkin karar verebilmek için birkaç olasılık düşünün: önyargıları açığa çıkarmak için teorinin (herhangi bir teorinin) kullanımı; zımni önyargıları nedeniyle teorilerin kendilerinin eleştirisi; ya da, kendi yönelimini aslen queer olarak tanımlayan teorinin yeniden betimlenmesi. Bu bölümde izlemek istediğim yol bu sonuncu yöntemdir ve bunu, eskiden beri yöntemi nesneye mesafeli bir bakışla yaklaşmak olan *theoria* modelinin, özünde normalleştirici olduğu alanlara bakarak yapacağım. Mantığın aşkın normu aracılığıyla, kaos üzerine düzen ve yargının dayatılması olarak böyle bir teori modelinin, bir takım düşünürler tarafından kaynağını Platonizm'den aldığı saptanmıştır. John Protevi bu modeli hilomorfik (hylomorphic) olarak tanımlamıştır: kaotik maddenin, aklın dışsal ve sabit bir sistemi tarafından düzenlenmesi. (Protevi, 2001) Luce Irigaray, Heidegger'i izleyerek, temsil yoluyla anlaşılır hale getirilen 'altta yatan temel madde' (*hypokeimenon*) fikrini sadece subjektif olmakla eleştirmemiş (çünkü o zaman madde, algılayan öznenin bilgi edimi dolayısıyla olması gereken şeye dönüşür), ayrıca böyle bir teori fikrini fallu(s)özmerkezci (phallogocentric) olarak değerlendirmiştir. Benlik için başka olan şey, benliğin kendisini tanımasını ve etkilemesini sağlayan araçtır. (Irigaray, 1985) Belki de bu türden bir *theoria* fikrinin en açık eleştirisi, varolduğu süre boyunca kendini açan ve ifşa eden özgün dünya deneyiminin,

insanın nihai görevi olarak hakemliğini yaptığı 'bir' mantık fikriyle, üstü örtülü hale geldiğini savunan Martin Heidegger'den gelir. (Heidegger, 1998, 240) Heidegger'in Varlık'ın açılarak ortaya çıkışının unutulmasının ötesine geçmeyi öneren yolunu izlemek yerine, Gilles Deleuze'un Platonizmi tersine çevirini takip etmeyi isterim. Bunun sebebi Deleuze'un –Heidegger'in dört-kıvrımına (four-fold) katılma, ilgi duyma ve onun içine yerleşme çağrısını reddederek– Platon'un ötesine geçmeyi Heidegger'den daha fazla başarmış olması değil, Deleuze'un daha yüksek bir Platonizm'e geri dönüş yapmasıdır. (Deleuze, 1994, 265)

Deleuze'e göre Platonizm'in tersine çevrilmesi, yaşanmış deneyimin üstünlüğü lehine aşkın bir mantığın üstesinden gelinmesi değil, yargının ötesinde tamamıyla insandışı İdelerin lehine deneyimin ve yaşanmışın alt üst olmasıdır. Bana göre bu ters çevrilmiş ya da radikal Platonizm, , sadece yeni bir teori biçimi ve teori ile cinsellik arasında yeni bir ilişki değil, aynı zamanda, yeni ve pozitif bir queerlik kavramı oluşturur: normları istikrarsızlaştırma ya da yeni normlar talep etme biçiminde değil, ama artık ne öznedene de üretken yaşamda temellendirilebilen farklılıkların yaratımı olarak. Bu yazının sonuç bölümünü öngörerek söylersek, bu yaklaşım, pratikler ve cinsel kimlikler hakkında düşünmek için farklı yollar sağlayabilir. Pratikler söz konusu olduğunda, öznelere varolan yönetmeliklere ve düzenlemelere karşı eylemlerini incelemek yerine –medeni birliktelikler, normların yeniden düzenlenmesi mi yoksa normallığe teslimiyet midir?– bedenlerin kendilerinin ötesine geçen olaylar üretmek için girdikleri ilişkilene yollarına bakacağız. Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Odipus*'undan bir deyişle, 'ne anlama geldiğini değil, nasıl işlediğini sorgula': bir pratikle karşılaşınca, güncel sistemle olan ilişkisini değil, gelecekteki potansiyel menzili belirlemeye çalış. (Deleuze ve Guattari, 1983, 206) Cinsel kimlikler söz konusu olduğunda, erkekliliği ve kadınlığı,

bedenlerin boyun eğdiği kurucu normlar olarak düşünmek yerine, bedenlerin hangi yollardan cinselliğin 'saf yüklemeleri' ile oynadığını görebiliriz (Deleuze, 1990, 186): transgender ve transseksüel bedenlere gelirse, bu bedenler aynı zamanda vücutlarını dışı olarak deneyimleyebilir, erkek olarak giyinebilir ve kendilerine benzer şekilde 'karşı-edimselleşen' ya da ideal ve insani-olmayan bir biçimde cinsellikten zevk alan partnerlerle birlikte olabilirler. (Deleuze, 1990, 238)

Eğer *normal* teorisini, gündelik düşünmenin düşüncesiz absürtlüklerini, yanılsamalarını ve aptallıklarını eleştiren bir düşünme paradigması ya da normunun kuruluşu olarak ele alırsak, o zaman Deleuze'un teorisi normatif bir 'düşünce imgesi'nden özgürleşmesi bakımından queer'dir, ya da öyle olmayı amaçlar. (Deleuze, 1994, 131) Buna karşın, böyle bir queer teoriyi, bir görecilik biçimi ya da kendini dengeli cinsel pratiğin sembolü olarak kabul eden bir grup tarafından 'bir' teorisinin (Deleuze) kullanımı olarak göremeyiz; tam tersine, radikal bir Platonizm ve düşünceyi kendinden öteye, İdelere taşıma taahhüdü olarak, Deleuze düşünceyi radikal bir aşkıncılığın meydan okumasıyla sunar. Bu seçeneği incelemekten önce, düşüncenin queere yaklaştığı yolları incelemek isterim: normlar ve tanınma (recognition) (ya da kendini ne olarak kabul ediyorsa) temelden hareketle, düşünme queer'e nasıl yaklaşabilir?

Kişi, varsayılan tarafsız konum ve paradigmlar içinde yanlılığı ve önyargıyı soyutlamak ve eleştirmek için teoriyi kullanabilir. Bu durumda, *Teori* ile ilgili queer hiçbir şeyin olmayacağı gibi, teorik paradigmlar ve kişinin politik hedefleri arasında da hiçbir ilişki olmayacaktır. Kişi heteroseksüel ya da normalleştirici varsayımları, liberal, yapıçözüm, komüniter, hatta psikanalitik bir bakış açısından eleştirebilir. Örneğin, ideal olarak herhangi bir iyi yaşam anlayışından yoksun saf bir biçimcilik olarak kendisini tanımlayan liberalizm, bireyle ilişkili bir takım doğrulanmamış varsayımlara dayanarak insanlara karşı ayrımcılık yapmış herhangi bir politik ya da sosyal sisteme karşı olacaktır.¹ Yapıçözüm de bunun karşılığında, her sistemin içinde, sistem tarafından şeffaflaştırılmayacak olan örnekleyici veya ayrıcalıklı bir ilavenin her zaman olacağını savunarak, böylesine liberal bir saf biçimcilik idealini eleştirebilir.² Metafizik düşünülmemişine, ya da benliğin normatif ve normalleştirici kavramlarını sözde 'saf düşüncenin' biçimlerinin merkezinde açığa çıkarmayı isteyen bir siyasete yarar sağlayan kökten biçimsel figürasyonlara doğru bu yapıçözüm, yönelimi tahayyül etmek mümkün. Psikanaliz, başlangıcından itibaren, Ödipus kompleksini öznellik oluşumu için aşkınsal bir çerçeve

olarak ya da fallusu varlığın belirleyicisi olarak kabul etmesiyle aslında normalleştirici kökensel bir önyargıyı barındırıyor olsa da, yine de psikanaliz kendi varsayımlarına karşı kullanılabilir. Tabi bu ancak, farklı bir beden ya da özne fikrini psikanalizin merkezine yerleştirmek yerine, queer kuramcısının psikik öznenin soyağacını, asli heteroseksüel yapı tarafından tanınmayan permütasyonlara açması gibi önemli bir manevra ile mümkün olabilir.³

Queer teorileştirme için ikinci olasılık, belli konumların aşırı derecede normalleşen bir özne ya da yaşam anlayışı tarafından daraltıldığını savunmakla kalmayarak, asıl olarak belirli bir teori anlayışının normalleştirici olduğu yapısal yönlerle işaret edilmesi yoluyla, queerlik fikrini daha güçlü bir anlamda mevziye yerleştirebilir. Örneğin burada, Judith Butler'in erken dönem psikanalitik Ödipalizm eleştirisi ile Deleuze ve Guattari'nin Fruedyen özne eleştirisi arasındaki fark karşılaştırılabilir. Butler, psikanalizin yapısal önermelerini kabul eder –öznenin ötekiyle ilişkisi içinde oluşumu, benliğin ve ötekinin bedeninin fanteziyle tesisi, benliği insan haline getiren arzu yapılarına ilişkisi içinde libidonun iniş çıkışları ve (en önemlisi) öznenin özünde *maruz kalmaya* dönük doğası:⁴ kişi ancak heteroseksüel matriksin izin vermediği potansiyellikleri terketme yoluyla bir benlik haline gelir ve yas, melankoli ve olumsuzluk ile ilişkisi içinde varolur (benliğin yasını tuttuğu şey olaydan sonra ve fantazi dolayısıyla oluşturulsa bile). O halde Butler'e göre, *kendi başına* psikanalizin içkin bir normalleştiriciliği yoktur, dolayısıyla bir queer kuramcısı, Freud'un prensiplerini aynı anda hem eleştirip hem de uygulayabilir. Oysa tam tersine Deleuze ve Guattari için, normalleştirici 'insan' kavramına bağlı kalmaya devam eden şey, bir teori olarak psikanalizin asıl yapısını oluşturan, tam da bu arzu ve kaygının olumsuz kavranışıdır. (Deleuze, 1983, 348) Freud'a göre psikolojik bastırmayı etkileyen şey kaygıdır: yoğunluk ve duygulanım dünyasıyla yüz yüze gelen özne, libidoyu sınırlandırıp denge ya da istikrar durumuna hazırlamak zorundadır. Butler'in çalışmasında, arzu'nun daha akışkan gücüllüğünün ister istemez terkedilmek ve bastırılmak zorunda olduğu bir kabullenme süreci aracılığıyla benliğin insana dönüşmesi olarak, arzu tasarrufunun kavranışını ve bu kavranışın queer teori üzerindeki etkisini görebiliriz.

Deleuze'e göre, kurulu ve normatif bir öznenin olanaklılık koşullarından hareket eden teori mefhumu, düşünceyi bir uzlaşma ve çelişki konumuna yerleştirme ideolojisiyle yalnızca içsel olarak burjuva olmakla kalmaz. Aynı zamanda, normalleştirici bir metafiziğe de bağlı durumdadır. (Deleuze, 1994, 283–84) Arzulanan nesnelere bağlılıklar yoluyla yapısallaştırılan bir

psikanalitik enerji havuzu modeli – kapsamlı ve yaratıcı arzulara yönelik eğilimlere barınak teşkil eden yoğun bir yaşama karşıt olarak– yalnızca sağduyu ve akıl insanını üretebilir. Eğer özneler genel ve farklılaşmamış bir ‘yaşam’dan etkileniyor olarak ve ondokuzuncu yüzyıl termodinamiğinin yöntemleriyle anlaşılırsa, o zaman queer ile normal arasındaki ilişki tamamıyla uzlaşımsal olacaktır. Eğer queer teoriyi bu hat üzerinde sürdürmek durumunda kalsaydık, queerliğin önceden varsayılmış ancak ifşa edilmemiş normların eleştirisi olarak işleyebileceğini ileri sürmemiz gerekecekti. Ortada öznel olasılıkları oluşturan ve sınırlayan bir heteroseksüel matriks olduğu için, normatif yapıları bozan bu tarz performans ve yasalaşma biçimlerine dikkatimizi verebilirdik. Sosyal normlar ve yapılar aracılığıyla kurulan öznelerin genel yapısıyla büsbütün uzlaşma içinde de olabileceğimiz için *teorimiz* queer olmayacaktır; queerlik, ayrıcalık tanınmış bir suçlu değeri biçtiğimiz, bu sözde başarısız ya da eğreti öznelilik biçimlerine gösterdiğimiz ilgide yatacaktır. Yaklaşımımız, etki altında kalmış özne modellerinden farkı ve ayrımı noktasında ancak queer olacaktır. Akıl insanı ya da fenomenolojinin verili deneyimleri tutarlı bir bütün haline getiren öznesinden başlamak yerine, – eylem veya performans yoluyla– özneleri kuran genel bir güç, yaşam ya da enerji havuzundan başlamış olacağımız için böyle bir teori ‘insanötesi’(posthuman) olarak da *görünebilir*. Bu özneler, yanlış tanıma ve öteleme (metalepsis) yüzünden kendilerini eylemin yaratıcı faileri olarak kabul edebilirler. Teori, her şeyin hangi yollardan performans, eylem ve ilişkiselikle –öznenin tözüünün ya da gerçek ‘cinsiyeti’nin *geriye dönük* olarak (*ex post facto*) kurulmasının– başladığını ortaya sererek, kendisini fail olma yanılsamalarından arındırma görevi için hazırlayacaktır. (Bunu izleyen bölümlerde, bu görünürde insanötesi teorik yaklaşımın tamamıyla öznel ve hayli normalleştirici bir etik kapsamında kaldığını iddia ediyorum)

O halde, prensip olarak, ‘queer teori’ terimini kullanmak bir hata olacaktır, çünkü aslında yaptığımız şey queer çalışmalarıdır. Queer çalışmaları, varsayılan heteroseksüel normallik eleştirisi bakımından gey veya lezbiyen çalışmalarıyla ilişkili olabilir, fakat Deleuze ve Guattari’nin ‘molar politikaya’ yaptıkları göndermeyle ilişkili olarak, kimliğin kırılganlığını ve ölçüsüz karakterini hesaba katabilmek adına, bu türden kimliklendirilmiş grupların ötesine geçecektir. Tanınabilen (ötekileştirilmiş olsa bile) grupların bakış açısından paradigmaların çekişmesi değil ama henüz *bu* ya da *şu* formda belirlenebilirliği teşhis edilemeyen yaşamın ya da arzunun, ‘gelecek insanların’ bakış açısından kurulu öznelerin sorgulanması olarak, Queer çalışmaları politikanın moleküler ya da minör formlarıyla ilgileniyor olarak görünebilir. Yine de belirtmek gerekir

ki, Deleuze ve Guattari’nin düşüncelerinin asıl meydan okuyan tarafı, *eleştirel* modellerden farklı olmasında ve teorik bağlantıları ve genel olarak ilişkiselliği kavrama yöntemlerimizi dönüşüme uğratmasında yatar.

Üçüncü olasılık ise, bir teoriye hükmeden normlara meydan okumak olmayacaktır sadece –örneğin, erkek-kadın ilişkilerinin psikanalize ait sorgulanmamış varsayımlarını dışlayarak psikanalizin içerden sorgulanması– aynı zamanda teorileştirmenin tam olarak ne anlama geldiğini tartışacaktır. Ancak o zaman *teorimiz* queer olacaktır; teorinin, queer politikaları için kullanımı olmayacağı gibi, üstü kapalı normatif ve normalleştirici varsayımlarla ilgili teorik önermelerimizin ya da teorik figürlerin bir sorgulanması da olmayacaktır. Bunun yerine ‘düşüncenin imgesini’ –yaşamın içinde etkilenmiş bir nitelik olarak oluşturulmuş zihni– imgesiz düşünceye doğru kaydırabiliriz: niteliklerin, olasılıkların ve İdelerin ortaya çıkışının tesadüfi bir noktayı etkilediğini düşünmek mümkün olabilir mi? Bu bir yargılama ya da eleştiri konumu değil, duyumun gücül hattı olacaktır. Eğer yaşam, üzerinden yüklemelerin farklılaştırıldığı, uygulandığı ya da etkilendiği töz olarak değil de, göreceli sabit noktaların yaratılışına izin veren bir güç düzlemi olarak düşünülürse; teoriyi, yaşamın tüm normatif imgelerden özgürleşmiş, aşkınsal potansiyelliğinin düşüncesi için de geçerli olduğu gibi, artık sadece yaşamın *şu* ya da *bu* belirli yönünün (*şu* ya da *bu* beden) gücüne ait olmayan, bir potansiyel yaratılış olarak düşünebiliriz. İşte bu yüzden cinsellik, yeni düşünmenin üstlendiği görevler arasında ön plana çıkıyor. Eğer metafiziğimiz yani düşünmenin ne olduğuna dair imgemiz, çevremizdeki bedenlerden ya da imgeleri kendi hayali egoizmimiz etrafında ‘kavımlaştırma’ yöntemlerimizden etkilenmişse, o zaman aşkınsal ampirizmin radikal metafiziği, cinselliği organize olmuş bedenlerden özgür bırakır. Cinsel beden, sosyal bir sahada oluşturulmuş ‘herhangi bir’ beden değil, ‘organsız bir beden’ –tüm o yüklemeler, kısmi nesneler, duygulanımlar ve bizi bir araya getirip oluşturan algılar– olacaktır.

Teorinin kendi başına nasıl ‘queerleştirilebileceğini’ anlamak için ‘queer’ kelimesinin iki anlamı arasında ayrım yapabiliriz: ilki, öncelikle eleştirel olacaktır, ve kurulu bir norm veya merkezden bir farklılık ya da ayrım gözetecektir. Benim de burada izleyeceğim ikinci anlam, bir töz ve öznelcilik eleştirisi güder ve psikanaliz ile burjuva ideolojisine dayanak oluşturan, benim arzunun termodinamik modeli olarak tanımladığım şeye geri dönüp gönderme yapmaya ihtiyaç duyar. Bir *teori*, sözde tarafsızlığa ya da yaşamın farklılaşmamış doğasına meydan okursa queer olabilir. Queerlik, ne kurulu sınırlardan sapmayla, ne de –yapıçözümünü

izleyerek– kurulu ve tekrarlayan herhangi bir kimliğin koşulunun, kaçınılmaz olarak kesintiye uğrama ihtimalini de içinde barındıran bir yinelenme yapısı olduğu kabulüyle ilgilenir. Bana göre, gerçek bir queer teori olanağı ancak, Batılı *theoria* imgesinin temelini oluşturan yaşamın normatif imgesine karşı çıktığımızda doğabilir. Belki de beklenmedik bir şekilde, teoriyi dirimselci normatifliğinin ötesinde tekrar düşünmemizi sağlayan, en radikal anlamıyla Platonizm'dir. Bu iddianın anlamını kavramak için önce, yaşamın termodinamik modelinin nasıl hem normalleştirici olduğuna ve hem de akıl ve sağduyuya dayalı bir düşünce imgesine sahip olduğuna bakmak istiyorum.

Difference and Repetition (Fark ve Tekrar) çalışmasında Gilles Deleuze'e göre, Platon'da, düşünen ve teorileştiren öznenin normatif imgeleri tarafından, anında etrafı sarıp sarmalanan kökensel olarak şiddetli, yıkıcı ve kişisel olmayan bir potansiyel vardır. (Deleuze, 1994, 244) Teorileştirmek ne anlama gelir? Eğer gündelik düşünme istikrar, tanınma ve verimliliğe dönük yönlendirilirse, o bu yapıya ancak belirli bir zaman sentezi sonunda erişebilir: deneyim kesintisiz bir şekilde yaşanır ve benlik bu yaşanmışlık ile açık uçlu devamlılığın zemini olarak kurulur. Platon'a göre, deneyim için böylesi bir tanınma ve düzenin mümkün sayılabilmesi ancak, benliğin yaşanmış deneyiminin ötesinde İdelerin var olmasıyla mümkündür. Bu İdeler, öznel tarafından tutarlılık yaratma adına deneyime yüklenen kavram ya da kategoriler olarak kabul edilemezdi ve köklü bir biçimde gayrişahsi oldukları gibi, zamanın tutarlı ve deneyimlenen bir sekans olarak kavranışına da tamamen yabancıydı. Fakat Platon'un kendi düşüncesi içinde, İdelerin bu radikal doğası hemen evcilleştirilir; çünkü düşüncenin kendisine ait olmayan ve dünyanın yaşanan düzenine aykırı olan bir İde'nin düşünceye sunulabileceği bir belleği dikkate almak yerine, Platon, edimselleştirdiği İdeleri gerçekten yansıtan bu deneyimler ile onların saf gücüllüğü olan İdelerle hassas ve güvenilir olmayan bir ilişki doğuran, sahte ve tehlikeli eşleri arasında ahlaki bir ayrım öne sürdü. Deleuze'ün Platonizm'i alt üst etmesi İde'ye bir geri dönüştür: bu, yaşamın tüm düzen, ayırım, fark ve özden özgürleşmesi değildir. Aksine, bu, özün ve ayırımın, yaşanan dünyadan özgürleşmesidir.⁵ Belirlenebilen ve tanımlanabilen şu ya da bu formun deneyimleri olarak yaşanan tüm gerçek deneyimlerimizin, başka bakımlardan farklılaşmamış bir yaşamın üzerine inşa edilmiş keyfi dayatmalar olarak anlaşılmaması gerekir; bunun yerine, edimsellik, bir İde'nin edimselleşmesi olarak kavranmalıdır, ancak İde –Platon'da olduğu gibi– muntazam bir biçimle doğmaz. Çünkü İde, asla kendi doğasında sunulamayan bir İde'nin simülasyonu olarak deneyimlenen ve verili olan potansiyel bir farktan başka bir

şey değildir: bunun sebebi İde'nin, bizim kavrayışımızın veya dünyamızın asla erişemeyeceği türden açıklığa ve kesinliğe sahip bir formda var olması değildir. Tam tersine, onun ayırt edici özgünlüğü ve mutlak farklılık gösteren doğası –fark yaratabilme kapasitesi– onun sadece muğlak bir şekilde deneyimlenebileceği anlamına gelir. Bir şey açık ve kesin olunca –bu veya şu sınırlı ve algılanabilen nesne olarak tanımlanabildiğinde– ayırt edici özgünlüğünü kaybeder. O halde teori, bir İde'yi gereğince vücuda getirebildiği ölçüde, deneyimlenen bu dünya üzerine hükümde bulunmak değildir; teori, yaşanmış ve hakiki gerçekliğimizin *simulakrum* olarak, bir İde'nin belirlenebilirliği ya da daha açık kılınabilirliği olarak, sezgisidir. Böylece, verili olanı edimsel-oluş sayesinde ayırt edici özelliğini kaybeden bir İde'nin edimselleşmesi olarak gördüğümüz zaman, teorileştirmenin bir sonraki adımı olan 'algılanmayan-oluşa' geçebiliriz: duyuşal olarak verili dünyamızı duyumsanmaya açık hale getiren ama kendileri –İdeler– sadece simülasyonlar olarak sunulan bu devinimleri, ayrımları ve potansiyellikleri düşünmeyi deneyebilir miyiz?

Peki bu soyutluk derecesinden queer teoriye nasıl geçeriz? Deleuze'in hem burjuva ideolojisiyle hem de akıl ve sağduyuyla aynı kefeye koyduğu termodinamik modele geri dönerek başlayabiliriz. Eğer modern paradigmayı takip eder ve öznelğin doğal ve aşkın bir norm olmadığını fakat ilişkilerin sentezi yoluyla kurulduğunu savunursak, o zaman temel bir normallığın tüm kavramlarını aydınlatmış *görünürüz*. Özne deneyimin temeli değildir, ancak deneyim sayesinde etki altında kalır. Benliğin ya da kavramların yapısıyla ilgili doğal veya dayatmacı hiçbir şey yoktur. Gerçekten de her bir kavram –başka türlü farklılaşmamış bir 'yaşama' ilişkisi içinde kurulmuş olarak– özsel bir uzlaşma ve kısıtlama olacaktır. Böylesi bir anti-metafizik veya post-temeldenci kavrayışın öznesi bir çok özellik taşır. Deleuze, bu durumun çelişkilerle birlikte tümüyle güvende olacağı konusunda ısrar eder: hiçbir kurulu kavram, temsil ettiği genel yaşamı asla tam olarak üstesinden gelip ifade edemez ve bu yüzden kişinin, terimlerin özünde sınırlandırılmış, çelişkili doğasıyla ve teorimizin figürleriyle uğraşması gerekecektir. (Deleuze, 1994, 337) Dahası, böylesi bir özne, eylemden ziyade yargıya yönelecektir: benliğimizi ve dünyamızı kavrayışımızın özünde nihai olmayan doğasının farkında olarak, hiçbir zaman yaşamın 'kendinde' haline başvuramayarak, her zaman bakış açımızın sınırlarını ve bir yere aidiğini düşünmek zorunda kalacağız. Böylesi bir durum, 'bir taraftan' ve 'diğer taraftan' mantığıyla betimlenebilir. Tüm temellerden, normlardan ve özlerden yoksun herhangi bir kararın her zaman eşit şekilde savunulabilir olasılıkların önüne geçeceğini ve onlarla çelişeceğini bilmemiz gerekir.

Queer teorisi bakımından bu mantığın nasıl işleyeceğini düşünün. Bir taraftan, kısıtlayıcı normlar olarak işlev görmeye başlayabilecek olan, kurulu kimlikler konusunda eleştirel olmamız gerekir. Diğer taraftan, böyle bir kimliğin planlanmış ya da stratejik kabulü olmadan politik görünmezlik ve etkisizlik riski yaratmış oluruz. Aynı mantık queer teori içinde yer alan tüm konular için geçerlidir: bir taraftan medeni birliktelikler konusundaki tartışmalar, orta sınıf yaşam tarzlarının normatif yapılarını ve kapitalist mülkiyet ilişkilerini benimsemiş görünür; diğer taraftan, böyle haklar ve yetkiler olmadan tümüyle bir ötekileştirme ve güçsüzleştirme riski yaratırız. Deleuze'e göre böyle bir mantık, mutlala ilgili olarak kısmi bir endişe taşır; politika, her zaman kurulu, sınırlanmış ve edimselleşmiş terimlerle düşündüğü için, –genel anlamda normatiftikten kaçışın mümkün olmadığını her daim farkında olarak– belki bir nebze sistemi ihlal etme veya istikrarını bozma niyetiyle sistemin bir pazarlığı haline gelir.

En başta, normatifiğin böylesi bir yaklaşık olma ve asgari gereksinimler mantığı, Deleuze ve Guattari'nin kendi doğrudan politik ifadeleriyle uyum sağlıyor gibi görünür. *Bin Yılla*'da, (başka bir yerde 'daha yüksek' bir yersiz yurtsuzlaştırmayı savunurken) mutlak bir yersiz yurtsuzlaştırmaya karşı çıkarlar ve ayrıca, kadın-oluşun moleküler süreçlerinin yanısıra, molar bir politikanın gerekliliğini de savunurlar. (Deleuze ve Guattari, 1987, 460) Ancak, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'da termodinamik ve burjuva ideolojiye karşı ortaya koyduğu kökten Platonik modele bakarak, *Bin Yılla*'daki yerli yurtlulaştırma ve yersiz yurttsuzlaştırma arasındaki ilişkiye dair daha incelikli bir kavrayış getirebiliriz. Sonuncusu, etkilenmiş kimlikler ile onların zaman içindeki sapmaları veya farklılaşmaları arasındaki bir ilişki olarak algılanmamalı. Burada Deleuze'in kendi aşkınsal ampirizmini yapıçözümle karşılaştırabiliriz. Jacques Derrida'ya göre, sürmekte olan ve korunan şu ya da bu varlık ya da yaşam deneyiminin olanaklılığının koşulu, *zaman sayesinde* aynı olarak yaşanmış ve öyle damgalanmış olmasıdır. Öyleyse bu, her bir yaşanmış anı, kalıcılığı varsayılan buradalığın bir anı olarak işaretleyen, tekrar edilebilir bazı izlerin var olması gerektiği anlamına gelir; ancak durum böyleyse, yani bir şey çoktan bir iz bırakma veya yinelenebilirlik yapısına boyun eğdiyse 'var olabilir' ya da 'yaşamaya devam edebilir'. Ve tabi tüm yapıçözümçü queer seferberliğinin hızla farkettiği üzere; eğer bir kimlik, aynının zamanı içinde bir tekrarlama yoluyla etkilenirse, o halde kimliğin koşulu aynı zamanda farklılık ve sapma için de bir koşul olur. Benlik, kendisini tekrarlayan performanslardan başka bir şey değildir ve her zaman, her seferinde kendisinden halihazırda farklı olur. Kimlik, bu aynılığın dolayımıyla işaretlemenin içine

istikrar bozucu tekrarı yerleştirirken, aynı zamanda aynılığın sürmesini mümkün kılan yapılar yoluyla etkilendiğinden dolayı bütün kimlikler için temel bir queerlik vardır. Bu modellerin en radikalinin bile varlığı, gerekirse, ondokuzuncu yüzyılın son zamanlarındaki, tanımlanabilir terimlerin etkisi altında kaldığı güç ya da enerji olarak yaşam anlayışına borçlu olarak düşünülebilir. Derrida'nın (1978), Freudyen teorik modelin, ve gücün niceliği ile kurulu nitelikler arasındaki ilişkinin bir eleştirisini üstlenmesine rağmen, yapıçözümün yaygınlaşması, özellikle queer teori için, farklılaştırma sistemlerine ilişkisi içinde düşününsel ve istikrar bozucu yargılama olarak teori anlayışının korunmasıyla ve devamıyla sonuçlanmıştır.

Bilimsel modeller felsefesi tarafından çok sessiz bir şekilde benimsendiğini düşündüğü bu termodinamik düşünme modeline karşı olarak Deleuze, Platonizm'in tersine çevrilmesini savunur, ki bu çevrilme, içinde düşündüğümüz ve hareket ettiğimiz, açık ve net görünen sistemlerde edimselleşen seçik İdeleri dikkate alacaktır. Deleuze, yaşamın, ilişkilerin kuruluşu yoluyla farklılaştırılan enerji kuvveti miktarının genel bir toplansı olmadığı konusunda ısrarcıdır. Ne de ona göre, diğer Bergsoncu yolu izleyip, yaşamı, sonradan niceleyici sistemlere maruz kalan, indirgenemeyecek derecede farklı niteliklerden ibaret olarak düşünmeliyiz. Bunun yerine Deleuze, 'yoğun nicelikler'i düşünmemizi önerir. Burada, yoğunluklar, zamanın içinde yayılarak ortaya çıkan ve nicelik tarafından gizlenen nitelikler değildir. Çünkü yoğunluklar, diğer yoğunluklarla karşılaşınca şu ya da bu *niteliğin* niceliklerini üreten türevsel bağlantı potansiyelleridir. Deneyimlenmiş ya da algılanmış her bir yoğunluk zorunlu olarak, bu ve bu niteliğin bir niceliği olarak sunulur; bu yaşanmış deneyimin üstünü örttüğü şey, ilişkilerin kendisinden etkilendiği saf yoğunluktur. (Deleuze, 1994, 210) Bu kökten dirimselci Deleuzecü yaşam teorisi, belki de şaşırtıcı bir şekilde, dilsel arabuluculuk ya da dilsel paradigma *ile* yaşamın nasıl ortaya çıktığına dair teorilerin gerçekçiliği arasında yolunu çizer.

Modern teori ya da Kant sonrası metafizik hakkında düşünmenin bir yolu da, zorunlu olarak deneyimin kategorileri dolayımıyla sunulmuş olduklarından ötürü, şeyleri kendinde halleriyle bilemeyecek oluşumuzdur. Kant'tan sonra yapısalcı ya da dilsel dönüş, bu kategorileri aşkınsal öznenin değil, sosyal sistemlerin içine yerleştirir. Post yapısalcılık, özellikle de Derridacı biçimi, bir yapının kökensel ortaya çıkışı hesaba katılmaksızın bu yapının kabulünü eleştirdiyse de, teoriye hakim olan şey, yapı ve bu yapının ortaya çıkışı arasındaki gerilimdi. Başlangıç, köken ya da

yaşam ancak yapı tarafından sunulduğu şekliyle düşünülebilir; fakat her yapı kendi kökenine sahip olmalıdır ve her sabit sistemi imkansızlaştıran şey, bu yapının devamını ve korunmasını sağlayan süreçtir. Bu bizi, 'bir taraftan' ve 'diğer taraftan' mantığıyla ve öznenin, yaşamla mesafeli yargılayıcı konumuyla baş başa bırakır.

Örneğin Judith Butler'a göre, hepimiz ister istemez, heteroseksüel matrikse ya da tanınmanın sosyal sistemine maruz kalırız. Diğer taraftan, herhangi bir sistemin devamını sağlayan koşul aynı zamanda o sistemin istikrarını bozup onu dönüştürür. Belli bazı politik dönemler ve meseleler bakımından, bir taraftan verili olanın sınırlarını kavrakken, bununla birlikte politik alan içinde –onun lüğatını da kabul ederek– yer almalıyız. Yine de verili olanın dışına çıkmış olana talep olmayabilir. O zaman queerlik, normatifiğin istikrarsızlaştırılması veya taciz edilmesi olarak algılanacaktır. Teori sadece, tüm yapılaştırmanın merkezinde bir tedirginlik yaratarak normallik ve normatifik koşullarına ilgi gösterdiği kadarıyla queer olacaktır.

Aksine, Deleuze'e göre, ters çevrilmiş Platonizminden ötürü yapı ve onun ortaya çıktığı köken arasında hiçbir çelişki veya dışlama kuralı yoktur. İdeler, üzerinden farklılaşmış dünyanın edimselleştiği, mutlak olarak seçik potansiyellikler olarak vardır. Yapı ve kökeni – ya da dünyayı verili hale getiren sistem ile o sistemin ortaya çıkışını – karşı karşıya getirmek yerine, Deleuze 'statik oluşumu' savunur. (Deleuze, 1990, 124) Verili ilişkiler, nitelikler, nicelikler, terimler ve yüklemeler dünyamız dinamik, akış halindedir ve göreceli olarak tutarlı diziler halinde düzenlenir. Böylesine farklılaşmış bir dünyanın edimselleşmesine tepkimiz, kelimelerle ifade edilemeyen bir 'dışarı'ya ulaşamaz oluşumuzun yasını tutarken, verili bir yapının içinde düşünmek olmamalıdır. Bunun yerine, statik oluşum fikri, bizi düşünceyi aşan fakat yalnızca *düşünce* olarak sunulan seçik potansiyellikleri düşünmeye sevk eder. Yapı, farklılaştırılmamış bir yaşam üzerine zorla yüklenmez; daha ziyade, farklılaştığı haliyle yaşam, *kurulu öznelere ötesindeki bir düzlemde ebediyen* var olacak farklılıklar yaratan güçlerin sonucudur. Statik oluşum, kişilerüstü ve temelden ebedi bir geçmiş düşünmemize imkan verir: düşünceye yalnızca genişletilmiş terimleriyle sunulan yoğunlukların yaratılışı için bir potansiyellik. O halde bu dünyanın dillerini, ilişkilerini ve yapılarını başka türlü nötr bir gerçekliğin düzenlenmesi ya da değillesmesi/kısıtlanması olarak –queerliğin, düzenleyici sistemin istikrarsızlığında veya tedirginliğinde bulunacağı– değil, sonsuza kadar tekrar edecek olan İdelerin veya potansiyelliklerin edimselleşmesi olarak görmeliyiz. Bu yüzden Deleuze'e göre, ortada, tarih boyunca meydana gelmiş tüm o devrimleri ampirik

olarak aynı anda düşünebileceğimiz bir devrim İdesi; *ve* tüm o devrim örneklerinin ima ettiği ama tüketmediği bir 'devrim' İdesi vardır. Bu devrim İdesinin hafızası veya hatırası, düşünceyi insani tanımlamanın ve kurulu terimlerin ötesine– her zaman düşünceyi bozup sınırını aşarken, aniden kendisini düşünölmek üzere sunan o garip gücöl potansiyelliğe– taşır.

Kelimelerle ifade edilemeyen gerçekliğe ait yapılanmaların ötesinde, yapının olumluluğuna ve olumlanmasına geçmek için, bu soyut girişimi nasıl etkin kullanabiliriz ya da buna nasıl bir tepki verebiliriz? İçlerinde düşündüğümüz terimleri, ebedi İdelerin edimselleşmeleri olarak görürsek ne olur? Deleuze'in *Fark ve Tekrar*'da yaptığı gibi, düşünce imgemizin, İdelerin gücünü gizleme ve zayıflatma yollarını göz önüne aldığımız için ilk manevra çok önemli olacaktır. Eğer yargılamayı, kaybedilmiş, zayıflatılmış veya yası tutulan bir hayatla ilişkisi içinde, keyfi ya da dayatılan bir sistemin değillesmesi olarak düşünürsek, o zaman politika, her zaman (geçmişe dönük olarak öne sürölmüş) hayat dışında olacak olan bir bölgenin queerleşmesi ya da talep edilmesi olabilir. Ancak teoriyi, olumlu bir düzleme ya da sorunların 'derinliğine' gönderme yaparak, politik muharebe alanını canlandırmak için bir girişim olarak düşünürsek, düşünceyi olumlu bir 'dış'a açarız. 'Kadın-oluş' açısından, yeni ilişkisellik biçimleri düşünebiliriz: sonradan kendi düzenleyici sistemlerine sırtını çeviren, düşünen bir özne olarak erkek tarafından sentezlenmiş bir dünya değil; güçlerin, akıl ve sağduyu temeli olmadan nitelikler ve nicelikler üretmek için kesiştiği, ilişkiselliğin farklı bir çok hattının olduğu bir dünya. Teori, sabit bir istikrarsızlaştırma ya da çelişme anlamında değil, kendini sorunlara açma açısından queer'dir. Deleuze'e göre, yaşam ne özdevamlılığa ya da istikrara yönelmiştir, ne de olumluluk ve ayırmadan yoksundur. Bunun yerine, yaşam bir sorunun biçimini alır. Başka bir güçle karşılaşan bir güç; bir sorunun ortaya koyulmasıdır. Evrimsel teori açısından, bunu fiziksel olarak düşünebiliriz, yani bedenler üzerlerine kayıt tutulan pasif alanlar değil, benzer karmaşıklıkta bir çevreyle rastlaşan ve göreceli olarak sabit koşul dizileri üreten düzenlenmiş yeterliklerdir. Ancak bu fiziksel anlayış, Deleuze'e göre, teori için bir temel sağlamaz. Bunun yerine, teorinin görevi, bu farklılık –tözlerle ya da öznelere değil, ama sorunlu ilişkilerin potansiyellikleriyle başladığımız– formunu ya da İdesini alıp yeni bir düşünme biçimi yaratmak ve düşünceyi imgeden özgürleştirmektir.

Bu noktada, bu meydan okumayı üzerine alınan iki kuramcının izledikleri yoldan bahsetmek istiyorum. Zaman ve evrim üzerine olan son çalışmasında Elisabeth Grosz, önsel, önceden varsayılmış ya

da belirlenmiş bir hayatın *farklılaştırılması* olmayan, 'saf bir farklılık' düşünebileceğimizi savunur. (Grosz, 2004, 46) Grosz'un en son çalışmasında dile getirilen böyle bir 'saf farklılık', daha öncesinde bedenleşme (embodiment) üzerine yaptığı olumlu çalışmasına dönmemize ve buradaki hem olumlu hem de queer eğilimleri Judith Butler'in *Bela bedenler*'deki yaklaşımıyla karşılaştırmamıza olanak sağlar. Bu iki çalışma arasındaki anahtar farklılık, dilbilimsel paradigmayı sorunsallaştırmalarında yatar. Butler, 'yaşam' zaten her daim kendisinden ayrık olarak var olduğu için, dilin ya da sosyalliğin yaşam üzerine dayatıldığını düşünemeyeceğimizi kabul eder. Burada Butler postyapısalcı 'gösteren' mefhumunu izler: gerçekliği düzenleyen bir gösterge olarak değil ama bir boşluk, yokluk ya da her zaman olgudan sonra verili hale gelen önsel bir olgu yaratan (kendini kısmi olarak sunan) maddenin bir boyutu olarak. Öyleyse politik açıdan, her daim zaten bir maruz kalma ve yas tutma içindeyizdir: aynı zamanda hem insan olarak ya da yalnızca verili sistemler aracılığıyla tanınabilir olarak hem de hiçbir zaman tam olarak bu sistemlerle örtüşmeyerek. Butler'in tabiriyle queerlik, zaten ileri sürdüğüm üzere, sadece tanınma koşullarının net bir teorileştirilmesinin etkisi olabilir: çünkü, kişi ancak içinde ayrıca kaçınılmaz bir başarısızlığın ya da kimliğin 'queerleşmesinin' var olduğu bir sürecin ya da yinelemenin dolayısıyla insan ya da özneye dönüşür. Grosz'a göre, aksine, beden hiçbir zaman bir tekrar ya da kayıt alanı olmamıştır, ancak her zaman kendi uçuculuğunu sunmuştur. (Grosz, 1994) Eğer bedenleri pratikler ve kültür aracılığıyla biliyor ve yaşıyorsak, kültür kendi başına, yaratıcılık gücünden başka bir şey olmayan bir doğanın 'dallanıp budaklanmasıdır'. (Grosz, 2005) O halde teori eleştirel değil – istikrar bozmak, aydınlatmak ya da doğal halinden çıkarmak için işleyen– ama pozitif ve olumlayıcıdır: süre giden performanslar olarak kalıcı olamayacak ama bunda ısrar edecek olan bu zamansız güçlerle ilgili dikkat kesilmektir. Bu yüzden Grosz'a göre, kişi aynı anda bir tanınma sistemine başvurmadan cinsel farklılık için diretebilir. Cinsel farklılık ne terimler arasındaki ilişkidir, ne de cinsiyet sistemi göreceli olarak sabit kimlikler ürettikten sonra geriye dönük olarak öne sürülmüş bir farklılıktır. Cinsel farklılığı, doğal seçilime ilişkin olumlu ve yaratıcı bir farklılık üreten, kökensel bir queerlik olarak yorumlayabiliriz. Doğal seçim, etkilenmiş farklılıkların, çevreye etkin şekilde tepki vermiş olan popülasyonlar üretmek için, ne kadar rasgele bir şekilde sağ kaldığını, olaydan sonra açıklayan teorik bir koyutlamaysa, cinsel farklılık, yaşamın denge, mücadele ve özdevamlılığa olan eğilimini bozan tesadüfi bir ilke öne sürer. (Grosz, 2004, 66) Bu durumu, abartılı çiftleşme çağrılarının üretimi ve görsel teşhirin olduğu hayvan yaşamında görebiliriz. Ancak Grosz insan kültürüne dair önemli bir noktaya

parmak basar, üremeye yönelik olmayan cinsellik ve birliktelik formları, doğal seçim modellerinin açıklama getiremediği alanlar ve olanaklar açan, dallanıp budaklanan etkilere sahiptir. (Grosz, 2004, 83) Nitekim, cinsel seçilimi –yani, kendini tanıdığı için, çoğalmaya ya da süregelen popülasyonun devamlılığına yönelik olmayan seçim– ortaya atar atmaz uygunluk (fitness) sorusu kendini gösterir.

Bu uygunluk sorusunun, çağımızın son derece kaçınılmaz politik-metafizik sorusu olduğunu düşünüyorum. Hayatın hangi biçimleri, hangi güçler ya da seçimler olumlanabilir? Bu, bir *karar* sorusu değil –kendimizi nasıl meydana getirebileceğimizin ya da yeniden yaratabileceğimizin– ama queer karşılaşmaların (encounters) (tanıma veya üremeye göre belirlenmemiş) sorusudur. Deleuzecü bir perspektiften, queer karşılaşmalar, kendilerini normatif dışı olarak tanımlayan bir bedenler topluluğunun olumlanması değildir, tam tersine bedenlerin, ilişkinin biçiminin önceden belirlenemeyeceği ve aynı zamanda bedenlerin dönüşümünün bir temele sahip olmadığı ilişkiler içine girdikleri rastlantılardır. Burada Deleuze'in aşkınsal ampirist ilkesinden –ilişkiler terimlere dışsaldır – doğrudan mikropolitikaya ve 'kadın-oluşa' geçebiliriz. Ortadaki durum, bir yasa sistemi tarafından yönetilen veya farklılaştırılan yekpare bir madde ya da güç dünyasının var olması değildir (aynı zamanda, maddeler arası etkileşimlerin farklı alanlar ve ilişki biçimleri üretmesiyle fiziksel olmadığı gibi, yaşadığımız dünya, felsefe, sanat ve bilimi kapsayan birbirinden oldukça farklı ilişki alanlarından oluştuğu için sosyal olması da değildir durum). Ayrıca bu durum, ortada ilişkiler içine giren bireylerin olması da değildir. Deleuze, daha ziyade, , zaman yoluyla terimler ve bağlantılar üretmek çeşitli karşılaşmalar içinde kıvrımlarını çözen, farklılaşan bir 'aralık' (spatium) ile başlar. (Deleuze, 1994, 244)

O halde queer teorinin iki özelliği vardır. İlki, bu dünyanın ilişkilerini sentezlemesi, yargılaması ve algılaması gereken akıl ve sağduyu insanını reddetmesidir. Böyle bir düşünce imgesi, hali hazırda verili cinsiyet terimlerini yeniden üretmekle kalmaz (zihnin maddeyi yönetmesi, etkinliğin pasifliği düzenlemesi, yapının varolmayana varlık kazandırması), aynı zamanda çift anlamlılığa ya da varlığın hali hazırda belirlenmiş iki düzeyine dayanır: bir tarafta 'yaşam' gücü veya enerjisi, diğer tarafta bu yaşamın 'erkek' ya da sistemler tarafından sentezi ve organizasyonu vardır. İkincisi ise, insan zihninde ya da dilde konumlanmayı ya da düzenlenmeyi reddetmiş olarak, teori hakkında Deleuze'un sezgiyle kastettiği anlamda düşünmeye başlayabilmemizdir: kurulu terimlerin ve sistemlerin eleştirel anlamda istikrarsızlaştırılması olarak değil,

terimlerin ve ilişkilerin nasıl ortaya çıktıklarının bir incelemesi olarak. Bu yüzden Deleuze ve Guattari, ‘kadın-oluşu’ tüm oluşlar için bir anahtar olarak görmüştür. Kişi, burjuva termodinamiğinin düşünce imgesinden kaçınmalıdır: buna göre zihin, etkilenmiş farklılıkların sahasında müzakere edici, uzlaştırıcı bir noktadır. (Deleuze, 1994, 283–4) Akıl insanının ötesinde düşünmek için en azından bir olanak daha olmalıdır. Cinsel farklılık, ya da yargı ve üremeye yönlendirilmiş insandan çıkan ilişkiler, teorisinin başı olacaktır ama sonu değil.

Ya bir başka bedenler topluluğunun tanınması ya da normların istikrarsızlaştırılması ve değillenmesi aracılığıyla kendisini normatifliğin karşısına koyan bir teori olarak algılanmayan queer teori üzerine böyle bir düşüncenin pratik sonuçlarını değerlendirerek yazımı sonlandırmak istiyorum. Teori, İde mefhumunu bir sorunsal olarak kendine vazife edinir: böyle bağlantılar ve terimler nasıl ortaya çıktı – verili etkilenmiş ilişkiler– başka türlü olsaydı ortaya ne çıkabilirdi; yaşanmış karşılaşmalarımızda saklı potansiyel güçler nelerdir? Şimdi edebi camiada ikonik bir an olarak Herman Melville’in *Billy Budd*’ına dönmek isterim, ve bunu, Rosi Braidotti’nin, ‘elinizde olmayanı sunmak’ olarak özetlediği, ‘olumlamanın etiği’⁶ kavramı üzerinden yapacağım. Böyle bir etik, ilk bakışta, tümüyle kapitalist (karları geleceğin sanal pazarları için kurgula ve planla) ve Kantçı (kendi özneliğimizi bilmiyor olabiliriz ama özgürmüz gibi davranabiliriz) olarak değerlendirilebilir. Olumlama etiğinin ekolojik olmaya başladığı yerde, queer ve karşı-modern, İdenin yaşanmıştan özgürleşmesindedir: düşünceye, bizim olmayan İdeler sunabilir miyiz?

Melville’in Billy Budd’ındaki bir sahnede, Claggart, Billy’i hem aşırı arzulanabilir bir nesne ve hem de kendi kişisel ahlak yaşamını tehdit eden bir güç olarak algılar:

Billy Budd’daki yakışıklılığı, neşe saçan sağlığı ve gençlik hayatının içten sefasını göz ucuyla süzdüğünde, Claggart gördüklerinin nedeninin, tüm sadeliği içinde, fesatlığa asla niyetlenmemiş ve yılanın tutucu ısırganını hiç tatmamış bir mizaca sahip olması olduğunu hemencecik hissediverdi. Ona göre, Billy’nin içinde barındırdığı ruhun, gökyüzü gibi gözlerinden pencereden bakar gibi dışarı bakışı, renkli yanağındaki gamzeyi yaratan o tarifsizliği, kıvrak eklemleri, ve sarı buklelerinde dans edişi, onu rakipsiz bir ‘Yakışıklı Denizci’ kılmıştı. Bir kişi hariç, entellektüel anlamda Billy Budd’da gözlenen ahlaki olağanüstülüğü layıkıyla anlama kapasitesine sahip, belki de gemideki tek adam gemi zabitiydi. İçinde gizli biçimlere bürünen, yoğunlaşmış tutkularından ibaret içgörüsü,

bazen alaycı bir aşağılamaya bürünüyordu: masumiyetin aşağılanması, masum olmaktan başka hiç bir şey olmamak! Buna rağmen, estetik bir şekilde bu masumiyetin cazibesini, cüretkar, hafifmeşrep havasını gördü ve bunu memnuniyetle paylaşırdı, ama umudu yoktu.

İçindeki saf kötülüğü kaldıracak bir güç olmadan, olabildiğince rahatlıkla saklayabilmesine rağmen; iyi olanı anlayan ama iyi olmaya gücü yetmeyen; Claggart’ın gibi bir mizaç, böylesi mizaçların hemen hemen her zaman olduğu gibi enerjiyle dolu doğasının, bu enerjiyi kendi üzerine geri tepmekten başka ne çaresi var ki, yalnızca Yaratıcı’nın sorumlusu olduğu akrep gibi, oyunun götürdüğü sona kadar rol yapmak [Melville 1986, 356].

Böyle bir sahne, heteroseksüel normatifiklik içinde kurulmuş öznelere bir temsili olarak okunabilir: tamamı erkek olan bu çevrede bir otorite figürü olarak Claggart Billy’nin güzelliğinden (‘renkli yanağı’ ve ‘sarı bukleleri’ ile göz alıcı kadınsılığa yöneldiği yerde) anında etkilenilir. Bu çekim aynı zamanda iticidir –ki böylece Claggart dikkatle baktığı şeyi yok edebilmelidir. Edebi camiada bu tarz sahnelerin soyutlanması şu yolu izleyecektir; arzusun kesilme anlarını ya da Alan Sinfield’in (1992) ‘fay hatları’ olarak tanımladığı şeyi ifade ederken, dikkatimizi arzusun bir anda kendisini normatif matrikste sunma yollarına çeker. Okuma İdesiyle karşılaşmaya zorlandığı ölçüde, bu sahneyi –okuyucular olarak bizim temsili öznelere ve cinselliklere gördüğümüz yer– okumanın diğer başka bir yolu, basitçe onu okumamak olacaktır. Nitelikleri, bir *arzunun* göstergeleri olarak okuyabilirsek – Billy’i genç erkek güzelliğinin ideal bir figürü olarak görerek– o zaman hem bizim hem de dünyanın ‘gizli formlar’ olarak bu göstergelerden oluştuğunu görebiliriz. *A Thousand Plateaus*’da (*Bin Yayla*), Deleuze ve Guattari, olumlu, üretken ve *kadınısı* bir sır fikrine gönderme yaparlar: ‘perde arkasından güç kullanmak (gray eminence) gibi ya da büyük kadınısı ‘öte’ tarafından yaratılmış gizli mutlaklık olarak bir sır anlayışı değil, bunun yerine, *içkinlik* (immanence) olarak sır ya da nitelikleri biz olduğumuz dünyanın başkalaşım geçirmesi ve konumunun değişmesi olarak sır. (Deleuze ve Guattari, 1987, 280) Bu sahnede bize verilen, bir duyu sahnesi, bir okumanın okuması, ya da Deleuze’ün de ‘en saf haliyle zaman’ olarak bahsettiği şeydir. (Deleuze, 2000, 98) Burada sanat (diğer düşünce yöntemleri arasından biri olarak), ilişkilerin ve niteliklerin tam da ortaya çıkışıyla karşılaşmak için mücadele verir. Billy, edimselleşmiş olarak, bir erkek olarak başka bir erkek tarafından arzulan, arzusun sosyal olarak yasaklanmış sınırı yüzünden helak edilmiş bir bedendir. Fakat böyle bir ilişkiler dizisinin koşulu –Claggart’ın,

sosyal varlığını tehdit eden bir nesneyi dikkatle izleyen gözü–ahlakın ötesine, estetiğe geçildiğinde ancak üstü kapalı bir şekilde ima edilir: ‘Yine de, estetik bir yoldan bu masumiyetin cazibesini gördü’. Bu, kadın-oluşa ya da ‘kadınsı hatta’ yaklaşacaktır: edimselleşen fakat bedenler tarafından tüketilmeyen nitelikler ya da yüklemeler. Bu halde teorinin görevi de doğrudan politik olur. Akıl, sağduyu, uzlaşma ve norm insanının ötesine gidebilir, ve nitelikler ile bu niteliklerin yaşamın gücünü azaltan ve onu oluşturan güçlerini sezebilir miyiz? Yaşamın kendisi, ne normların zorla uygulanmasını gerektirir, ne de normatifliğin kovaladığı bir mülktür. Ancak, düşünen ve eyleyen öznenin ötesinde ilişkiler açabilecek, yaratıcı, queerleştiren, saptıran ve tersine çeviren bir güç olabilir.

Bu yazı yazarın izniyle, *Queering the Non/Human* (2008, Ed. Noreen Giffney ve Myra J. Hird, Ashgate Publishing Ltd.) kitabından alınmıştır. Selvi Danacı tarafından İngilizce’den çevrilmiştir.

Notlar

- 1 İşte bu bağlamda feministler, öznelere, ideal yönetim şekillerini bir cehalet perdesinden hayal etmeleri gerektiğini savunan John Rawls’ın sözde saf biçimciliğini eleştirdi. Kısmi bağlılıklardan özgürleşmiş böyle saf bir özne fikri, doğum ve çocuk bakımı gibi geleneksek feminist politik problemlerin değerlendirilmesini imkansız kılar: kişi ya ‘maddi/tensel feministlerin’ (corporeal feminists) yaptığı gibi, üstü kapalı bir cinsiyet yanlılığı güttüğü için teorinin kendisini eleştirebilir (Diprose 1994), ya da teoride kendine ait saf biçimcilik ideallerine göre düzeltmeler yapabilir. (Okin, 1994)
- 2 Oto-duygulanım (auto-affection) , öz-kuruculuk (self-fathering), ya da maddeye biçim ve düzen veren aklın biçimleri Jacques Derrida ve diğerleri tarafından saf ve ideal bir bakış açısının biçimlenmesini sağlayan Batı metafiziğinden ‘kalıntılar’ olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden ‘insanoğlu’ sistemin içinde ‘diğerleri’ arasındaki bir terim değil, kendisinden sistematikliğin doğduğu indirgenemez bir norm olur. (Derrida, 1981) Eşcinsel teori için yapıçözümün daha açık bir kullanımında, Lee Edelman eşyazımlılığı (aynı yazılıp farklı anlama gelen) (homographesis), eşcinselliğin kendini yorumlanacak bir farklılıklar serisi olarak gösterdiği, böylelikle aynı zamanda da genel olarak cinselliği différance sorununa açtığı genel bir tablo olarak kabul etti. (Edelman, 1994)
- 3 Bu dipnot metnin orijinalinde yok.

4 *Giving an Account of Oneself*’de Butler yine de özneleşmenin dışlayıcılığı konusundaki ilk ısrarına mesafe koyar ve bütünüyle olumsuz olmayan başka türlü ilişki biçimleri önerir. Buna rağmen, Rosi Braidotti’nin feminizmine (ki burada izleyeceğim teori biçimi olacak) olan asıl eleştirisi ‘olumsuz un’ konumudur. Bu yüzden, burada Butler’ın, kendi çalışması, Deleuze’ün çalışması, psikanaliz ve Braidotti’nin feminizmi arasında kendince gördüğü bağlantılar eşleştirmesine katılamam: “Ne zaman beden hakkında yazmaya çalışsam, metin dil hakkında olup çıkıyor. Bunun sebebi bedenın, dile indirgenebilir olduğunu düşünmem değil; kesinlikle değil. Dil bedenden doğar. Dil, bedenın üzerinde bocalar ve beden, kendi göstergelerini, kendi gösterenlerini genellikle bilinçsiz kalmaya devam eden yollardan taşır. Deleuze psikanalize karşı çıksa da, Braidotti karşı gelmez” (Butler 2004, 198). Deleuze’ün psikanalize varsayılan muhalefetine itiraz etmek isterim; Deleuze, daha radikal bir bilinçdışını ya da tamamen insandışı ve olumlu olan bir ‘düşünülmemişi’ savunarak bilinçdışının kişiselleştirilmesine karşı çıktı: onun aracılığıyla düşündüğümüz, düşünülmemelerine rağmen düşünülme için kendilerini sunan İdeler ve problemler: “şizoanaliz, figüratif ve sembolik olmayan bir bilinçdışına, saf soyut biçimsel bir boyuta ulaşır” (Deleuze ve Guattari 1983, 351). Butler şöyle devam eder, “Deleuze için psikanaliz, yoksunluk/eksiklik sorununa odaklanmış görünüyor, ama ben olumsuzluk sorununa odaklanmakla ilgileniyorum. Deleuze’ye karşı çıkmamın bir sebebi, onun çalışmasında olumsuza dair hiçbir kayıt bulmamam ve olumsuzluğa karşı bir manik savunmayı öneriyor olmasından korkmam” (Butler 2004, 198). Güç ve şiddet kaynaklı olmayan – kontra Nietzsche- özne ilişkisi biçimleri bulunsan bile, (Butler’a göre) normlara bağlı oluşturulmayan hiçbir benlik ya da teori yöntemi olamaz. Yine de, Butler’ın teorisinin sınırlarının uzandığı yer kesinlikle Nietzsche’nin güç kavramını bir şiddet olarak –kişiler tarafından başkalarına yapılan zorbalık anlamında- ele aldığı (2005) eleştirel okumasıdır. Bir başka Nietzsche okuması (Gilles Deleuze[1983] ve Elizabeth Grosz [2004] tarafından yürütülen) olumlu ve üretken bir güç önerisinde bulunur, burada güç bedenler arasında ya da bir bedenın başka bir beden üzerinde kurduğu bir güç olarak anlaşılmaz. ‘Yaşamın’ güçle – bedenler arasındaki ilişkiler olarak güçle – başladığını söylemek, bedenlerin ve terimlerin (hatta terimlerin üzerinden dağıtıldığı sistemin bile) kökensel konumlarını inkar etmek ve bunun yerine gücü, bedenlerin ve bağlantıların diferansiyel ürünü olarak görmektir. Bu diferansiyel ve esasında düzensiz anlamdaki güç queer’dır: bir bedenın, niteliğın, ya da niceliğın gücü değil. Gücün bu şekilde bir okumasını Spinoza’nın ‘alan’(field) metafiziğinin radikalleşmesi olarak görebiliriz (Bennet 1984): bedenlerle dolu bir uzam yoktur, ne de sonradan ayırık terimler içinde düzene sokulan genel bir enerji havuzu vardır; bunun yerine, her şey, sonradan bir nitelik ve nicelik alanı ya da uzamı üretmek için edimselleşen ilişkilerin, dinamik potansiyelliği ile başlar.

5 Dikkat çekecek kadar berrak bir makalede Elisa Glick (2000), Judith Butler’ın ‘dilbilimsel idealizmini, ve örneğın ‘drag’ gibi pratiklerin içinden doğduğu yaşantısal, tarihi ve ekonomik bağlamların daha Marksist bir şekilde sorgulanması adına temsiliyeçi politikalara ayrıcalık göstermesini eleştirir. Glick, Butler’ın edimsellik (performativity) üzerine olan vurgusunda postmodern kapitalist yaşam tarzında bir ticari ürün kültürünü pekiştirdiğini öne sürmek için David Harvey’in çalışmasından

yararlanır (tam da performansın öznelliği izlemekten ziyade etkilemesi *yüzünden*). Burada karşıt bir eleştiriyi sürdürmek isterim: Butler'in edimselliği, yaşanmış deneyimden çok fazla kopuk değil, ama var olmanın ve tanınmanın, etkilenmiş, eleştirel ve istikrarsızlaşan özneler dolayımıyla gerçekleştiği bir yaşam imgesine fazla bağlıdır. Eğer yaşamı, Elisabeth Grosz'un Darwin, Freud ve Nietzsche'yi tekrar okumasında (2004) yaptığı gibi, ya da Rosi Braidotti'nin *ekolojik olarak* insan ötesi kabul edilen başkalaşım ve tersyüzleme (transposition) fikrinde (2002;2006) yaptığı gibi, kurulu bedenlerin ötesinde düşünersek elimizde yeni bir queer politika modeli olur. Öznelerin oluşturan soyut potansiyellikleri incelemek için, drag ve parodinin örnek queer öznesini bırakırız. Aşık bir şekilde bu, öznelerin karar verici, kültürel bir matriks (Deleuze'in mantığında dışlayıcı ayrılma) dolayımıyla erkeksi ya da kadınsı olarak üretilmediği anlamına gelir. Ancak bu erkeksilik ve kadınsılık, içermeli/ kapsayıcı (inclusive) bir şekilde harekete geçirilebilen potansiyelliklerdir: bir kişi erkek ve dişi olabilir (Deleuze'in kapsayıcı ayrılma olarak adlandırdığı şey: hem a hem de a olmayan). Bu durum kadın gibi giyinen sosyalleşmiş bir erkek olmanın ötesine gider: zira böyle bir parodi iki anlamlı ya da temsiline *karşı* doğal olanı oynamak olacaktır. Bunun yerine, sosyalleşmiş gruplar olarak kadınların ötesinde, yaşamın ta kendisi için bir potansiyel olabilecek 'kadın-oluş'(becoming-woman) gibi bir kavramı kabul etmekle başlarız. Önemli ölçüde hem Grosz hem de Braidotti, Deleuzecü bir kişilerüstü dirimselcilik ile (doğru bir şekilde) uyumlu olarak gördükleri Irigaraycı bir perspektiften olumlu bir cinsel farklılık fikri yürütürler. Yaşam, sonradan 'erkek' tarafından temsil edilen, farklılaşmamış genel bir güç değilse, cinsel farklılık (kadın-oluş, veya yaşamı insan imgesinin ötesinde anlama) yeni bir ilişkisellik biçimi başlatır.

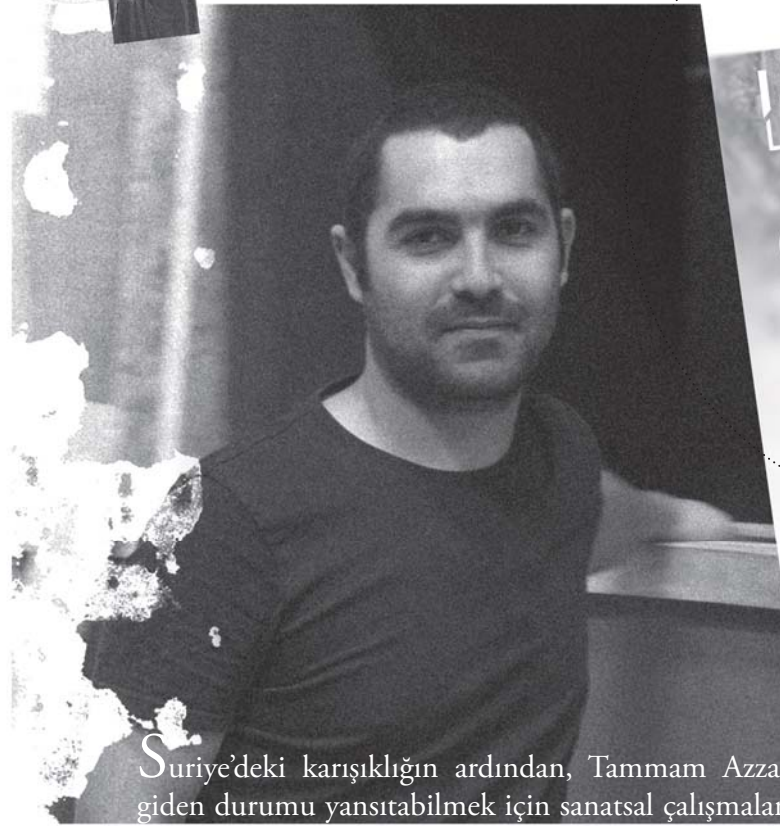
- 6 Rosi Braidotti, 'An Ethics of Affirmation', makale Edinburgh Üniversitesi'nde çıktı, 27 Mart 2007

Kaynakça

- Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, IN: Hackett Pub).
- Braidotti, R. (2002), *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity Press).
- (2006), *Transpositions: On Nomadic Ethics* (Cambridge: Polity Press).

- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge).
- (2004), *Undoing Gender* (New York: Routledge).
- (2005), *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press).
- Deleuze, G. (1983), *Nietzsche and Philosophy*, trans. H. Tomlinson (New York: Columbia University Press).
- (1990), *The Logic of Sense*, çev. M. Lester with C. Stivale, ed. C.V. Boundas (New York: Columbia University Press).
- (1994), *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton (New York: Columbia).
- (2000), *Proust and Signs*, çev. Richard Howard (London: Athlone).
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley, M. Seem ve H.R. Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Derrida, J. (1978), "Freud and the Scene of Writing", *Writing and Difference* içinde, çev. A. Bass (London: Routledge).
- (1981), "Economimesis", çev. R. Klein, *Diacritics* 11(2): s. 2–25.
- Diprose, R. (1994), *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment, and Sexual Difference* (London: Routledge).
- Edelman, L. (1994), *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory* (New York: Routledge).
- Glick, E. (2000), "Sex Positive: Feminism, Queer Theory, and the Politics of Transgression", *Feminist Review* 64: s. 19–45.
- Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Sydney: Allen & Unwin).
- (2004), *The Nick of Time: Politics, Evolution, and the Untimely* (Durham, NC: Duke University Press).
- (2005), *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham, NC: Duke University Press).
- Heidegger, M. (1998), *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press).
- Irigaray, L. (1985), *Speculum of the Other Woman*, çev. G.C. Gill (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Melville, H. (1986), *Billy Budd and Other Stories* (Penguin Classics), ed. F. Busch (Harmondsworth: Penguin).
- Okin, S.M. (1994), "Political Liberalism, Justice, and Gender", *Ethics* 105(1): s. 23–43.
- Protevi, J. (2001), *Political Physics: Deleuze, Derrida, and the Body Politic* (London: Continuum).
- Sinfield, A. (1992), *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading* (Berkeley: University of California Press).

TAMMAM AMMAM AZZAM



Laundry
Series
2011

Suriye'deki karışıklığın ardından, Tammam Azzam kötüye giden durumu yansıtabilmek için sanatsal çalışmalar yapmıştır. Sanatçı, dijital medya alanında çalışmalar yapmaya devam etmektedir. Çalışmalarında sokak sanatına da başvurmaktadır. Ayyam Gallery London (2013); the 30th Biennial of Graphic Arts, Slovenia (2013); Ayyam Gallery Al Quoz, Dubai (2012, 2009); Ayyam Gallery DIFC, Dubai (2011); Ayyam Gallery Beirut (2010); Ayyam Gallery Damascus (2010) adında solo ve grup sergileri açmış olan Suriyeli sanatçı Tammam Azzam, Dubai'de yaşamakta ve çalışmaktadır.



Laundry Series No.95

2011

Tammam Azzam

100 cm x 100 cm
Tuval üzerine karışık teknik



Laundry Series No.86

2011

74 cm x 74 cm x 18 cm
Ahşap üzerine karışık teknik



Laundry Series No.87

2011

74 cm x 74 cm x 18 cm
Ahşap üzerine karışık teknik

Tammam Azzam



Laundry Series No.59

2010

60 cm x 60 cm
Tuval üzerine karışık teknik



Laundry Series No.60

2010

Tammam Azzam

60 cm x 60 cm
Tuval üzerine karışık teknik





Laundry Series No.99



2011

Tammam Azzam

100 cm x 210 cm
Kağıt üzerine karışık teknik



Laundry Series No.97

2011

100 cm x 100 cm
Tuval üzerine karışık teknik

QUEER ÇALIŞMALARI

Queer veya Yöntemde Devrim

Sibel Yardımcı

Queer, or Revolution in Methods

Özet

Eldeki yazıda *queer* bir araştırma yapılabileceğini ve sosyal bilimlerin geleneksel araştırma tekniklerinin bu yönde eğilip bükülebileceğini, mevcut araştırmalardan örnekler üzerinden göstermeyi deniyorum. Söz konusu örneklerde de görebileceğimiz gibi, bu tür bir araştırma yapmak kendinden menkul evrenselliklerin, sınırları ve metodolojik ilkeleri belli disiplinlerin, bölünemez birey fikrinin, özne-nesne ikiliğinin, nesnel (ve iktidardan azade) araştırmacı konumunun, sınırları belli ve kesin bir araştırma sahası tahayyülünün geride bırakılması anlamına geliyor. Bu bir “devrim” sayılabilir elbette, fakat belki de, araştırmaya temel teşkil eden kategorilere yönelik sürekli bir istikrarsızlaştırma çabası olarak tarif edilmeli.

Anahtar Kelimeler: *queer, alan araştırması, araştırma teknikleri, bölünemez birey, güç ilişkileri, istikrarsızlaştırma.*

Abstract

In this paper, I try to show, through examples, that one may conduct a queer (field) research and may “distort” traditional research techniques to this end. As examples show, to conduct such a research means to leave behind a panoply of circulating assumptions, such as self-proclaimed universals and disciplinary borders, the idea of the in-dividuality (i.e. in-divisibility), the subject-object duality, the belief in the possibility of an objective researcher position, free from power relations, and the possibility of a clear delineation of the field. This may count as a “revolution” for sure, but shall probably and more accurately be described as the continuous destabilization of categories founding any research.

Keywords: *queer, field research, research techniques, in-dividuality, power relations, destabilization.*

Bu başlıkla Paul Veyne'in "Foucault ya da Tarihte Devrim" (Veyne, 2014) makalesine atıf yapıyorum ve bu makaleden hareketle okuyucuyu, "Queer bir metodoloji olabilir mi? Olursa nasıl olabilir?" soruları üzerine, *birlikte* düşünmeye davet ediyorum. Aşağıda detaylı bir şekilde açıklayacağım gibi, Veyne bu makalede Michel Foucault'nun Tarih disiplininin metodolojik ezberlerini nasıl bozduğunu göstermiş, açık sözlülükle, bu tür bir okumayla daha önce karşılaşa ekmek ve sirkler üzerine kitabını (bkz. Veyne, 1995 [1976]) başka türlü yazacağını ifade etmiştir. (2014, 58)

Çeşitli vesilelerle *queer* kuramı üzerine yazdığım ve bu konudaki görüşlerimi paylaştığım halde, doğrudan metodolojik bir tartışmaya daha önce girişmedim (bkz. Yardımcı, 2012a; 2012b; Yardımcı ve Güçlü, 2013; Yardımcı, yayın aşamasında; Yardımcı ve Bezmez, yayın aşamasında). Meseleye aşına okuyucu, *queer*'in ontolojik ve epistemolojik öngörülerinin zaten hemen her zaman beraberlerinde metodolojik sorular getirmiş olacağını düşünebilir. Gerçekten de, (araştırmacı) "öznenin" (ve dolayısıyla ikiliğin karşı kutbundaki (araştırılan) "nesnenin") elimizden kaydığı bir kuramsal perspektifte araştırma yönteminin nasıl temellendirileceği bir mesele ve doğrudan ele alınmadığı durumlarda bile, ana konuya eşlik etmesi çok mümkün bir sorudur. Aynı nedenle, *queer* çalışmaların yalnızca kuramsal bir çerçeve içinde kalmaya mahkum oldukları veya ancak bir metin analizine (bununla görsel malzemeyi de kast ediyorum) girişebilecekleri de düşünülebilir.

Ben burada *queer* bir araştırma yapılabilirliğini ve sosyal bilimlerin geleneksel araştırma tekniklerinin bu yönde eğilip bükülebileceğini daha önce yapılan çalışmalardan örneklere de başvurarak göstermek istiyorum. Bu da elbette bir "devrim" sayılabilir (fakat aşağıda bunu daha ziyade bir sürekli istikrarsızlaştırma çabası olarak yeniden tarif edeceğim). Çünkü yine aşağıda detaylandıracağım gibi, *queer* bir perspektiften araştırma yapmak kendinden menkul evrenselliklerin, sınırları ve yöntemsel ilkeleri belli disiplinlerin, bölünemez birey fikrinin, özne-nesne ikiliğinin, nesnel (ve iktidardan azade) araştırmacı konumunun, sınırları belli bir araştırma sahası tahayyülünün ve yakın tarihe kadar araştırma yöntemleri yelpazesini kat eden daha birçok varsayımın geride bırakılması anlamına gelir.¹

Bu meseleleri ilerleyen bölümlerde açıyorum. Yalnız daha

önce Veyne'in bu yazıya ilham veren, söz konusu metnin ana hatlarını özetlemek istiyorum. Bu hatları sonraki tartışmalarda da takip etmek mümkün olacak.

Tarih Amorf Bir Topraktır

Paul Veyne'e göre Foucault'nun tarih okumalarına yaptığı en önemli katkı, "doğal" addedilen nesnelerin analizi yerine, bu nesneleri anlaşılmış oldukları şekilde var eden nesneleştirmelere, daha açık bir ifadeyle söylersek onları araştırmanın veya düşünmenin nesnesi olarak kuran söylem ve pratiklere bakması olmuştur.² Veyne bu ifadesini açıklamak için "buzdağı" metaforuna başvurur (s. 54). Buna göre belirli bir nesne buzdağının görünen kısmı, onu oluşturan söylem ve pratikler de görünmeyen kısımdır. Devlet, delilik, cinsiyet bu tür nesnelerdir. Bunları kendinden menkul sayar, belirli olguları açıklama girişimlerimizi bu nesnelerden başlatırsak, onları nesne haline getiren pratiği (söylem de söylenen olduğu oranda bir pratiğin parçasıdır) göz ardı etmiş, sonucu ortaya sebep gibi koymuş oluruz. Başka bir ifadeyle, buzdağının zirvesini görme eğilimindeyssek, suyun altında kalan kısmını kaçıırız. Burada önemli olan, buzdağının görünmeyen yüzünün, görünen zirvesiyle aynı maddeden yapılmış olmasıdır. Aralarında bir altyapı-üstyapı veya öncelik-sonralık ilişkisi yoktur, hangisini görebildiğimiz nereye baktığımızla ilgilidir.

Öyleyse Foucault'nun yönteminde birinci adım, herhangi bir nesneyi varsaymadan, doğrudan mercek altına alınan dönemde gözlemlenebilen söylem ve pratiklerden yola çıkmaktır:

Yöntem mümkün olduğunca nesnel terimlerle ve herhangi bir amacın, nesnenin, maddi nedenin (yönetilen kitleler, üretim ilişkileri, payidar bir Devlet) mevcudiyetini ya da bir davranış tarzını (siyaset, siyasetsizleşme) hiçbir şekilde varsaymaksızın ataerkil bir imparatorun ya da bir çobanın ne yaptığını betimlemektir. Yöntem insanları eylemleriyle yargılamak ve dilin uyandırdığı ebedi ve ezeli hayaletleri aradan çıkarmaktan ibarettir. Pratik öyle gizemli bir faillik türü, tarihin bir alt-katmanı, gizli bir motor değildir – pratik, insanların yaptığı şeydir [...] Öyleyse pratik denen şeyin kendisiyle başlayalım; öyle ki uygulandığı nesne,

sadece bu pratikle ilişkisi içinde ne ise o olsun. (age. 60, 62)

Öyle ki, nesne ve pratik kavramlarına hemen bir yenisi eklensin: ilişki. Veyne'e göre Foucault bir ilişkiler filozofudur ve ilişkileri dikkate almamak, bir neden veya sonuç olarak nesnelere odaklanan bir felsefe (veya tarih) yapmak yanlıştır. (age. 74)

Veyne bu noktaları Foucault'nun iyi bilinen delilik analizi üzerinden örneklendirir. Veyne'in ifadesiyle, kendi başına "delilik" diye bir şey mevcut değildir – mevcut olan onun dünyanın geri kalanıyla ilişkisi (age. 96), deliliğin malzemesi sayılan şeyden deliliği üreten söylem ve pratiklerdir:

Foucault için de deliliğin malzemesi (davranış, nöromikrobiyoloji) gerçekten de mevcuttur ancak delilik olarak değil; salt maddi olarak deli olmak, tam olarak deli olmak değildir. Ön-söylemsel göndergenin [*referent*] geriye bakarak deliliğin malzemesi olarak görünebilmesi için kişinin deli olarak nesneleştirilmesi gerekir; zira niçin parmak izlerini değil de davranışı ve sinir hücrelerini göz önünde bulunduralım ki? (age. 85)

"Şu halde" diye devam eder Veyne, "elimizde meçhul potansiyellikler olarak kalan, ön-söylemsel göndergelerden müteşekkil, tamamen maddi bir evren var demektir." (age. 86) Bu evrende, farklı noktalarda farklı pratikler ortaya çıkar ve farklı nesneler üretir. Demek ki, çağlar boyunca dönüşümü veya evrimiyle karşılaştığımız tek bir nesneden (yine örneğin delilikten) değil, nesneleştirmeler değiştikçe beliren veya kaybolan nesnelerden söz edebiliriz. Nesneleştirme değiştikçe, nesne de değişir.

Burada dikkat edilmesi gereken, birbiriyle ilişkili iki nokta var. Öncelikle, verili bir göndergenin belirli bir nesne haline gelmek zorunda olmadığının altını çizmek gerekiyor. Şöyle de diyebiliriz: Söz konusu gönderge, başka bir dikkatin konusu, başka bir sorunun muhatabı, başka bir pratiğin parçası olsaydı, başka bir nesneye dönüşebilirdi.³ Demek ki, eldeki nesnelere mecbur değiliz. Veya: Başka türlü olabilirdi. İkinci olarak tarih yapmak, bu olumsuzluğun izini sürmek haline gelecektir. Söylenenler ve yapılanlar rastlantısaldır, tarih sahnesine Aklın tutarlı inşası uyarınca değil, "tarihin zar atışlarına" göre çıkacak ve bir "şans gramerine" riayet edeceklerdir. (age. 66) Böylece yeniden olumsuzluğun ferah

ikliminde buluruz kendimizi: Bugün içinde yaşadığımız dünyayı, onun kavram ve kurumlarını bir büyük nedene, yapıp ettiklerimizi, düşünüp konuştuklarımızı aşan bir nedene bağlayan her çeşit ilkeden kopabiliriz artık. Veyne'in zarif ifadesiyle tarih, amorf bir topraktır; atıcının gözüne belirli hedefleri kestirdiği bir atış alanı değil. (age. 87–88)

Buzdağının Görünmeyen Yüzü

Bedeni belirlenimlerin taşıyıcısı olarak değil de, meçhul potansiyellikler düzeyinde bir ön-söylemsel gönderge olarak düşünürsek, *queer* kuramın bu kavramsallaştırmadan ne çok şey ödünç aldığını kolayca görürüz. Bedene, ona içkin olduğunu düşündüğümüz anlamları veren, içine batmış bulunduğu söylem ve pratiklerdir.⁴ Veyne'in delilik üzerinden kurduğu soruyu şöyle de sorabilirdik: "niçin parmak izlerini değil de davranışı ve *rahmi*, *vajinayı*, *östrojeni* göz önünde bulunduralım ki?".

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde bu sorunun peşine düşer ve cevabın bizzat cinsiyet kavramını da üreten "cinsellik tertibatı"nda aranması gerektiğini söyler:

[...] gerekli olan cinsiyet düzlemine bir cinsellik tarihi yakıştırmak değil, "cinsiyet" in nasıl cinselliğin tarihsel bağımlılığı altında olduğunu göstermektir. Cinsiyeti gerçeğin, cinselliği de karışık düşünceler ve yanılsamaların yanına koymamak gerekir; cinsellik son derece gerçek bir tarihsel görünümdür ve kendi işlerliği için gerekli olan spekülasyon ögesi anlamında cinsiyet kavramını ortaya çıkaran odur. (2003, 116)

Demek ki cinsellik, söylem ve pratiklerden müteşekkil bir tertibat, cinsiyet de bu tertibatın ürettiği bir nesnedir. Cinsellik tertibatı, bir dizi ön-söylemsel göndergeyi, yani biyolojik olduğu varsayılan işaretleri (kromozomlar, hormonlar, organlar), dış görünüşleri, hal ve tavırları, kıyafetleri, düşünme ve duygulanma biçimlerini ve daha birçok şeyi "cinsiyet" denilen bir atfa dönüştürür, sonra da bu atfı oluşturan öğeleri biyolojik ve kültürel olarak birbirinden ayırır (bkz. Yardımcı, yayın aşamasında). Buzdağı metaforundan devam edersek, cinsiyetlendirici söylem ve pratikleri göz ardı eder, cinsiyeti kendinden menkul, başka

olguları açıklamakta kullandığımız bir nesne olarak görürsek, yine buzdağının suyun altında kalan kısmını kaçırmış oluruz. Demek ki, öncelikle cinsiyeti varsaymamak, herhangi bir anlamla yüklü olmayan kendinde bir beden (ki bütün maddiliğiyle mevcuttur) nasıl cinsiyetli hale geldiğini ortaya koymak gerekir.

Queer kuramın cinsiyeti kavramada hareket noktasının, bu şekilde özetlemeye çalıştığım analiz olduğunu söylemek mümkündür. Burada detaylı olarak tartışmayacağım bu kavramsallaştırmada şu noktalar öne çıkar (ilgili dipnotların aşına olmayan okuyucuya yol göstereceğini umuyorum): 1. Artık bedenle cinsiyet arasında bir belirlenim ilişkisi yoktur; 2. Cinsiyetin kurulumu bir icra meselesidir;⁵ 3. Bu icra sınıf, ırk, etnisite, yaş, sakatlık ve benzeri bir dizi başka değişkenle eklemlenir, bu eklemlenmelerden önce, daha temel bir cinsiyet yoktur; 4. Cinsiyet bir neden değil bir sonuç (bu icranın ve onun kavranabilirliğini mümkün kılan ve şekillendiren tertibatın sonucu) olduğuna göre, kişiye özgü ilksel bir hakikatin işareti olarak okunamaz; 5. Aynı şekilde kim olduğumuzu, ne yaptığımızı açıklayan bir neden olarak ortaya konamaz; 6. Bedenle cinsiyet arasındaki belirlenim gibi, cinsiyetle cinsellik arasında varsayılan süreklilik de terk edilmeye mahkumdur.⁶

Böylece *queer* kuramın geleneksel araştırma yaklaşımını ne kadar zora soktuğunu hemen fark ederiz. Elde cinsiyet-cinsellik-arzu kavramlarının her birini ve aralarında varsayılan sürekliliği istikrarsızlaştıran bir yaklaşım varken, örneklemlerimizde cinsiyet kotasını nasıl uygulayabilir veya “Cinsel yöneliminiz nedir?” sorusuna kaç şıklı bir cevap geliştirebiliriz? Ama dikkatli okuyucu şunu da çoktan tespit etmiş olabilir: *queer*’in istikrarsızlaştırdığı, yalnızca bu meseleler değil, bizzat özerk, tamamlanmış ve sınırları belli özne mefhumudur. Eğer özne, tarihsel bir ilişkiler ağına batmışsa ve belirli tabiyet ve kavranabilirlik koşulları altında şekilleniyorsa, belirli kimliklerle özdeşleşmek belirli varoluş biçimlerine, yaşamlara, ben’lere kapı aralıyorsa ve bu süreç yine de pazarlıklara, eğip bükmelere açıksa (yani belirlenimlerin zorunluluğu içinde değil tarihin olumsuzluğu içindeyse) o zaman, ne yapacağız? Nesne’nin söylem ve pratiklerle ilişki içinde vücut bulduğu, öznenin elimizden kayıp ilişkiler ağına battığı bu kavramsallaştırmada nasıl bir araştırma kurgulayabiliriz?

Bu soruları doğrudan ele almadan, son bir nokta üzerinde durmak ve ilişkisellik meselesini ele almak istiyorum.

Sen’i Kaybettiğimde Ben Kimim?

Araştırma söz konusu olduğunda bu ilişkisellik meselesinin özellikle önemli olduğunu düşünüyorum. Yine Veyne’in ifadesini hatırlayalım: “[p]ratik denen şeyin kendisiyle başlayalım; öyle ki uygulandığı nesne, sadece bu pratikle ilişkisi içinde ne ise o olsun”. Bu öneriyi doğrudan araştırma örneğine uygulamak mümkün: Adına araştırma dediğimiz söylem ve pratikler var ve bunlarla ilişki içinde mercek altına alınan bir “nesne” var. Başka bir ifadeyle, nesne zaten var olduğu için onu araştırmıyoruz, ama araştırmayı kurduğumuzda nesnesini de var etmiş oluyoruz. Nesnenin karşı kutbunda bir de araştırmanın öznesi var. Aynı şekilde, yani araştırmayı teşkil eden söylem ve pratikler içinde, “araştıran” taraf olarak kuruluyor. Araştırma olmadığı sürece, araştıran özne de yok. Adına araştırma dediğimiz bütün bu ilişkiler ağı, bir takım şeyleri nesne ve özne konumları arasında dağıtıyor.

Şimdi bu basit denklemi biraz daha derinleştirebiliriz. Nasıl “cinsiyet” denilen nesne, hem onu konu edinen bir(çok) araştırmanın, hem de daha geniş ölçekte, onu var eden bütün cinsellik tertibatının ürünüyse, “araştırmacı” da hem onu yetkilendiren araştırma prosedürlerinin, hem de “sosyal bilimci” ve “kadın” ve “eşcinsel” (ve başka şeyler) olarak belirli özne konumlarında sabitlemeye yönelmiş bütün bir toplumsal yaşamın ürünü (parçalı, çatışmalı, uyumsuz bir bütün bu elbette). Buradan iki önemli sonuç çıkıyor. Birincisi şu: bir araştırmacı asla yalnızca araştırmacı değil, aynı zamanda kadın, eşcinsel, beyaz, orta sınıf vs. (eklemlenme meselesini hatırlayalım). İkinci olarak, asla tek başına değil ve bütün özne konumlarını ve bizzat var olmasının koşullarını içinde yer aldığı ilişki ağlarına borçlu.⁷

Böylece önceden bütünlüklü ve bağdaşık, bilinebilir bir birey olarak tahayyül edilen araştırma öznesi/nesnesi yerini çoklu ve istikrarsız bir karaktere, ancak tarihsel ve coğrafi olarak özgün (ve olumsal) toplumsal ilişkiler içinde ‘kendisi’ olabilen, ilişkiyel bir varlığa bırakmış oluyor. Peki

öznenin yerine özneleşmenin geçtiği, araştıran ve araştırılan konumlarının sürekli bir oluşa açıldığı bu perspektifte standart veri toplama araçlarıyla ne kadar çalışabiliriz? Bu araçlar (yeterince) *queer*’leştirilebilir mi? *Queer* bir yöntem olabilir mi?

Queer Yöntem?

Ben bunun mümkün olduğunu düşünüyorum, ancak mevcut metodolojik varsayımların çoğunu geride bırakmak kaydıyla.⁸ Değişmez bir insan doğası varsaymayan ve yalnızca insan eyleminden hareket etmeyen;⁹ normu/normali sorgulayan ve bunları üreten söylem ve pratikleri mercek altına alan; kimlikleri, arzuları, deneyimleri ikili-üçlü-beşli kategoriler altında tasnif etmekten kaçınan; homojen bir insan deneyiminden hareket eden genelleyici yaklaşımlar yerine farklılığın altını çizen; lineer bir tarih anlatısına yaslanmayan; olumsuzluğu, tarihsel ve coğrafi özgünlüğü vurgulayan; toplumsallığı çapraz kesen ortaklıkları kimlik konumlarında değil, pratiklerin, neşelerin, hazların, acıların veya dertlerin ortaklıklarında arayan bir yöntem, evet, olabilir. Bu tür bir yöntem istikrarsız ve istikrarsızlaştırıcıdır. Şu açılardan: 1. Nesnellik iddiasından çoktan vazgeçmiştir: Araştırmacı-arastırılan konumlarının bağlamsal niteliğini dikkate alır ve “konumlu bilgi”¹⁰ anlayışından eder; 2. Onları üreten söylem ve pratiklere dikkat çekerek, kadın-erkek, sakat-sağlam gibi mevcut veya olası konum ve kategorileri sürekli olarak yeniden sorunsallaştırır; 3. Var olma, yaşama, yapma-etme hallerinden yola çıkar ve bu hallerin eğretiliğini, çeşitliliğini ve değişkenliğini yadsımaz.

Belki bir yöntemden değil, bu yönde bir duyarlılıktan ve çabadan, bu duyarlılığı dikkate alan araçlardan söz etmeli.

Hangi araçlar?

Kendi adıma, herhangi bir tekniğin (niceliksel tekniklerin bile) şu veya bu yöneme, şu veya bu bilme biçimine hizmet edebileceğini düşünüyorum. Onları eğip bükebiliriz. Pek çok

araştırmacı, arşiv çalışmaları, katılımlı gözlem (Rooke, 2010; Dahl, 2010), etnografya (Rooke, 2010; Jackman, 2010), oto-etnografya (Holman Jones ve Adams, 2010), katılımcı eylem araştırmaları gibi önceleri farklı şekillerde kullanılan araçların *queer*’leştirilebileceğini gösterdi.¹¹ Ayrıca standart araştırma teknikleri listesinde adı geçmeyen ve büyük oranda araştırmacının “dışarıdalık” iddiasını, araştırmacı-arastırılan ikiliğini yerle bir eden yeni araçlar da uygulamaya kondu – görüşmecilerle yürütülen gönüllü çalışmalar, tartışma grupları, fotoğraf atölyeleri ve terapi destekleri gibi.¹² Keza metinler arası yolculuğunu kuramsal tartışmalarla sınırlamayan, şarkı sözlerinden pornografik malzemeye, web sitelerinden fanzinlere genişleten birçok kişi var.¹³ Kısacası, artık araştırmacılar geleneksel araştırma prosedürlerinin dikkate almayacağı çok çeşitli malzeme ve kaynakları, daha çok taraflar arasında ittifak-işbirliği olarak düşünebileceğimiz süreçler aracılığıyla toparlamayı, bunları aktarırken yeni formlar geliştirmeyi deniyor; bu sırada birlikte çalıştıkları kişilerin hayatlarında ve siyasetlerinde yer almaktan, onlarla her anlamda ilişkilenecekten çekinmiyorlar.¹⁴

Böylece araştırma yöntemi denilen şey, “devrim” adlandırmasını hak edecek şekilde dönüşmüş oluyor.

Yeni Dikkatler, Yeni Sorular

Yine de başta ifade ettiğim gibi bu, bir kerelik bir kopuş gibi değil, sürekli bir istikrarsızlaştırma teşebbüsü olarak okunmalı. Bu istikrarsızlaştırma, birkaç boyutta işliyor.

Öncelikle, ifade etmiş olduğum gibi, elimizde artık sabit bir araştırmacı ve araştırılan yok. İlişkisel, çoklu, dönüşen taraflar var. Bu, araştırmanın, söz konusu tüm tarafların yaşam biçimlerine, politik görüşlerine, özel ve kamusal yüzleri arasındaki çatışmalara koşturarak şekillenmesi anlamına geliyor. Aynı zamanda araştırmanın vesile olduğu karşılaşmaların değerlendirilmesinde, farklı değişkenlerin (yaş, sınıf, ırk vs gibi),¹⁵ maddi eşitsizliklerin, kendiliğinden inşasında başvurulabilecek her türlü kaynağın eşitsiz dağılımının dikkate alınması ihtiyacına işaret ediyor. Üstelik birçok araştırmacı için, kendi deneyiminin evrensel olmadığının keşfi ve bizzat kendi kimliğinin sınırlılıklarını

fark etmek demek.¹⁶ Son olarak, her araştırma için yeniden dikkate alınması gereken bütün bir konumlar ve ilişkilennmeler ağı anlamına geliyor. Yeniden: hiçbir nesneyi var-sayamayız.

İkinci olarak, sabit bir sahanın varlığından söz etmek de mümkün değil. Rooke (2010) “saha” olarak tasvir edilen uzam ve/ya içeriğın kendinden menkul niteliğının en başından sorgulanmaya muhtaç olduğuna dikkat çekmişti.¹⁷ Ama etnograf ve görüşmeciler devamlı oluşı açılan, ilişkisel taraflar olarak tasavvur edildiğinde, kavram daha da dinamik hale gelir. Nesnellik iddiasını geride bırakan ve bu dinamizmi dikkate alan birçok *queer* araştırmacı, saha/örneklem tartışmasını tümnden dönüştürerek, araştırmalarını sınırları esnek bir ittifak-işbirliği-birlikte üretme süreci olarak kurgulamaya başlamıştır.¹⁸

Yine nesnel araştırmacı konumunun ve araştırmacı-araştırılan ikiliğının terk edilmesiyle birlikte, zamana, mekana ve yaşama yayılan etik-politik bir ilişkilennme biçimi açığı çıkar. *Queer* araştırmacılar için dostluk, kardeşlik, aşk ve birlikte topluluk oluşturma fikri araştırmaya yabancı değildir. Örneğın Dahl için *femme-on-femme* araştırma yapmak, “etik bir şekilde paylaşmak anlamına gelir, yalnızca fikirleri ve yazıları değil, bazen yatakları, kaynakları ve aşıkları da.” (Dahl, 2010, 165, çeviri bana ait) Böylece araştırma, karşılaşmaların, duyguların, yakınlığın, anlayışın, karşılıklı taahhütlerin ve dokunmanın da dahil olduğu ilişkisel, mahrem ve kimi zaman erotik bir süreç haline gelir.¹⁹

Tahmin edilebileceğı gibi, bu durum hemen bazı etik endişeleri gündeme getirir. Geleneksel araştırma yöntemleri, araştırmacı ile araştırılan arasında mahrem ilişkileri yasaklamış ve/ya yok saymıştır. İşte *queer* istikrarsızlaştırmanın üçüncü boyutu bu noktada karşımıza çıkar – bu, yöntemle iç içe geçmiş etik boyutudur:

Yöntem olarak etik, araştırmanın etik yönüyle ilgili varsayımlarımızı istikrarsızlaştırdığı, araştırmacı-araştırılan ilişkisini rahatsız ettiğı ve yeni ittifak türlerine ve alternatif toplumsal dünyalara yönelik stratejilere şekil verecek türde mahremiyet tohumları ektiğı oranda *queer*’dir. (Detamore, 2010, 169–170, çeviri bana ait)

Detamore araştırma etiğının bürokratikleşmesini eleştirdiğı ve alıntıladiğım bu yazısında, etik kurullarına ve araştırma “tabularına” karşı bir “mahremiyet siyaseti”

önerir. Araştırmanın ilişkilennirdiğı tarafların, insan ilişkilerine içkin bütün bir mahremler kümesi içinde konumlandırılması gerektiğinin altını çizer. Bu küme elbette araştırmadan araştırmaya değışecektir. İşte etik olan ve olmayana dair kararlar ancak bu bağlam dikkate alınarak verilebilir. Detamore’un yola çıktığı soru şudur: Etik bürokrasisinin dayattığı ilkeler, araştırma yapılan alanın kendi etik oluşumlarıyla uyuşmuyorsa ne yapacağız? Önceliğı görüşmecilerimizin koşullarına vermediğımız bir durumda, onların güvenliğini nasıl hak edebilir, nasıl kazanabiliriz?²⁰

Amorf, Yamuk, *Queer*

Bunlar elbette zor sorulardır ve bu yazıda ana hatlarını çizmeye çalıştığım yeni bilgi üretme biçimleri kapsamında düşünölmeleri gerekir. Seslerin çoğulluğuna, kolektif olarak üretilen bilgiye ancak yolda ve birlikte üretilen bir etik (ve bir siyaset) eşlik edebilir. Sonuç olarak, belki de kategorik olarak *queer* bir yöntemdense, her araştırmaya bulaşabilecek sürekli bir istikrarsızlaştırma teşebbüsünden söz etmek daha doğru olacaktır: normda, öznedde, kimlikte, yöntemde ve bizzat disiplin fikrinde. *Queer*’in kendisinde.²¹

Sınırlar karşısında tedirgin, kategoriler karşısında dikkatli, hiçbir kategoride yerleşmemeye meyyal, belirsizliğe, bulanıklığa açık araştırmacılar için.

Çünkü yaşam amorf bir topraktır.

Notlar

- 1 Araştırma yöntem ve pratiklerine dair bu tür sorgulamaların tümüyle yeni ve *queer*'e özgü olduğunu iddia ediyor değilim elbette. *Queer* kuram, başından beri postyapısalcılık, toplumsal cinsiyet, kadın ve LGBT çalışmaları, ikinci ve üçüncü dalga feminizm gibi birçok düşünce çizgisiyle kol kola geliştirdi, onların kavramsallaştırma ve eleştirilerinden yararlandı. Bilgi-iktidar ilişkisi, öznenin yerinden edilmesi, mahremiyetin ve duyguların araştırma sürecindeki yeri gibi birçok nokta bu düşünce çizgileri tarafından daha önce ortaya atılmıştı. *Queer* kuram belki de bu noktaların bir yöntem sorusu etrafında etraflıca bir araya getirilmesini mümkün kıldı. Bugün de disipliner sınırları ısrarla ihlal ederek, bu düşünce çizgileriyle ve yenileriyle (örneğin kuantum fiziği, bkz. Graham, 2010) etkileşmeye devam ediyor.
- 2 Foucault Collège de France'ta 1978-1979 döneminde verdiği ilk derste bu metodolojik tercihini açıkça dile getirmiştir:
[Buraya kadar ifade ettiklerim] günün birinde uzun uzadıya geri döneceğim bir yöntem tercihini gerektirir; fakat [şimdilik] doğrudan şuna işaret edeceğim: yönetsel pratikler üzerine konuşmayı veya bu pratiklerden başlanmayı seçmek, aleni ve açık bir şekilde, egemen, egemenlik, halk, tebaa, devlet ve sivil toplum gibi kavramları ilksel, kökensel ve zaten verili birer nesne olarak almamak demektir. Başka bir deyişle, sosyolojik analizin, tarihsel analizin ve siyaset felsefesinin kullanmış olduğu tüm bu evrenselleri, gerçek yönetsel pratikleri tespit etmek adına [geride bırakmak] [...] Yani tarihi eleştirel bir metot olarak kullanarak evrenselleri sorgulamak değil, fakat evrensellerin olmadığı varsayımıyla başlamak, ve [bu varsayımdan hareketle] ne tür bir tarih yapılabileceğini sormak (2008, 2–3, çeviri bana ait).
- 3 Veyne'in şu ifadesi/öngörüsü harika değil mi?
"Bir hayvanın nesnellliğini kaybetmeye başlaması için en azından bir iglo dolusu Eskimonun pratikler yelpazesine, uzun bir kış uykusuna, birbirlerini ısıtan köpeklerin ve insanların sembiyozuna ihtiyacımız vardır" (age. 83).
- 4 Foucault başka bir metinde, bedeninin tarihselliği meselesini, belirli söylem ve pratikler içinde konumlanmışlığını şöyle açıklar:
Her koşulda, bedenin kendi fizyolojisinden başka yasası olmadığına ve tarihin dışına çıktığına inanırız. Bu da bir hatadır; beden kendisine şekil veren bir dizi rejime dahil olmuştur (2004, 243).
Bu ifadenin tarih ve soybilim üzerine bir yazısında yer alması da kuşkusuz dikkate değerdir.
- 5 *Queer* kuramı açısından cinsiyet (ve özne) kurulumunun nasıl işlediğini, Judith Butler'in kavramsallaştırması üzerinden kısaca açıklamaya çalışacağım (bkz. Butler, 1998; 1999; 2008; 2013; 2014; Direk 2007; 2013). Bu dipnottaki ifadeleri (küçük değişikliklerle) eşzamanlı olarak yazdığım başka bir yazıdan alıyorum (Bkz. Yardımcı, yayın aşamasında).
Belki tahmin edilebileceği üzere, Butler'in kavramsallaştırması öznenin değil, fakat özneye "seslenen" iktidardan (bunu toplum diye de okuyabiliriz) yola çıkar (Burada Althusser'in "çağrı" [interpellation] kavramına atıf vardır). Bu hitap çok erken, bebek daha doğmadan başlar. Örneğin, aile bebeğe verdiği isimle, odasını donattığı renklerle, biraz büyüdüğünde ona aldığı oyuncakla bunu gerçekleştirir. Okulda hangi soyunma odasına gideceğini neredeyse düşünmeden bilen öğrenci, aslında benzer bir seslenişe (okulun, mekanın, kuralların seslenişine) cevap vermektedir. Askere çağırılan veya çağırılmayan devlet, vatandaşına "erkek" veya "kadın" diye seslenmiş olur. Aynı vatandaşın bütün nüfus işlemleri cinsiyetinin tespitini ve kaydını içerir (yani nüfus daireleri ona tekrar tekrar cinsiyetiyle seslenir). Kısacası, evde, okulda, iş yerinde, sokakta, hayat boyunca ve hatta öldükten sonra (örneğin cenaze sırasında) kişinin parçası olduğu –söylem ve pratiklerden müteşekkil– tertibatlar bu hitabı çeşitli şekillerde tekrarlar (Derrida'nın yineleme [iteration] kavramı). İşte özneyi cinsiyetli olarak kuran bu sesleniş ve tekrarıdır. Ona cevap veren kişi, bu cevapla kendisine yönelen hitabın (örneğin, "kadın") hem öznesi olur, hem de o hitabın koşullarına tabi hale gelir. Başka bir ifadeyle, onu kadınlığa çağıran hitabın koşullarını yerine getirmeye çalışır, kadınlığı icra ederken [perform] "kadınlaşır". Bu, bir anlamda, toplumsal yaşantı içinde kavranabilirliğin [intelligibility] sınırları içinde kalmanın, toplumun tümüyle dışına atılmamanın koşuludur.
- 6 Aşına olduğumuz heteroseksüel mantık cinsiyeti arzuyu açıklayacak ilke olarak tahayyül etmiş, özdeşim ve arzuyu karşılıklı olarak birbirini dışlayacak şekilde konumlandırmıştır. Bu mantığa göre, örneğin "kadın bedenine" sahip biri kadın kimliğiyle özdeşleşmeli ve yalnızca erkeği arzulamalıdır. Buraya kadar açıklamaya çalıştığım *queer* kavramsallaştırma, bu mantığı da ters yüz eder. Cinsiyet cinselliğimizi açıklayacak bir değişmez, belirleyici bir ilk neden olmadığına göre, cinsiyet-cinsellik arasında varsayılan süreklilik de koparılabılır. Artık arzu serbestçe yönelebilir: özdeşim kurulan cinsiyetin karşısına veya benzerine. Zaten artık ikili cinsiyet kurgusu da hasar almıştır.
- 7 Judith Butler, "biri" olarak vücut bulmamızın toplumsal koşullarının, özerklik adına inkar edilemeyeceğini yazıyor:
"Kendimi" zaten hep olagelmış, en baştan itibaren feraset sahibi zımni biri olarak yeniden kurmak isteyebilirim. Ama bireyleşmiş bir varlık olarak ortaya çıkmamın koşullarını oluşturan, bugün hissettiğim çeşitli kaygı ve arzularla yetişkin kendilik duygumumu hala etkisi altında tutan tabi olma ve kendimden geçme biçimlerini inkar etmiş olurum. Bireyleşme bir başarıdır [başarılması gereken bir şeydir], önvarsayım değil, hele teminat hiç değil" (2005a, 42).
Ve bu bölümün alt başlığına ilham veren başka bir yerde:
"Sensiz ben kimim? [...] Bir düzeyde "sen"i kaybettiğimi düşünürken beklenmedik bir şekilde "ben"im de kaybolduğumu keşfederim. Bir başka düzeyde, belki de "sende" kaybettiğim, hakkında hali hazırda kelime dağarcığımda olmayan şey, münhasıran ne benden ne de senden oluşan, ama bu terimleri farklılaştıran ve ilişkilendiren bağ olarak kavranması gereken ilişkisellik" (age. 38).
- 8 Bu bölümde tartışmamı büyük oranda *Queer Methods and Methodologies* kitabındaki tartışma ve örneklere dayandırıyorum (bkz. Browne ve Nash, 2010). İlgili yerlerde daha detaylı şekilde referans verdim.
- 9 Bkz. Michel Callon, Bruno Latour, John Law ve Actor Network Theory [Eyleyici Ağ Kuramı] kuramcılarının (örneğin bkz. Latour, 2005); Donna Haraway'ın (örneğin 2010) çalışmaları. Bu çalışmalar insanı merkezden çıkaran; başka türlerin ve şeylerin de dikkate alınması gerektiğini ortaya koyan radikal bir eleştiri getirdiler. Cinsiyet-cinsellik üzerinden bir örnek için, bkz. nesnelerin kişisel, toplumsal ve duygusal niteliklerle donatılması ve cinsiyetlendirilmesi (belirli renk ve kesimlerin belirli cinsiyetlerle ilişkilendirilmesi) sürecine dikkat çeken Graham, 2010.
- 10 Bu ifadeyi Haraway'den alıyorum. Haraway metinlerini derlediği *Başka Yer* (2010) kitabına yazdığı sunuşta Güçsüz Pusar kavramının Sandra Harding'in *Feminizmde Bilim Meselesi* (1986) kitabıyla

- ilişkinin altını çizer. Pusa'ya göre "[n]esnellüğün öznellikten kopuş nispetinde arttığını düşünen geleneksel anlayışa karşı Harding, bilimsel nesnellüğün, bilgi öznelerinin toplumsal konumlanışını (deneyimlerini, değerlerini...) bilgi üretiminin dışında tutarak değil, konumlanışını sistematik bir kaynak olarak kullanıp belirli toplumsal konumlardan – marjinalize olmuş toplumsal grupların konumlarından– hareket ederek azamileştirilebileceğini savunur" (s. 22). Özellikle bkz. aynı kitapta "Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcılığı" başlıklı bölüm.
- 11 Kendi adıma, –belki de en tasnifçi– anket tekniğinin bile bu şekilde kullanılabileceğine inanıyorum. Neden örneğin "kadın" tanımının ne kadar muğlak olduğunu ortaya koyacak bir anket geliştirmeyi düşünmeyelim mi? Bir kez derste dinleyenlerden bir kağıda "kadını" tanımladığını düşündükleri on şeyi yazmalarını istemiştin. Tahmin edilebileceği gibi, kimsenin listesi bir diğerinkiyle tam olarak örtüşmüyordu.
- 12 Örneğin Rooke, Londra'daki bir LGB toplum merkezinde sürdürdüğü etnografik araştırmanın sınırlarını esneterek merkezde gönüllü işler yapmış, gelenlere terapi desteği vermiş, cinsellik üzerine tartışma grupları ve fotoğraf atölyeleri yürütmüş (Rooke, 2010). Aynı zamanda sanatçı olan Del LaGrace Volcano araştırılan fotoğrafın sessiz konusu olmaktan çıkartarak, birlikte çalıştığı *femme*'lerle birlikte imaj üretmeyi denemiş (Dahl, 2010).
- 13 Örneğin Heckert, Butler ve Foucault'nun çalışmalarına vakıf olmadan çok önce, liberter kadın yazarların metinlerinden, pornografik göçebelikten, politik şarkı sözü yazarlarından, *queer*, anarşist ve feminist web sitesi, broşür ve fanzinlerden çok şey öğrendiğini, ekolojik doğrudan eylem, anarşist edebiyat kuramı ve post-yapısalcılık-anarşizm ilişkisi üzerine birçok metni "şehvetle" okuduğunu yazıyor (2010, 49–50).
- 14 Bu noktada *queer* kuramın önemli isimlerinden Judith Halberstam'ın beşeri ve toplumsal araştırmalardan kasten veya kazara dışlanmış konular üzerine bilgi toplamak ve oluşturmak üzere farklı, kimi zaman uyumsuz tekniklerin kullanılmasına yönelik önerisini hatırlatmak isterim. Halberstam bunun, çöp toplayıcılarınıninkine benzer bir yöntem [*scavenger methodology*] olduğunu söylüyor (Bkz. Halberstam, 1998).
- 15 Söz konusu değişkenlerin her biri için sırasıyla bkz. King ve Cronin (2010), Taylor (2010) ve Muñoz (2010). Burada yalnızca *Queer Methods and Methodologies* kitabındaki örnekleri veriyorum. Bu metinlerin her birinden daha geniş bir literatür yelpazesine açılmak mümkün, her biri kendi literatür taramasını sunuyor okuyucuya çünkü. Türkçe'de *queer*-sınıf kesişimi için bkz. Fraser (2013), *queer*-ırk/etnisite kesişimi için bkz. Puar ve Rai (2013), *queer*-sakatlık kesişimi için bkz. McRuer (2013). Bu vesileyle, *queer*'in cinsiyet ve cinsellik meselelerine yönelik vurgusunu kaybetmemesi gerektiği yolundaki iddiayı da kendi adıma şüpheli bulduğumu not etmek isterim. Nitekim Sedgwick şu tespiti yaptığında daha 1990'ların başıydı, yani *queer* kuramın henüz yeni olduğu zamanlar: [...]*yakın zamanda queer etrafında gelişen heyecan verici çalışmaların çoğu, kavramı, hiç de toplumsal cinsiyet ve cinsellik altında ihtiva edilemeyecek boyutlara doğru açtı: örneğin ırkın, etnik kökenin, post-kolonyal milliyetçiliğin bu ve diğer türdeki kimlik-kurucu, kimlik-bozucu söylemleri nasıl çapraz kestiğine [baktı]. Kendini cinsel açıdan "queer" olarak tanımlayan, farklı ırktan entelektüeller ve sanatçılar –aklında bir Isaac Julien, bir Gloria Anzaldúa, bir Richard Fung var– queer'i bir kaldıraç gibi kullanarak dil, ten, güç ve devletin*
- fraktal karmaşıklığının hakkını vermeye çalıştılar. Böylece queer'in anlamı (yani gravitas'ı, ama aynı zamanda ağırlık merkezini de [center of gravity] kast ediyorum) derinleşti ve kaydı (1993, 8, çeviri bana ait).*
- 16 Bkz. kendini bir "lezbiyen" olarak tarif eden Rooke'un (2010) Londra'daki bir LGB toplum merkezinde yürüttüğü etnografik araştırma sırasında lezbiyen sanarak yakınlaştığı, ancak trans bir erkek olduğunu anladığı bir kişiyle yaşadığı ilişki sonrasında her iki kimliğe dair sorgulamaları. Şöyle yazıyor: "Kimliğin gerekliliğinin ve bir kategoriyle özdeşleşmenin getirdiği devasa kişisel maliyetlerin şiddetle farkındaydım. Ama aynı zamanda, kimliğin nasıl tamamlanmamış bir anlatı olduğunu da bilincindeydim. Bu anlatı, çoğunlukla çatışmalı, çelişkili ve [söz konusu] kategorilerin arz ettiği uyuma meydan okuyan *queer* hayatların hakkını vermiyordu" (age. 37, çeviri bana ait).
- 17 "Eğer 'saha', etnograf tarafından özneler-arası bir şekilde inşa ediliyorsa, 'saha' olarak sahada ikamet eden *yegane* kişinin o olduğunu iddia edebiliriz. Görüşmeciler aynı yerde, aynı zamanda bulunuyor olabilirler ama oraya dair deneyimleri etnografikinden farklı olacaktır" (Rooke, 2010, 30, çeviri bana ait).
- 18 Örneğin Dahl (2010) Del LaGrace Volcano ile birlikte hazırladığı *Femmes of Power* (2008) isimli kitabın üretilme sürecini bu perspektiften mercek altına alıyor.
- 19 Bilindiği üzere, geleneksel etnografik araştırma başka grupların cinsel ve mahrem yaşamları üzerine çalışmaktan imtina etmemişken, antropolog ve sosyologların kendi erotizmleri görünmez kalmıştır (Rooke, 2010, Jackman, 2010). Aslında araştırmacının kültürel varsayımlarının yerinden edilmesi açısından erotik ilişkiler önemli bile sayılabilir. Jackman'ın (2010, 126) aktardığı örnek açıklayıcıdır: Evelyn Blackwood isimli araştırmacı, Batı Sumatra'da çıktığı sahada karşılaştığı *tomboi*'ları önce lezbiyen zannetmiş; *cewek* ve *cowok* kimliklerini ise *butch* ve *femme* kategorilerinin Sumatra versiyonları olarak düşünmüştür. Bu yanlışısını anlaması ancak saha sırasında girdiği bir aşk ilişkisi sayesinde olmuştur.
- 20 Detamore kendi metodolojik-etik tercihini şöyle tarif ediyor:
Bu, birçok açıdan katılımlı gözlem değil, gözlemlil katılımdı. Benimsediğim etik perspektif, daha kurumsal ama bu yerler ve onları kullanan diğer katılımcılar açısından daha tehditkar ve potansiyel olarak zararlı olabilecek bir "araştırma etiği" yerine, söz konusu alanların ve kullanıcılarının etik normlarını kabul etmeyi ve onlara saygı göstermeyi içeriyordu. Bu yaklaşım, bu yerler (ve benim oralara katılımlım) ile o günlerde mahallede sürdürdüğüm yaşam arasındaki iç içeliğe işaret ediyordu. [Aynı zamanda] benim, geleneksel araştırma etiğine oranla, arkadaşlarım, meslektaşlarım, komşularım ve aşıklarım ile ilişkilerime özgü gündelik etiğe öncelik verdiğime de (ikisinin potansiyel olarak birbiriyle çeliştiği durumlarda) (Detamore, 2010, 175, çeviri bana ait).
- 21 Butler'ın şu çarpıcı ifadesini nasıl unutabiliriz?
"Queer, müşterek bir mücadele sahası, bir dizi tarihsel düşüncenin ve gelecek tahayyülünün başlangıç noktası olacaksa [...] *queer* leştirilebilen olarak kalmak zorundadır" (2013, 127).

Kaynakça

- Browne, Kath ve Nash, Catherine J. (der.), (2010), *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Butler, Judith, (1998), "Toplumsal Cinsiyet Yanıyor: Sahiplenme ve Yıkma Sorunları". *Defter*, 34, 123–141.
- (1999), "Performans olarak cinsel kimlik". Peter Osborne (der). *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşiler*. Ankara: Dost.
- (2005a), *Kırılğan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü*. İstanbul: Metis.
- (2005b), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- (2008), *Cinsiyet Belası*. İstanbul: Metis.
- (2013), "Kritik Queer". Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). *Queer Tahayyül*. İstanbul: Sel.
- (2014), *Bela Bedenler*. İstanbul: Pinhan.
- Dahl, Ulrika, (2010), "Femme on Femme: Reflections on Collaborative Methods and Queer Femme-inist Ethnography". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Detamore, Mathias, (2010), "Queer(y)ing the Ethics of Research Methods: Toward a Politics of Intimacy in Researcher/Researched Relations". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Direk, Zeynep, (2007), "Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi". Zeynep Direk (der). *Cinsiyetli Olmak. Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar*. İstanbul: YKY.
- (2013), "Queer Kuram ve Cinsiyet Farklılığı", <http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/queer-kuram-ve-cinsiyet-farkliliklari/>, 15.03.2014.
- Fraser, Mariam, (2013), "Queer'i Sınıf-lamak: Rekabet Halindeki Politikalar". Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). *Queer Tahayyül*. İstanbul: Sel.
- Foucault, Michel, (2003), *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı.
- (2004), "Nietzsche, Soybilim, Tarih". Ferda Keskin (yay. haz.). *Seçme Yazılar 5 Felsefe Sahnesi*. İstanbul: Ayrıntı.
- (2008), *Birth of Biopolitics*. London: Palgrave Macmillan.
- Graham, Mark, (2010), "Method Matters: Ethnography and Materiality". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Halberstam, Judith, (1998), *Female Masculinity*. Londra: Duke University Press.
- Haraway, Donna, (2010), *Başka Yer*. İstanbul: Metis.
- Heckert, Jamie, (2010), "Intimacy with Strangers/Intimacy with Self: Queer Experiences of Social Research". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Holman Jones, Stacy ve Adams, Tony E., (2010), "Autoethnography is a Queer Method". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Jackman, Michael Connors, (2010), "The Trouble with Fieldwork: Queering Methodologies". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- King, Andrew ve Cronin, Ann, (2010), "Queer Methods and Queer Practices: Re-examining the Identities of Older Lesbian, Gay, Bisexual Adults". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Latour, Bruno, (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- McRuer, Robert, (2013), "AIDS, Christopher Reeve ve Queer Sakatlık Çalışmaları". Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). *Queer Tahayyül*. İstanbul: Sel.
- Muñoz, Lorena, (2010), "Brown, Queer, Gendered: Queering the Latina/o 'Street-Scapes' in Los Angeles". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Nash, Catherine J., (2010), "Queer Conversations: Old-time Lesbians, Transmen and the Politics of Queer Research". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Puar, Jasbir K. ve Rai, Amit S., (2013), "Ucube, Terörist, İbne: Terörle Mücadele ve Uysal Vatanperverlerin Üretimi". Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). *Queer Tahayyül*. İstanbul: Sel.
- Rooke, Alison, (2010), "Queer in the Field: On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Sedgwick, Eve Kosovsky, (1993), *Tendencies*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, Yvette, (2010), "The 'Outness' of Queer: Class and Sexual Intersections". Kath Browne ve Catherine J. Nash (der.). *Queer Methods and Methodologies*. Surrey: Ashgate.
- Veyne, Paul, (1995 [1976]), *Le pain et le cirque*. Paris: Seuil.
- (2014), "Foucault ya da Tarihte Devrim". *Teorik Bakış*, 3, 49–103.
- Yardımcı, Sibel, (2012a), "Ne O! Ne Bu! Ne Şu! Queer Kuramı ve Kimliksizleşme". *e-Skop*, <http://www.e-skop.com/skopbulten/ne-o-ne-bu-ne-su-queer-kurami-ve-kimliksizlesme/749>, 14.03.2014.
- (2012b), "Sakatlık Çalışmalarında Queer Ufku: Türkiye'de Bu Etkileşimin Zorluğu ve Olası İmkanları Üzerine". Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice (der). *Cinsellik Muamması*. İstanbul: Metis.
- Yardımcı, Sibel ve Güçlü, Özlem, (2013), "Giriş". Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). *Queer Tahayyül*. İstanbul: Sel.
- Yardımcı, Sibel, (yayın aşamasında), "Queer Tahayyül: Cinsiyet Kimliğinde ve Cinsel Yönelimde İkiliğin Ötesi". *Toplum ve Hekim*.
- Yardımcı, Sibel ve Bezmez, Dikmen, (yayın aşamasında), "Normativite Sınırlarında İttifak İmkanları: Heterotopya Olarak Queer ve/ya Sakat Bedenler ve Kamusalığı Beden Üzerinden Okumak". Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay (der). *Yeni İstanbul Çalışmaları*. İstanbul: Metis.

“Queer”’in Siyasi Potansiyelleri Üzerine Düşünceler

Alev Özkazanç

Thoughts on The Political Potential of "Queer"

Özet

Bu yazıda günümüzde yaratıcı bir tekrarla yeniden canlanan eski bir kavram olan "queer"’in yüzyıl başından günümüze kadar geçirdiği dönüşüme bakarak günümüzde queer etrafında dönen canlı tartışmanın siyasi potansiyellerine dikkat çekmek istedim. Yüzeysel bir bakışla queer teriminin aynı cinsten kişilerle ilişki kuran insanları nitellemek için 19. yüzyıldan itibaren birbiri ardına gelen terimlerden en sonuncusu olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda homoseksüel adlandırması, gay ve lezbiyen, onu da 1990’lardan itibaren queer adlandırması izlemiştir. Ama daha derin bir analiz bize sadece bir adlandırma değişimi değil, önemli söylemsel kaymaların gerçekleştiğini gösterecektir. Bu yazı özellikle 1990 sonrasında gerçekleşen ve "queer" adlandırmasını öne çıkaran temel dönüşümlere odaklanarak, kavramı saran belirsizliğin siyasi anlam ve önemine dikkat çekmektedir. Bu belirsizliğin queer’in hegemonik potansiyeline işaret ettiğini savunacağım.

Anahtar Kelimeler: *queer kuramı, kimlikler, post-yapısalcılık, hegemonya kuramı, laclau*

Abstract

In this article I will focus on the discursive transformation of the concept of queer from its original meaning to our current usage and try to highlight the political importance of the productive debate around "queer" now. In order to understand its current meaning we should concentrate on two main transformations which took place around 1990's. This analysis will show us that the term "queer" as it is constituted after 90's carries an undecideable character and a constutive indeterminacy. My argument will be that this indeterminacy about the "queer" indicates its hegemonic-popular character.

Key Words: *queer theory, identities, poststructuralism, theory of hegemony, laclau*

“Queer”, 1990’lardan itibaren LGBT çevrelerde öne çıkan ve günümüze gelene kadar hızla popülerleşen bir terim. Bu terimin, 20. yüzyıl başından itibaren Amerika’da gey erkeklere işaret etmek için kullanılan argo bir anlamı olduğunu biliyoruz. Acayip, ucube, tuhaf gibi anlamlarının yanı sıra yüzyıl başından itibaren “ibne” anlamında da kullanılan queer terimi, 1990’larda Amerika’daki LGBT çevreler tarafından tekrar ele geçirilip, Butlercı bir ifadeyle “yaratıcı bir tekrara” uğramış. Dolayısıyla terimin mevcut kullanımı ve anlamları yüzyıl başındaki kullanım biçimden önemli ölçüde farklılaşmış durumda. Yüzyıl başından günümüze oldukça derin bir anlam dönüşümüne uğramış olan bu terimin geçirdiği dönüşüme bakmak günümüzde “queer” etrafında dönen canlı tartışmanın siyasi potansiyellerini anlamak açısından önem taşıyor.

Yüzeysel bir bakışla queer teriminin aynı cinsten kişilerle ilişki kuran insanları nitelemek için 19. yüzyıldan itibaren birbiri ardından gelen terimlerden en sonuncusu olduğu düşünülebilir. Bu perspektiften bakınca 19. yüzyıl sonunda beliren “homoseksüel” adlandırmasını 1970’lerdeki “gey” (ve “lezbiyen”) adlandırmasının izlemiş olması gibi “queer” de 1990’lardan itibaren “gey” teriminin yerini almaya başlamıştır.¹ Dolayısıyla bunların üçünün de aynı nesneye, yani aynı cinsten insanlarla (özellikle de erkekler) ilişki kurma pratiğine işaret eden ve birbirlerinin yerine kullanılabilecek terimler olduğu sanılabilir. Oysa bu farklı adlar, aynı nesnenin değişen adları olarak değil, bizzat işaret etkileri pratikleri kuran ve dönüştüren farklı söylemsel kuruluşlar olarak analiz edilmelidir. (Jagose, 1996, 74–75) 19. yüzyılın “homoseksüel”i, 1970’lerin “gey” (ve lezbiyen) ve 1990’ların “queer”i farklı tarihsel bağlamlarda mümkün olmuş, farklı bilgi-iktidar ağlarıyla örülmüş olan farklı kimlik oluşumlarıdır. Foucault’nun çalışmalarından öğrendiğimiz üzere, “homoseksüellik” bir 19. yüzyıl icadıdır. Modernlik-öncesi zaman ve kültürlerde farklı biçimlerde ve bağlamlarda bir cinsel edim olarak işaret edilen ve düzenlenen bir cinsel pratik, 19. yüzyılda modern iktidar ilişkileri, cinsellik aygıtı ve cinsel bilim bağlamında yeni bir anlam kazanmış, insanın özelliğiyle ilgili özgül ve “sapkın” bir kimlik ve arzu yapısı olarak kurulmuştur. (Foucault, 2007) 1869’da ilk kez bir İsveçli doktor tarafından önerilen ve ünlü seksolog Havelock Ellis tarafından benimsenerek 1890 sonrasında yaygınlaşan “homoseksüel” kategorisi, patolojikleştirici bir tıbbi söylem içinde mümkün olmuştur. 20. yüzyıl başlarından itibaren, patolojikleştirici bir öznellik kurgusuna dayanan bu adlandırmanın kontrol dışına çıktığını, yaratıcı bir tekrara uğradığını ve olumlu bir adlandırma olarak benimsenerek Amerika’da eşcinsel kimliğinin kuruluşunda etkili olduğunu görüyoruz. Buna rağmen terimin hala süren patolojikleştirici imalarından sıyrılmak için,

1960-70’lerde “homoseksüel” terimi yerine giderek artan biçimde “gey ve “lezbiyen” adlandırmaları kullanılmaya başlanır. 1970’lerin gey (neşeli, keyifçi, zevk sefa düşkünü anlamına geliyor) ve lezbiyen terimleri, dönemin özgürlükçü-kurtuluşçu politik öznellik kurgusu içinde anlam kazanmıştır. Gey kurtuluş hareketi bağlamında oluşan yeni gey ve lezbiyen kimlikleri, asıl olarak “homoseksüel” kimliğinin sorgulanması temelinde yeni bir kimlik oluşumu olarak öne çıkarlar. İşte 1990’lardan itibaren tam da bu ikinci söylemsel kurgunun da sınırlarının tecrübe edildiğini görüyoruz. Günümüzde gey ve lezbiyen adlarının yerini hızla queer’in alıyor olması, 60’lardan günümüze gelen süreçte gey kimliğini de kapsayacak şekilde önemli bir söylemsel dönüşümünün gerçekleştiğine işaret ediyor. Kısacası queer, önceki gey ve lezbiyen kimlik kurgusunun sınırlarına dair bir tecrübeden doğmuş gibi görünüyor.

Jagose, günümüzde “queer” kavramının kullanımına dair üç farklı bağlam olduğuna işaret ediyor. (1996, 96–98) Queer, hala çoğu yerde gey ve lezbiyen (ve bunlara eklenen daha tipik queer adlar olarak biseksüel, travesti, transeksüel, ve interseks yani kısaca LGBTTİ) yerine bir tür kısaltma gibi kullanılıyor. İkinci olarak terimin tutarlı ve öncekinden farklı yeni bir kimliğin adı olarak kullanıldığı bağlamlar var; örneğin “queer nation” teriminde olduğu gibi. Ve nihayet en üretken tartışmalara vesile olduğu bağlamlarda queer terimi, sadece gey ve lezbiyen kimliklere dair değil, genel olarak tüm kimlik kuruluşu dinamiklerine ve kimlik politikası eğilimlerine dair radikal bir sorgulamanın adı olarak belirliyor.

Buraya kadar söylenenlerden, queer kavramının neye işaret ettiğine dair temel bir belirsizlik olduğunu görebiliriz. Bu belirsizliğin anlam ve önemine bu yazının son kısmında dönmek üzere, şimdi 1990’lar civarında gerçekleşen ve queer adlandırmasını öne çıkaran temel dönüşümlere odaklanmak istiyorum.

1980 sonraları ve 90’larda gey ve lezbiyen kurtuluş hareketinin dönüşümünü zorlayan iki temel dinamik olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki sadece gey ve lezbiyen hareketi değil, feminizmi de kapsayan ve dahi genel olarak tüm muhalif mantıkların dönüşümüyle ilgili olan, entelektüel bir paradigma dönüşümü. Çoğu zaman kısaca “post-yapısalcılık” adı altında topladığımız dönüşümden söz ediyorum. Burada elbette farklı ekoller ve düşünürler ayrıştırılabilir ve bunların gey ve lezbiyen hareketi üzerinde tek biçimli ve tutarlı bir etki alanı yarattığı da iddia edilemez. Yine de aralarında yakın etkileşim olan (en azından feminist ve queer kuram bağlamında) bir dizi düşünür ya da ekole işaret etmek gerekir: Bunlardan ilki olarak hiç kuşkusuz psikanaliz

ve özellikle Lacan ve post-Lacancılar öne çıkıyorlar. Öznellik, cinsellik ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini düşünmek açısından Lacan ve Kristeva, Irigaray gibi post-Lacan feministlerin açtığı psikanaliz alanı queer tartışmanın merkezindeki önemini koruyor.² İkinci olarak 1980 sonrasında “toplumsal cinsiyet” ve 90’larda “cinsellik” kavramları etrafında şekillenen feminist tartışmaya, queer kurama öncülük edecek şekilde, en fazla etkide bulunan kaynak olarak elbette Foucault’yu anmak gerekir.³ İktidar, öznellik ve cinsellik arasındaki ilişkilere dair psikanalitik çerçeveyi eleştiren iki farklı damar olarak Foucault ve Deleuze hatları, queer kuramın içinde hafif gerilimli biçimde etkili olmaya devam ediyorlar.⁴ Dolayısıyla queer’in düşünsel kaynaklarına bakınca, ilk bakışta biri psikanaliz içinden gelen, diğeri psikanalizin radikal bir eleştirisine dayanan iki farklı post-yapısalcı damar olduğunu ve bunların queer kuramın oluşumunda farklı etkiler yarattıklarını görebiliyoruz. Yine de bunların ortak etkisinin kimlik, öznellik, iktidar ve direnişe dair önceki kavrayışları sorgulamak yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Zıt yönlerden gelen bu iki etkinin buluşma noktasında queer kuramın öncülerinden Judith Butler’in 1990 tarihli *Cinsiyet Belası* adlı eserini buluyoruz. (Butler, 2008) Butler’in bu eseri, günümüze değin (Eve Sedgwick’in *Epistemology of the Closet* (1990) adlı eseriyle birlikte) queer kuramın en fazla referans verilen eseri olmaya devam ediyor.

Burada sözettiğim düşünürlerin eserlerini geniş bir şekilde kapsayan ya da tartışmaları özetleyen bir değerlendirme yapmayacağım. Sadece sözkonusu post-yapısalcı paradigma dönüşümünün, queer’in oluşumu açısından doğurduğu sonuçlara dair temel birkaç noktaya işaret etmekle yetineceğim. Önce psikanalizi ele alalım: Batı düşünce tarihinde öznellik sorununu cinsellikle bağıntılı olarak ele alan ilk ve temel gelenek olarak psikanaliz, (ataerkil, phallus merkezci ve heteroseksist varsayımlarına çokça işaret edilmiş olmasına rağmen ve aynı zamanda tam da bu nedenle) hem feminist hem de queer kuram açısından kaçınılmaz bir eleştirel diyalog partneri olagelmıştır. Feminist ve queer kullanımları açısından tek, tutarlı, yekpare bir bütün olarak psikanalizden söz etmek mümkün değil elbette. (Langer, 2014) Yine de özellikle Lacan’ın eseri ve post-Lacan yorumlar, öznelğin cinsiyetlendirilmiş kuruluş dinamiklerinin karmaşasına dikkat çekmek için en uygun zemini sağlamış gibi görünüyorlar. Psikanalizden öğrenilen en temel ders, öznelğin ve kimliğin tutarlı ve bütünsel bir oluşum değil, tersine kendi içinde yarılmış, çoklu, parçalı, dağınık ve kaygan olduğudur. Öznelğin bu temel yarılmasının merkezinde ben ile öteki arasındaki ilişkisellik bulunur. Bu ilişkisellik o kadar radikal biçimde kurucudur ki öznellik asla tam olarak kurulamaz;

her tamlık ve birlik etkisi ancak yine ilişkişel olarak (kısmi ve görelî olarak) oluşabilir. Öznellik oluşumunun tam merkezinde cinsellik ve cinsiyet kurguları bulunur. Elbette psikanaliz geleneksel olarak ben ile öteki ilişkisini, tipik olarak ödipal bir bağlamda üçlü bir ilişkisellik olarak (çoğu zaman da ikili olarak) sınırlamak eğilimde olduğu için eleştirilmiştir. Yine de birlik-çokluk, bedensellik-ruhsallık, içsellik-dışsallık, içirme-ötekileştirme, arzu-haz, yasa-ihlal, bilinç-bilinçdışı gibi çeşitli eksenlerde öznelğin çelişkili kuruluşunu (ve cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin bu kuruluşdaki merkezi rolünü) anlamak açısından psikanaliz queer kuram için temel bir muhatap olmaya devam etmektedir.

İkinci olarak Foucault etkisini ele alalım: Cinsellik ile öznellik arasındaki bağıntıyı, (bu bağıntıya dair psikanalitik söylemin eleştirisini de kapsayacak biçimde) bu sefer iktidar kavramı merkezli radikal bir sorgulamaya tabi tutan Foucault, hiç kuşkusuz 1980 sonrasındaki paradigmatic dönüşte en fazla etki yaratmış olan düşünürdür. Onun modern iktidara ve iktidarın öznellik ve cinsellikle bağıntısına dair görüşleri, 70’lerin feminist ve gey-lezbiyen kurtuluş vizyonlarının 90’larda yerini queer anlayışlara bırakmasında çok etkili olmuştur.⁵ Feminist ve queer kuramda pek çok farklı açıdan üretken kullanımlara zemin sağlamış olan Foucault’un eseri hakkında sadece temel birkaç noktaya işaret etmekle yetineceğim. Foucault bize, modern iktidarın yoğun olarak öznellik merkezli, modern öznelğin yoğun biçimde cinsellik merkezli, cinselliğin de yoğun olarak heteronormatif olarak kurulduğunu göstermiştir (Foucault, 2000, 2007). Ona göre, bir yandan tekil bedenleri üretken ve itaatkâr kılan disiplin teknikleriyle, öte yandan tür olarak insan yaşamını kuşatan ve düzenleyen biyo-iktidar yoluyla işleyen modern iktidar, baskıcı olmaktan çok üretken bir güç ilişkileri ağı olarak görülmelidir. İktidarın üretkenliği asıl olarak, baskıcı varsayıma göre iktidarın karşısında durduğu düşünülen bilgi, hakikat, öznellik ve cinselliğin üretimi anlamına gelir. Cinsellik, tam da modern iktidarın tekil bedenleri hedef alan disiplinler ayağı ile tür olarak insanın yaşamını hedef alan biyo-iktidar ayağı arasındaki kesişme alanına yerleştiği için son derece stratejik bir önem kazanır. Foucault’un düşüncesi hem cinsiyet, cinsellik, arzu ve toplumsal cinsiyet gibi kavramların farklarını ve aralarındaki uyumsuzlukları kavramak açısından hem de cinsellik ve öznellik merkezli direniş stratejilerinin, kimlik siyaseti ve kurtuluşçu vizyonların eleştirilmesinde önemli olmuştur.

1980 sonrasındaki postyapısalcı dönüşümü ve özellikle Foucault etkisini, queer kuramı önceleyen biçimde, feminist kuram, kültürel çalışmalar, eleştirel ırk çalışmaları ve post-kolonyal kuram

üzerinden de izleyebiliriz ki bu alanların tümü queer kuramın gelişiminde önemli rol oynamışlardır.⁶

Bu iki geleneğin etkileşiminin sonuçları son derece üretken olmuş ve gey-lezbiyen hareket için önemli sonuçlar doğurmuştur. Cinsellik ve özneleşme süreçleri ile iktidar-bilgi-direnış ilişkilerinin içiçeliğinin farkına varılması, arzu ve cinsellik merkezli bir politik kimlik ve hareket açısından dönüştürücü etkiler yaratmıştır. Bu etki şimdilerde “queer” adı altında toparladığımız bir dizi gerilimli ve canlı tartışmaya yol açmış gibi görünüyor ki bunları çok genel hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz:⁷ Bir kere heteroseksüel arzu ve öznelliklerde olduğu gibi, eşcinsel arzular ve kimliklerin de aynı bilgi-iktidar düzleminde ve ilişkili olarak varoldukları anlaşılmıştır. Böylece eleştirel olmayan bir biçimde, sabit bir arzu varsayımı ya da cinsel kimlik üzerinden politika üretmenin, karşı çıkılan normatif iktidar ilişkilerini yeniden üretme riski olduğu farkedilmiştir.⁸ Öte yandan öznellik ile iktidar arasındaki bağıntıyı göstermek, tümüyle belirlenmiş olduğumuzu, failliğin mümkün olmadığını (ya da yaratıcı tekrar ve direnişin mümkün olmadığını) göstermez. Tersine mevcut öznellikler, hem bir sınır hem yaratıcı tekrar yani performatif olanaklar için bir zemin olarak görülebilir; ben ile öteki arasındaki ilişki, iki tarafı bir diyalektik olarak değil, çoklu ve diyalektik kısırdöngüyü aşan yeni ve yaratıcı bir imkân olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak 90’lardaki paradigma dönüşümünün, 70’lerin gey ve lezbiyen kimliklerin radikal olarak yeniden değerlendirilmesine sevkeden bir etki yarattığını, özel olarak da hareket içinde hakim olan ayrılıkçı ve liberal-bireyci eğilimlerin sorgulanmasına zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi 1970’lerden 90’lara geçişte etkili olan ikinci dinamiğe geçebiliriz. Bu kez, tüm muhalif hareketleri etkileyen genel bir entelektüel dönüşümden değil, doğrudan ve özellikle Amerika’daki gey camiasını etkileyen kurucu bir olaydan söz ediyoruz: AIDS’ten. 1980 sonu 90 başlarında queer’in gelişiminde en önemli politik uğrak olarak AIDS salgınının önemine sıklıkla işaret edilir. (Jagose, 1996: 93–96) Bu politik momentin etkisinin, yukarıda işaret ettiğim entelektüel paradigma dönüşümünün etkilerini pekiştirdiğini, ikisinin de gey hareket içinde hakim olan ayrılıkçı eğilimlerin ya da kimlik politikalarının sorgulanması yönünde benzer bir etki yarattığını söyleyebiliriz. Gey topluluğun hastalıktan orantısız ve şiddetli biçimde mağdur olması ve çok sayıda LGBT bireyin ölümü karşısında geliştirilen tutumlar, heteronormatif toplumun ne kadar kıyıcı olabileceğini çok acı biçimde açığa çıkarmıştır. Hastalığa dair heteroseksist tutumlar ve kurumsal refleksler, heteronormatif bir çerçevede bilgi ile iktidarın işleyiş mantıklarını deşifre etmiş ve

heteroseksizmle mücadele için tüm bir sistemin (eğitim, sağlık, siyaset, medya vb) dönüşümünün gerekli olduğunu göstermiştir. Dahası, bu mücadeleyle birlikte, kendi içine kapalı cinsel azınlık kimlikleri olarak varkalmanın mümkün ve anlamlı olmadığı, mümkün olan en geniş koalisyonlarla dayanışma halinde olmanın hayatı bir önem taşıdığı da anlaşılmıştır. (Jagose, 1996, 95)

Şimdi 1980 sonları ve 90’ların başının neden queer açısından önemli bir kuruluş momenti olduğunu daha iyi görebiliriz. Söz konusu ettiğim iki gelişmenin kavşak noktasında durup bakınca queer adlandırmasının nasıl yeni bir söylemsel kuruluş olduğunu; öznellik, kimlik ve politika arasındaki ilişkiye dair yeni bir görüşe yaslandığını ve mevcut gey ve lezbiyen kimliklere dair radikal bir sorgulama ihtiyacından doğduğunu görebiliyoruz. Öte yandan “queer” adı altında topladığımız bu radikal sorgulama arayışının, gey ve lezbiyen öznellikler, (ve queer bağlamda giderek daha fazla öne çıkan biseksüel, trans ve son olarak interseks ve aseksüel öznellikler) ile özel bir bağlantısının olduğunu da görmezden gelemeyiz. Tersine bana öyle geliyor ki queer’i queer yapan tam da bu ilişkiye dair bir sorudur: Yani kimlik siyasetini eleştiren bu yeni “queer” öznelliği ile LGBT kimlikler arasındaki ilişkinin ne olduğu sorusu. “Queer” adlandırmasını ilginç, çekici ve popüler kılan şeyin ancak bu soruya verilecek yanıt üzerinden anlaşılabileceğini düşünüyorum.

İşte tam da burada başa dönerek tekrar “queer ne demek”? diye sormak gerekiyor. Eğer eskiden “homoseksüel” denen, yakın tarihte “gey-lezbiyen” diye adlandırılan öznellik biçimlerinin yanına diğer queer öznelliklerin de eklenmesiyle oluşan yeni bir kimlikler dizisinin ortak-kısa adı (yani LGBTTTİ) değilse, o halde queer neyin adıdır? Yoksa queer LGBTTTİ serisine eklenecek yeni bir kimlik midir? Queer nedir ya da kimdir, kimleri kapsar, kimleri dışlar ve neden? Ve en önemlisi, “queer”ler ne istiyorlar? Günümüzde queer kuram ve politika bağlamında yürütülen hararetli tartışmanın büyük kısmı tam da bu sorularla ilgili görünüyor.⁹ Şimdi, en dar çekirdekten en geniş halkaya kadar ne tür kimlikler ve hangi tartışma temalarının queer başlığı altında toplanabildiğine bakarak bu sorulara yanıt aramaya çalışacağım.

En dar çekirdek, tahmin edileceği üzere “gey” kimliğidir. Ne de olsa etimolojik olarak queer (“ibne”) adı için en fazla hak talep edebilecek olanlar onlar. Bir sonraki halkada queer terimi, lezbiyeni de kapsayacak şekilde genişleyerek “gey-lezbiyen” olarak karşımıza çıkar.¹⁰ Ve hemen ardından daha “queer” yeni öznellikler katılır halkaya. Ve böylece LGBTTTİ (ve aseksüel) olarak sürekli genişleyen

bir kimlikler dizisine varırız. Şimdi biraz burada duralım. Ne de olsa tüm bu kimlikler aralarındaki farklara rağmen heteronormativite karşısında benzer olarak dışlanan cinsel azınlıklardır denebilir. Böylece “queer” olanı dışarıdan ayıran sınır çizgisi netleşmiş gibi gelebilir insana. Ve fakat bu sadece kısa süreli bir yanılsama olacaktır çünkü queer’in harekete geçirdiği zincir ister istemez uzamakta ve yeni halkaları kendine eklemlemeye çağırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle queer tartışmasının heteronormativite dışında kalan cinsellikler sorunu noktasında durup sakinleşmesini beklemek boşuna olacaktır. Nitekim bir an sonra heteroseksüel ve aynı zamanda “queer” olan cinsel pratikler sorusu kapıyı çalar. Bu alanda sanıldığından daha çeşitli ve “tuhaf” pratikler queer açıdan ele alınmayı talep ederler; örneğin çok değişik biçimler alabilen çokeşlilik pratikleri, grup seks, sado-mazoşizm, çeşitli fetişizmler, nemfomani, para karşılığı seks, porno bağımlılığı ya da “cinsel sapkınlık” olarak anılan başkaca pratikler gibi.¹¹ Bu tür cinsel pratiklerin ve bunlar yoluyla kurulan öznelliklerin, normatif cinselliğin dışında kalmaları açısından queer cinsellikler ile ortak yönleri olduğu söylenebilir. Ayrıca hepsinin ortak yönü olarak rızaya dayalı ilişkiler olmalarına da işaret edilebilir. Böylece bu tür pratiklerin tümü, rızaya dayalı anti-heteronormatif pratikler olarak queer kavrayışı çerçevesinde tartışmaya dâhil olabilirler. O halde belki burada durabilir ve “queer olan” ile “dışarı” arasındaki ayrımı bu noktada netleştirebileceğimizi sanabiliriz. Ancak bu da mümkün olmayacaktır çünkü rıza meselesi de hızla belirsizleşebilir ve böylece pedofili ve hatta zoofili gibi pratiklerin de tartışmaya bir yerinden girdiklerini görebiliriz. (Jagose, 1996, 113–114)

Elbette burada en dar “gey” (ibne) kavramından kalkarak en son halkada zoofiliye kadar sorunsuzca genişleyen, hiçbir sınır kavrayışı olmayan bir queer anlayışından söz ediyor değilim. Tersine en dar çekirdekten en geniş halkaya kadar her aşamada tartışmaya dâhil olanlar arasındaki anlaşmazlık ve gerilimler baş gösteriyor.¹² Burada sadece queer bakışın giderek daha geniş bir alanda normatif cinsellikler ve ihlaller sorununu tartışmaya açmasından kaçınılamadığına dikkat çekmek istiyorum. O halde burada durarak, sınırın burada yani tam da normatif cinsellikler ve bunların ihlalleri üzerinden çizildiğini söyleyebilir miyiz peki? Yani queer demek normatif cinsellik dışında olmak mı demektir? Ya da bunların çeşitli biçimleri arasındaki ortaklıklar ve bu temelde kurulacak geniş koalisyonlara mı işaret eder? Gerçekten de queer ile anti-normatif cinsel pratikler ve cinsel kimlikler arasındaki ilişki tam olarak nedir? Gördüğümüz üzere bu pratiklerin neleri kapsadığı ve neleri dışladığı üzerine ciddi bir belirsizlik ve canlı bir tartışmanın ötesinde bir netliğe ulaşamıyoruz.

Dahası, queer adını sarmayalan muğlaklık, normatif olan-olmayan cinsellikler sorunuyla da sınırlı değildir. Nitekim günümüzde queer’e dair tartışmanın en canlı olduğu alanlar, cinsellik tartışmasını aşan ve queer ile feminizm, anti-ırkçılık, anti-militarizm, anti-kapitalizm, anarşizm, Marksizm, radikal demokrasi ve sosyalizm arasındaki bağıntıları araştıran tartışma alanlarıdır.¹³ Bu bağlamda queer, belirli cinsel kimliklere dair bir hak savunusu ya da hatta heteronormativite karşı bir politika önerisi olarak değil, tüm bir toplumsallığı ve tarihselliği yeniden düşünme ve alternatif bir muhalif mantığı geliştirme aracı olarak öne çıkar. Burada queer’in büyük ölçüde feminizmden ilham aldığını ve o geleneği derinleştirdiğini (en azından queer feminizm bağlamında) söyleyebiliriz. Nasıl ki feminizm toplumsal cinsiyet kavramı yoluyla tüm bir toplumsallığı yeniden değerlendirmeye kalktıysa, şimdi de queer düşünürler heteronormativite ve cinsellik kavramı yoluyla bu analizi derinleştirmeye girişiyorlar.¹⁴ Böylece bir kez daha cinsellik ile modern toplumsallık, normatiflik, normalleştirme ve öznelleşme süreçlerini (yani bütün karmaşasıyla güç ilişkileri) bütünsel olarak görmeye ve ona uygun bir politika geliştirmeye çağırılıyor. İşte burada cinsellik ile toplumsallık ve iktidar arasındaki ilişki nedir? sorusuna bir yanıt aramamız gerekiyor. Bu arayış bizi yeniden iktidara karşı cinsellik merkezli bir direniş örgütlemeye yöneltmek zorunda değil. Bu sefer tam tersine, cinsellik ve öznellik merkezli iktidar ilişkilerine karşı alternatif öznelleşme (ya da öznelleşmeye karşı direniş pratikleri) biçimleri icat etmemiz gerektiğini anlamaya başlıyoruz. Ancak queer’e dair belirsizlik burada da bize musallat oluyor ve hem cinsellik sorunundan kalkan hem de onu aşan, ondan geçen başka bir politikayı nasıl düşünebiliriz sorusuyla karşı karşıya kalıyoruz.

Yazının son bölümünde queer adına musallat olan bu üretken belirsizliğin ne anlama geldiği sorusu üzerine odaklanmak istiyorum. Bu tartışma boyunca “queer” adı altında hem kendisi olan hem de kendisinden başka-öte bir şey olan, yani ne anlama geldiği belli olmayan bir şeyle karşılaştığımız açık ki böyle durumlarda bir popüler-hegemonik oluşumun şekillenmeye başladığını söyleyebiliriz. Ben, “queer” adının giderek bir yüzergezer göstergeye ve hatta bir boş gösteren olmaya doğru gittiğini düşünüyorum. Bu ad altında toparlanmaya, eklemlemeye, etkileşime geçmeye başlayan öznelliklerin ve tartışmaların çeşitliliği, canlılığı ve üretkenliği queer’i popüler bir adlandırma haline dönüştürüyor. Burada Laclaucu anlamda yeni bir politik öznelliğin ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz.¹⁵ Laclau’nun 1990’lı yılların başlarında ele aldığı evrensellik, tikelcilik ve kimlikler sorunu, tam da aynı yıllarda şekillenen queer oluşumu anlamak açısından özel bir önem taşıyor.¹⁶

Laclau'nun görüşleri, "Özne"nin ölümünün ilanının ardından gelen çoğul kimlikler patlaması çağında çok-kültürcülüğün ve dar kimlik politikasının çıkmazlarına karşı güçlü bir uyarı olarak etkili olmuşa benziyor. Hem queer'in doğuş konjonktürünü hem de queer öznelliğini karakterize eden gerilimleri anlamak açısından bu değerlendirmelere bakmakta fayda var.

Güncel queer tartışmalarında evrensel ile tikel arasındaki hegemonik oyunun sahnelendiğini söyleyebiliriz. Laclau'nun görüşüne göre, evrensel ile tikel arasındaki ilişki daima hegemonik bir ilişkidir, çünkü tam ve evrensel toplum ulaşılamaz bir hedeftir, imkânsız bir nesnedir; buna rağmen ona olan ihtiyaç hiç yokolmaz. Ancak o hep yokluğunun varlığıyla kendini gösterir. Bu imkânsız nesne ancak olumsal olarak bir tür temsil işlevi üstelenen tikeller tarafından sembolize edilir ki böyle bir durumda evrenseli temsil eden bu tikel ad boşgösteren halini alır. "Sayesinde tikel özel bir içeriğin namevcut bir cemaatsel tamlık göstereni haline geldiği bu ilişki hegemonik ilişki denen şeydir." (2000, 105) Evrenselin kuruluşu paradoksaldır çünkü somut bir içeriği yoktur, o sınırsız sayıda, uzayıp giden eşdeğer talepler zincirine bağlı olarak ve bu zincir nedeniyle sürekli uzaklaşan bir ufuktur. Eşdeğerlik mantığı içinde birbirine eklenen herhangi tikellikler ile kıyaslanamaz ancak onlardan bağımsız da varolamaz. Evrensel namevcut bir tamlığım sembolüdür ve tikel ancak çelişik bir hareket halinde varolabilir. Bir yandan farka, yani kendi tikel kimliğine dayalı bir kimlik mücadelesi verirken, aynı anda eşdeğerlik mantığı içinde diğer tikel kimliklerle eklenilerek kendini iptal eder. (2000, 84) "Hegemonik oluşumlarda herhangi bir somut mücadele aynı anda hem kendi tikelliğini savunan hem de lağveden çelişik bir harekete tabidir." (2000, 102) Laclau'nun görüşleri çerçevesinde queer'i farklı ama ilişkili birkaç bağlamda değerlendirmeyi öneriyorum. Öncelikle evrensel ile tikel arasındaki gerilimli ilişkinin varlığını hem queer "içinde" hem de queer ile "dışarı" arasında tespit edebiliriz. İlk olarak yüzeysel olarak "queer içi" olarak görülen düzeyi ele alalım. Queer'i dar anlamıyla yani LGBTTİ olarak alırsak, her bir tikel konum ve kimlik ile diğerleri arasında ve her kimliğin kendi içinde sürekli bir gerilim olduğunu görebiliriz. Çünkü bunlar bir yandan heterormativiteye karşıtık anlamında queer adı altında eşdeğerlik zinciri içinde birbirlerine eklenilmiş olsalar da tikel varlıklarını da korurlar. Tikel kimlikler arasındaki bu tartışmanın özellikle gey ile lezbiyenler arasında ve ayrıca gey-lezbiyenlerle trans-gender kimlikler arasında yoğunlaştığını görüyoruz.¹⁷ Böylece her tikel kimlik, kendine özgü tikel talepleri ile zincire eklenilerek edindiği evrensel ima arasında ikiye yarılar ve bu gerilim her tikel kimlik içinde de süregider. İkinci olarak,

queer ile feminizm ya da ırkçılık ve militarizm, kapitalizm karşıtlığı ya da anarşizm gibi "tikel" konumlar arasındaki ilişki düzleminde de benzer bir tikel-evrensel gerilimi sözkonusudur. Bu konumların her biri de (elbette queer adının çekiciliğine kapılmış olanlarını kast ediyorum) kendi içlerinde "tikel" konumlar olmaları ile ortak mücadele verilecek "düşmana" karşı (ki bu dışarısının tam olarak ne olduğu da belirsizdir) konumlanmalarıyla edindikleri evrensel mantıkları arasında bölünebilirler; ya da evrenselin o boş yerini doldurma (tek başına değil de eklemleyici ilke olarak) konusunda üretken bir rekabet içinde olabilirler.

Burada yeni ve hegemonik iddiası olan bir politik öznellik olarak queer'i analiz ederken sormamız gereken daha temel bir dizi soruyla karşı karşıya kalıyoruz: Nasıl oluyor da "queer" gibi bir ad ve onun gösterdiği şey, hegemonik bir iddiaya girişebiliyor? Başka bir ifadeyle, toplumun namevcut tamlığının, yani yokluğunun göstereni olma, evrensel olanın sembolü olma iddiasını taşıyan şeyin, bu sefer "queer" (ibne, acayip, tuhaf) olması tarihsel olarak ne anlama geliyor? Eşitlik, özgürlük, insanlık gibi evrensellerin-boş gösterenlerin içini nasıl oluyor da queer doldurmaya kalkışabiliyor? Cinsel fark, ikili mantık, heterormativite ve cinsellik gibi bir sorundan hareket eden bu "tikel" konum, insanlık bilmecesini çözmeye nasıl soyunabiliyor? Bu durum insanlık kavrayışımız açısından tarihsel olarak nasıl bir yerde durduğumuza işaret ediyor?

Bildiğimiz gibi, boş gösterene dönüşen, toplumun namevcut tamlığının göstereni olma iddiasıyla ortaya çıkan hegemonik özne, daima "dışarıdan" gelmiştir. Her şey olma iddiasını taşıyan parça, öncesinde hiçbir şey değildir.¹⁸ Elbette "queer" de benzer biçimde dışarıda olanı işaret ediyor. Ancak şimdi "dışarıdan" gelen bu yeni tarihsel öznenin, şimdiye kadarki en toplum-dışı, insanlık-dışı, hatta gayri-tabii olarak görülen, idrak edilemeyen, gerçek dışı varsayılan, varlığı tanınmayan "tuhaf" şey olmasının özel bir anlamı var. Gerçekten de böyle bir yeni öznenin oluşumu bizi, iktidar ve maduniyet sorununu, tarihsel olarak mümkün olan en geniş ve derin bağlamda, yani "toplumsallık" ve "insanlık" terimleriyle düşünmeye zorluyor.¹⁹ Ve ayrıca insanlık ile beden ve öznellik kavrayışımız arasındaki bağıntıları da sorgulamaya çağırarak, insanlığımızı, insan-ötesi durumlar-varlıklarla ilişki içinde genişletmeye çağırıyor.²⁰

Son olarak queer'i yeni bir politik özneleşme hali olarak çözümlerken şu özgül tarihsel duruma da dikkat çekmek isterim: Bir evrensellik iddiası olarak queer kendi hegemonik işleyişi hakkında en üst düzeyde öz-bilince sahip bir oluşum olarak öne çıkıyor. Laclau,

çağımızdaki mücadelelerin evrenselciliğine dair şunları söylemişti: “Modernlik, bir tamlığı, kusursuz bir şekilde kurumlandırılmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir, sınırsız bir tarihsel eyleyici hayaliyle yola çıktı... Modernliğin gözünde gerçek evrensellik bu anlama geliyordu. Oysa çağdaş sosyal ve siyasal mücadelelerin çıkış noktası, güçlü bir şekilde kendi tikelliklerini öne sürmektir, hiçbirinin kendi başına toplumun tamlığını gerçekleştirmeye muktedir olmadığı yönünde güçlü bir inançtır. ... Tam da bundan dolayı bu tikellik salt bir “farklılık siyaseti” aracılığıyla inşa edilemez, kendi iddiasının gerçek bir şartı olarak evrensel ilkelere başvurmak zorundadır.” (2009, 27) İşte “queer” bana tam da tikel ile evrensel arasındaki hegemonik ilişkiye dair bu özbilincin adımı gibi görünüyor.

Bu yazıda “queer” adı altında toparlanan öznellik ve arzuların çeşitliliğinden ve aralarındaki üretken gerilimlerden kalkarak queer’in siyasi potansiyeline dair görüşler geliştirmeye çalıştım. Queer’i ne yeni ve tutarlı bir kuramın ne de tutarlı kimliğin adı olarak değil de öznellik ve kimlik sorununun özgül biçimde dert edildiği yeni bir politik öznellik arayışı olarak gördüğüm netleşmiş olmalı. Bu yaklaşım elbette mevcut tartışmanın tüm zenginliği ve karmaşası içinde sadece belirli kişisel bir konum aldığım anlamına geliyor. Eğer bu yaklaşımın “queer nedir” sorusuna tam bir yanıt olmadığı düşünülüyorsa, bunun nedeni “queer nedir”? sorusuna değil, “queer en iyi ihtimalle ne olabilir”? sorusuna odaklanmış olmamdır. Yazımın bu “en iyi ihtimalin” gerçekleşmesinde bir payı olmasını diliyorum.

Notlar

- 1 Queer teriminin ortaya çıkışını bu bağlamda çözümleyen bir değerlendirme için bkz. Jagose, 1996, 72–77
- 2 Lacan için bkz: Lacan 1989; Kristeva için bkz. Moi 1968 ve Irigaray, 1985; Feminist psikanaliz yorumları hakkında genel bir değerlendirme için bkz. Mitchell 2000 ve psikanalizin queer kullanımları hakkında bkz: Butler, 2005, 2008; Başer 2012; Langer, 2014; Grozs 2014. Ayrıca KAOS GL’nin Psikanaliz ve Queer sayısına (2014: sayı 136, Haziran) bakılabilir.
- 3 Foucault için temel kaynaklar olarak bkz: 200, 2007; queer yorumları için genel kaynaklar olarak bkz: Spargo, 1995; Huffer, 2009.

- 4 Deleuze kaynaklı queer yorumlar için bkz. Nigianni & Storr (der) 2009.
- 5 Foucault’un queer üzerindeki etkisi için bkz: Huffer 2009, Jagose 1996, Spargo 1995.
- 6 Postyapısalcı feminizm için bkz. Riley 1988; Fuss 1989; Grosz 1994; Scott 2013; post-kolonyal kuram için bkz. Spivak 1999, 2006.
- 7 Queer kavramıyla ilgili tartışmaları çözümleyen genel bir değerlendirme için bkz. Jagose 1996: 101–126.
- 8 Öznellik ve kimlik politikasının en etkili eleştirisi için bkz. Butler 2008.
- 9 Queer tartışmaları için Türkçede bulunan iki önemli kaynak eser olarak bkz: Yardımcı & Güçlü (der). 2013, Çakırlar ve Delice (der). 2012.
- 10 Günümüzde gey ve lezbiyen çoğu zaman sanki bir bütünmüş gibi birlikte anılsalar da aralarındaki muhtemel gerilimlere dikkat çekmek gerekir. Nitekim bazı lezbiyen kuramcılar queer terimini hala gey merkezli olmakla eleştiriyorlar (Jagose, 1996, 116).
- 11 Nitekim Gayle Rubin’in cinsel çeşitlilik sorununu gündeme getirdiği şu makalesi queer kuramın gelişmesinde en erken metinlerden birisi olmuştur. Rubin, 1984.
- 12 Bu tartışmalar dair genel bir değerlendirme için bkz: Jagose 1996: 101–111).
- 13 Bu tartışmalar için bkz: Warner, 1993, Warner 2013, Butler, 2013, Fraser 2013, Partog 2012, Eckert, 2013.
- 14 Feminizm ve queer arasındaki tartışmalı ilişki için bkz: Martin 1994; Heyes
- 15 Laclau’nun hegemonya ve politik öznellik hakkındaki analizleri için bkz. Laclau & Mouffe 1985; Laclau & Zac 1995, 2000, 2007.
- 16 Laclau, 2000 içindeki makalelere bakılabilir. Özellikle “Siyasetin Öznesi, Özne Siyaseti”, “Evrenselcilik, Tikencilik ve Kimlik sorunu” ve “Boş Gösterenler Siyasette Niçin Önemlidir?” başlıklı makaleler.
- 17 Bkz. Jagose, 1996: 101–118, Butler 2004.
- 18 Evrensel olan ile tikel ve dışarıda olan arasındaki bu ilişki post-yapısalcı bir çerçevede en etkili olarak Laclau’nun yanı sıra Ranciere tarafından savunulmuştur. Bkz. Ranciere, 2005.
- 19 Bu insanlık ve toplumsallık tartışmasını en net olarak Butler da görebiliriz. Butler 2004.
- 20 Post-human tartışması için bkz: Haraway 2006; Halberstam & Livingston 1995, Braidotti 2013.

Kaynakça

- Başer, Nami, (2012), “Psikanalizin kendisi Queer Değil mi?”. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice (der). *Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*. İstanbul: Metis.
- Braidotti, Rosi, (2013), *The Post Human*. Polity Press.
- Butler, Judith, (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York and London: Routledge.
- (2004), *Undoing Gender*. London: Routledge.
- (2008), *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis.
- (2005), *İktidarın Psikik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*. İstanbul: Ayrıntı.
- Butler, J & Athanasiou, Athena, (2013), *Dispossessions: The Peformative in the Political*. Polity.
- Çakırlar, Cüneyt ve Delice, Sekan, (2012), *Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*. İstanbul: Metis.
- Eckert, Lena, (2012), “Postanarşizm Queer ve Trans Politikaları İçin Bir Araç Olabilir mi veya Tam Tersi olabilir mi?”. *Queer Tabayyül*. Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). İstanbul: Sel Yayınevi.
- Foucault, Michel, (2007), *Cinselliğin Tarihi*. Hülya U.Tanrıöver (çev). İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel, (2000), *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı.
- Fraser, Mariam, (2013), “Queer’i Sınıflamak: Rekabet Halindeki Politikalar”. *Queer Tabayyül* Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü (der). İstanbul: Sel Yayınları.
- Fuss, Diana, (1989), *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. Routledge.
- Grosz, Elisabeth, (2014), “Psikanaliz ve İmgesel Beden”, *KAOS GL Queer ve Psikanaliz*, 136, s. 48–56.
- Grosz, Elisabeth, (1994), *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Heyes, Cressida, (2003), “Feminist Solidarity after Queer Theory: The Case of Transgender”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 28. The University of Chicago.
- Halberstam, Judith, (2013), *Çuvallamanın Queer Sanatı*. İpek Tabur (çev). İstanbul: Sel.
- Halberstam, Judith ve Ira Livingston, (1995), *Posthuman Bodies*. Indiana:Indiana University Press.
- Haraway, Donna, (2006), *Başka Yer*. çev. Güçşal Pusar. Metis.
- Huffer, Lynne, (2009), *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*. Columbia University Press.
- KAOS GL, (2014), *Queer ve Psikanaliz*, sayı 136.
- Irigaray, Luce, (1985), *This Sex Which is Not One*. C. Porter (çev). Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Jagose, Anna Marie, (1996), *Queer Theory: An Introduction*. University of Melbourne Press.
- Lacan, Jacques, (1989), *Ecrits: A Selection*. A. Sheridan (çev). London & New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe, (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politic*, Verso.
- Laclau, E., (2000), “Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme”. *Birikim*.
- Laclau, E., (2007), *Popülist Akıl*. Nur Betül (çev). Çelik. İstanbul: Epos.
- Laclau, E & Zac, Lilian, (1995), “Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi”, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, (haz.) E. Laclau, Ahmet Fethi (çev). İstanbul: Sarmal.
- Langer, Phil, (2014), “Queer Çalışmalarında Psikanalizin Kullanımıyla İlgili İkilemelere Dair Bazı Fikirler”. *KAOS GL Queer ve Psikanaliz*, 136, s. 30–33.
- Martin, Biddy, (1994), “Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias”. *Diacritics* 24. s. 2–3: s. 104–21.
- Marinucci, Mimi, (2010), *Feminism is Queer: The Intimate Conneciton Between Queer and Feminist Theory*. London and New York: Zed Books.
- Mitchell, Juliet, (2000), *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. Basic Books.
- Moi, Toril, (1986), *The Kristeva Reader*. Blackwell.
- Nigianni, Chrysanthi ve Storr, Merl, (2009), *Deleuze and Queer Theory*. Edinburg University Press.
- Partog, Erdal, (2012), “Queer Teorisi Bağlamında Türkiye LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi”, *Cinsellik Muamması: Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice (der). İstanbul: Metis.
- Ranciere, Jacques, (2005), *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. Hakkı Hünler (çev). Ara-lık Yayınları.
- Riley, Denise, (1988), *Am I That Name: Feminism and the Category of Women in History*. University of Minnesota Press.
- Rubin, Gayle, (1984), “Thinking Sex: Notes for a Radical Politics of Sexuality”. *Pleasure & Danger: Exploring Female Sexuality* C. Vance (der). London: Routledge.
- Scott, Joan W., (2013), *Feminist Tarihin Peşinde*. İstanbul: BGST Yayınları.
- Spargo, Tasmin, (1995), *Foucault and Queer Theory*. Totem Books.
- Spivak, Gayatri C., (2006), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Routledge.
- Spivak, Gayatri C., (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*. Harvard University Press.
- Warner, Micheal, (1993), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yardımcı, Sibel ve Güçlü, Özlem, (2013), *Queer Tabayyül*: İstanbul: Sel Yayınları.

Foucaultcu Bilgi, İktidar, Söylem Kavramları Aracılığıyla Muhafazakâr Basının İnşasına Bakmak: Vakit Gazetesi Örneği

Nagehan Tokdoğan

Reading the Construction of LGBTİ Identity
by Conservative Press Through Foucauldian
Concepts of Knowledge, Power and Discourse:
Vakit Newspaper

Özet

Bu çalışmada Türkiye'deki LGBTİ bireylerin toplumdaki güç/ iktidar ilişkilerinde ortaya çıkan egemen söylemlerin etkisiyle gazete haberleri ve köşe yazılarında nasıl inşa edildikleri araştırılmıştır. Bu bağlamda Türkiye'de İslami-muhafazakâr bir çizgide konumlanan Vakit gazetesi özelinde LGBTİ (lezbiyen, gey, biseksüel, travesti/ transseksüel, interseks) bireyleri ele alan 14 haber ve köşe yazısı incelenmiştir. Foucault'nun bilgi/güç, iktidar ve söylem üzerine düşünceleri ışığında analiz edilen haber ve yazılar, muhafazakâr basının ayrımcı, ötekileştirici ve homofobik olan eşcinsellik söylemini açığa çıkarmış, sonuçta Judith Butler'dan hareketle bu ayrımcı ve homofobik söylemsel alanla mücadele etmeye yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar sözcükler: *İktidar, söylem, LGBTİ, ayrımcılık, biyo-siyaset.*

Abstract

This study examines how the identities of LGBTİ groups in Turkey are constructed in newspapers under the influence of dominant discourses that come out of power relations. Limited only to Vakit which falls into the league of fundamentalist Islamist or conservative papers, the study mainly concentrates on fourteen (14) newspaper reports and columns that specifically refer to LGBTİ (lesbian, gay, bisexual, travestite/ transsexual, intersex) individuals. Analysed in the light of Foucauldian thinking over knowledge, power and discourse, these newspaper reports and columns have revealed the discriminative, exclusionary, factionalising and phobic discourse of homosexuality in this fundamentalist paper. Primarily motivated by Judith Butler's thinking, the study comes up with some recommendations to challenge these discriminative and homophobic discourses.

Key Words: *Power, Discourse, LGBTİ, discrimination, bio-politics.*

Giriş

Egemen kavrayış neyin “insani” ve yaşanabilir olduğunu belirlerken, toplumsal cinsiyeti de, sabit, değiştirilemez bir kategori olarak kodlar. Meşru görülen kadınlık ve erkeklik kategorilerinin dışında kalan her türlü cinsel yönelim ve cinsiyet kimliğini “sapkın biçimler” olarak adlandırır. Heteroseksist normlar etrafında örülen bu söylemsel duvarlar, iktidarın insan bedenine müdahalesini de meşrulaştırıcı bir işlev görmektedir. Kendimizi ifade etmenin aracı olarak bedenlerimiz, iktidarlardan disiplinelere edilerek, gözetlenip denetlenerek birer toplumsal tahakküm nesneleri haline gelir. İktidar, ürettiği söylemler ve o söylemleri yayıp besleyecek çeşitli araçları aracılığıyla bireyler üzerinde –inşa edilen rıza ve zor aracılığıyla– tahakküm kurar.

İşte eşcinsel yönelim ya da kimlik de, egemen kodlarla örülmüş mevcut söylemsel matriste heteroseksist normlardan hareketle olumsuzlayıcı, marjinalleştirici ve ötekileştirici bir üslupla “normdan sapma” olarak tanımlanır. İktidar ya da egemen zihniyet, bu algıyı aile, okul, din, kışla, medya gibi çeşitli ideolojik aygıtları vasıtasıyla pekiştirir. Eşcinsel kimliğin bir “patoloji” olarak kodlanması, Foucault’ya göre 19. yüzyılla birlikte modern iktidarın disipline etme ve denetleme araçlarından biri haline gelen hukuki ve tıbbi söylemler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bir burjuva ideolojisi olarak aile idealinin yüceltilmesi, beraberinde eşcinselliğin doğurgan olmayan bir cinsellik deneyimi olarak kategorize edilerek bir suç ya da hastalık olarak kavranmasını da olanaklı kılmıştır (2003, 35–44).

Dünyada cereyan eden olayların çoğu hakkında bilgi edinimi ve kanaat oluşumu büyük ölçüde medya tarafından inşa edilen söylemlere dayanır. Dolayısıyla medya formlarından biri olarak gazete dilinin incelenmesi, siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel iktidarın söylemsel alana uygulanmasını anlamak açısından önemlidir. İktidarın uygulanması için hayati olan nokta, bilgi ve inançların ustaca yönlendirilmesi ve karşıt görüşlerin sansür edilmesi yoluyla toplumsal değer ve düşüncelerin oluşumu üzerinde denetim kurmaktır. İktidar, söylem içinde ve söylem tarafından harekete geçirilip yeniden ve yeniden üretilir. Kitle iletişim medyası sayesinde iktidarın toplum içinde uygulanması ve meşrulaştırılması daha da kolaylaşmıştır (van Dijk, 2005, 353).

Bu çalışmada, iktidar tarafından üretilip çeşitli araçlar aracılığıyla yaygınlaştırılan kavram ve kodlarla düşünme ve yazma biçimlerinin, kültürel, toplumsal ve ideolojik alana nasıl dâhil edildiğini anlamak

için *Vakit* gazetesinin LGBTİ bireylere dair haber metinleri ve köşe yazılarında kullanılan dil analiz edilecektir. Kendisini dolaşıma soktuğu söylem biçimlerinde açığa çıkaran Foucaultcu iktidar anlayışından hareketle, çalışmada niteliksel bir araştırma yöntemi olan söylem analizine başvurulacaktır. Söylem analizi temelde dilin incelenmesine odaklanan bir yöntemdir ancak dili daha çok kültürel-toplumsal bağlamı içinde irdelemeyi amaçlar. Dolayısıyla dili, teknik özelliklerin ötesinde, tüm boyutlarıyla ele alır. Bu boyutlar, iletinin içeriğinin yanı sıra onu dile getireni, otoritesini, alımlayıcıyı ve söyleme amacını da kapsar (Punch, 2005, 214–215). Çalışmanın dayandırılacağı Foucaultcu söylem analizinin temelde üç varsayımı vardır. Öncelikle söylem toplumsaldır. Eşdeyişle, dile getirilen kelimeler ve anlamları toplumsal ve kurumsal yapılara göre değişiklik gösterir. Ayrıca, aynı metin içinde birbiriyle çatışan farklı söylemler yer bulabilir; bu söylemler bir hiyerarşi içerisinde düzenlenmiş olarak da var olabilirler. Çatışma ve hiyerarşi mefhumları doğrudan iktidarla ilişkilidir. Dolayısıyla söylemlerin üretilmesi ve iktidar kullanımı arasında yakın bir bağ vardır. Bu nedenle söylem çözümlemesinde iktidar kavramı hayati bir önem arz eder (Punch, 2005, 216).

Çalışmada öncelikle toplumsal yaşamın tüm hücrelerine nüfuz etmiş olan Foucaultcu iktidar görüşünden, iktidarı ortaya koymak ve pekiştirmek için bilginin tekeli elinde tutmanın hayati öneminden ve nihayet bu ikili sahipliğin beraberinde getirdiği söylem yaratma/yayma gücünden bahsedilecek, tüm bu kuramsal ardalardan hareketle de dini ve ahlaki normlara yaslanarak bilginin iktidarını elinde bulunduran haber kaynaklarından biri olan *Vakit* gazetesindeki eşcinsellik söylemi irdelenecektir. Analizin merkezi unsuru olarak bu gazetenin seçilmesinin nedeni, siyasal yelpaze içerisinde İslami-muhafazakâr çerçevenin bir temsilcisi olarak iş görürken, bu çerçevenin dışında kalan tüm toplumsal grupları ötekileştirici, marjinalleştirici ve hatta şeytanlaştırıcı söylemini, analize konu olan tarih aralıklarında eşcinseller aleyhinde sistematik bir şekilde yaptığı haberler aracılığıyla açığa çıkarmaktır.

Kuramsal Altyapı

Michel Foucault'nun İktidar Görüşü

Foucault'nun postmodern düşünceye ve siyaset bilimine en önemli katkısı onun “iktidar” kavramsallaştırmasıdır denilebilir. İktidarı sadece devlet ya da kurum olarak görmeyen Foucault, mikro düzeydeki iktidar biçimleri ve ilişkilerinden söz eder. Ona göre “iktidar bir töz değildir. İktidar kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken bir şey de değildir. İktidar yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişkidir” (2005, 55). İktidarın bireylerin eylemlerine, tutumlarına, konuşmalarına, öğrenme süreçlerine ve gündelik ilişkilerine işlediğini dile getiren Foucault'ya göre “bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak (...) doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir” (2005a, 63).

Foucault'nun üzerinde durduğu iktidar biçimi, sadece emir verici ve yasaklayıcı olan hukuksal ve biçimsel iktidar anlayışından farklıdır. Batı toplumunun iktidarı algılayış tarzındaki dogmatizmi eleştiren Foucault (2005a, 144) iktidarın gerçek işleyişinin analiz edilmesinin ancak onun kural ve yasaklamadan yola çıkılarak yapılan tanımının terk edilmesi ile mümkün olacağını söyler. İktidarın çeşitli mekanizmalarıyla bireylerin davranışlarını yönlendirdiğini iddia ederek onun en temel özelliğinin bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini gözetlemek olduğunu öne sürer. İktidarın görünmez bir şekilde bireyin hayatının tüm kesitlerine yerleşmiş olduğunu belirten Foucault, bunun toplumda varolan çeşitli kurumlar sayesinde mümkün olduğundan bahsederek, bireylerin düzenin bir parçası olduğuna inandıkları okul, kışla, fabrika, mahkeme, tımarhane, hapishane gibi kurumların aslında birer baskı ve denetleme aracı olduklarını söyler. “Günümüzde tüm bu kurumların amacı bireyleri sabitlemektir. ...bu kurumların ilk amaçları bireyleri normalleştirme aygıtına bağlamaktır” (2005b, 245). Dolayısıyla iktidar merkezi bir otorite olarak değil, bireyler arası ilişkiler sonucu oluşturulan kurumlardan doğan bir toplumsal yapı olarak algılanmalıdır.

İktidardan söz edildiği zaman insanların aklına hemen bir siyasi yapı, bir hükümet, hâkim bir toplumsal sınıf, kölenin karşısındaki efendi vb. gelir. İktidar ilişkileri terimini kullandığımda düşündüğüm şey bu değil. Demek istiyorum ki ne olursa olsun bütün insan ilişkilerinde... iktidar hep vardır: bir kişinin başkalarının davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişkiyi

kastediyorum. Bunlar dolayısıyla farklı biçimler altında farklı düzeylerde rastlanabilecek olan ilişkilerdir: bu iktidar ilişkileri hareketli ilişkilerdir, yani değişikliğe uğrayabilirler, kesin ve değişmez biçimde verili değildir (2005a, 235).

Modern toplumda iktidar bireyleri öldürerek değil, yaşatarak kendisine tabi kılar. Bu yönetim şeklinin tekniklerinden biri disiplin aracılığıyla bireyleri normalleştirerek yaşatmaktır. Normalleştirme iktidarın toplumda “normal olmayan” olarak görülen bireyleri toplumun geneline uydurma işlemidir. İktidarın uygulamaları sonucunda norma dayalı bir toplum oluşmakta ve böylece normlar bireyleri kategorize etmenin ölçütü haline gelmektedirler.

Yaşatırken tabi kılmanın bir diğer yolu insanları sürekli gözetleyip denetlemektir. Foucault modern dünyada gözetim ve denetimin cisimleşmiş hali olarak bir *Panoptikon* kavramsallaştırması yapar;

Panoptikon halka biçimli bir binadır. Ortasında bir avlu ve avlunun ortasında da bir kule vardır. Halka hem içeriye hem dışarıya bakan hücrelere bölünmüştür. Bu küçük hücrelerin her birinde kurumun hedefine uygun olarak yazı yazmayı öğrenen bir çocuk, çalışan bir işçi, ıslah edilen bir mahkûm, deliliğini yaşayan bir deli vardır (2005b, 224)

Kulenin içerisinde her hücrenin içini net bir biçimde görebilen ancak kendisi görünmeyen bir gözetmenden bahseden Foucault, bu sistemin gözetilme gerçeği nedeniyle insanları sürekli davranışları üzerine düşünmeye ve aşırılıkları, norm-dışlıkları baskı altında tutmaya sevk ettiğini öne sürer. Modern dünyada bireylere faydalı görünen şeyler –örneğin tıp ve bakım hizmetleri– gözetim ve denetleme ağının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Tıbbi ve sosyal hizmetler toplumsal hayatı araştırmayı, toplumdaki insanlar hakkında daha çok şey bulmayı, onların özel alanlarına daha fazla girmeyi, insanların özel faaliyetlerini yeniden organize edecek mekanizmalar yaratmayı ve onları disiplin altına almayı amaçlayan sürekli artan buyruklar, onların davranışlarını genel bir standarda uydurmaya çalışan kurallar ve talimatlardır. Foucault (2005b, 130) günümüz dünyasının hastane modeline göre evrildiğini ve iktidarın bir de tedavi işlevi edindiğini öne sürerek, iktidarın hakiki bir toplumsal ortopediye uygun bireylerin gelişmesinde başat bir rol üstlendiğini söyler. İktidar bireyleri gözetip denetlemenin yanı sıra toplumsal birer varlık olarak onları bütünleştirici bir taktik izler. Biyo-siyaset olarak adlandırılan bu süreçte iktidar nüfus denetimi, doğum-ölüm oranları, cinsellik gibi konuları ele alarak beden ve yaşamı müdahale alanına dâhil eder (2005a, 152). Yaşamın artık iktidarın alanına girmesi cinselliğin de bireysel disiplin ve nüfus

düzenlemesi yoluyla denetlenerek belirlenmesi anlamına gelir. “Cinsellik denetimi dolayısıyla öğrenciler, yeniyetmeler yaşamları boyunca, her an, uykudayken bile gözetlenebilirler” (Foucault, 2005a, 153).

Foucault’da İktidar-Bilgi İlişkisi

Foucault toplumsal düzende normallliği baskı altında tutan faktörün bilim olduğunu iddia ederek bilimin toplum için bir hayat tarzı olarak normallliği kurumsallaştırdığını vurgular. Ona göre bilimler iktidarın temelidir; insan bilimleri diye adlandırılan psikiyatri, psikoloji, sosyoloji aynı zamanda birer iktidar biçimidir (2005b, 225).

O halde iktidarın var olmasının ancak bilgiyi ve gücü tekelinde tutması ile mümkün olacağı sonucuna varılabilir. İktidar bilgi yoluyla görece daha güçsüz/bilgisiz olanları yönetir ve yönlendirir. Foucault’ya göre,

iktidar ve bilgi karşılıklı olarak birbirlerini içerimler; karşılığında bir bilgi alanı oluşturmayan iktidar ilişkisi olmadığı gibi, iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bilgi de yoktur (Keskin, 1997, 38).

Foucault, “insan”, “ruh”, “birey”, “insan bilimleri” gibi modern kavramların bilgi-iktidar ilişkisinin bir ürünü, iktidarın bilgiyi ortaya çıkardığı, bilginin de bu iktidarı genişletip güçlendirdiği bir çarkın dişlileri olduklarını öne sürer (1997, 39). Aslında iktidarın bilgiye olan bağımlılığı mutlakiyetçiliğin sonunda gerçekleşen bir durumdur. Mutlakiyetçi yönetim biçimlerinin sona ermesiyle iktidar artık ekonomik, toplumsal, demografik süreçlerin bilgisini içeren belli bir yönetsel bilgiye gereksinim duyar. Artık yöneticiler, bilgi olmadan yönetemeyeceklerinin farkındadırlar (2005b, 129). Modern toplumda iktidar sahibi, diğerlerinin bilgisine oranla daha etkin bir bilgiye sahip olan ve bunu onlara karşı kullanan kişidir. Artık iktidar bireyleri kendisine tabi kılmak için şiddete başvurmaz, onları sahip olduğu bilgiyle büyüleyerek, uysal ve itaatkâr bireylerden oluşan bir toplum yaratır.

Özetle Foucault için modern iktidar, bireyleri yaşatmayı amaçlarken yaşamı da belirli bir normalizasyon ve ortopedi projesi dâhilinde bir biçime sokmayı hedefleyen bir bilgi ve teknikler bütünüdür. Dolayısıyla iktidar dediğimiz mefhum tüm toplumsal kurumların insanı normalleştirme projesi çerçevesinde keşiştiği bilgi eksenli alanların tümünde görülür.

Foucault’da İktidar ve Bilgi’den ‘Söylem’e

Foucault modern toplumlardaki bilimlerin oluşturduğu normların bireylere hayat tarzı olarak sunulduğunu, tarih boyunca “doğru” olarak kabul görmüş olguların kesin ve mutlak olmayıp, bir anlayış ve öğrenme sonucu oluştuğunu öne sürer. Bilgi ve iktidarı elinde bulunduranların bir toplumdaki “doğru”ları da belirleme gücüne sahip olduğunu iddia ederek aslında tüm “doğru”ların birer söylemden¹ ibaret olduğu sonucuna varır (Reis, 2005, 3). Dolayısıyla sahip olunan bilgi, bir toplumsal bağlamdaki söylemleri oluşturmakta, söylemler ise o toplumdaki bireyleri tanımlamaktadır. Bilgiyi tekelinde bulunduran iktidar, bireylerin eylemlerine doğrudan müdahale etmek yerine, yarattığı söylemleri toplumun tüm dokusuna yayarak dolaylı bir müdahale biçimi uygular. Söylemlerin bilgi ve güce sahip olanlar tarafından belirlenmesi, iktidarın güç ilişkisinin var olduğu her alanda mevcut olmasını da mümkün kılar. Bireyler iktidarın normalleştirme etkisine, söylemleri kabullenip yeniden üreterek rıza gösterirler.

“Normal” kavramı Öteki’yi tanımlamayı gerektirir; bu düşüncenin farklı etkinliklere uygulanması daha fazla sapkın kategorisi yaratmaya hizmet eder. Örneğin, normal seks fikrinin oluşumu diğer, “normal olmayan” cinsel pratikler fikriyle birlikte yer alır, ondan ayrılmaz. Normal olarak kabul edilen şeyi yerleştirmek ve sürdürmek için söylemleri tekrar etme ve böylece bireylerin zihinlerini, düşüncelerini yönlendirme ve normal-dışı olarak anlaşılan şeyi de ya görmezden gelme, ya dışlama ya da ortadan kaldırmadan düzenleme söz konusudur. Düzenleme, eşdeyişle “hastalıklı olanı iyileştirme” etkinliği, “normal-dışı” etkinliğin gözetimini gerektirir.

Foucault, *Söylemin Düzeni* (1987) adlı makalesinde iktidarın bizim de katılmamızla, suç ortaklığımızla, düzenlediği söylemleri kullanarak yaşam alanlarımıza girerek bizi nasıl aldattığı, kurulmasına katkıda bulunduğumuz düzen içinde bizi nasıl biçimlendirdiği, nasıl itaat noktasına getirdiği sorularına yanıt arar. Ona göre iktidar oluşturduğu “hastalık”, “cinsellik”, “delilik” kategorileriyle zihnimizi ve dolayısıyla da eğilimlerimizi yönlendirir. Foucault söylemin telaffuz edilmiş veya yazılmış şey olarak maddi gerçekliğin içindeki mahiyetinden kaygı duyulması gerektiğini, çünkü söylem üretiminin her toplumda örgütlü ve bilinçli bir biçimde gerçekleştirildiğini öne sürer (1987, 23). “Söylem yalnızca baskı sistemlerini açığa çıkaran şey değil ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erkettir” (1987, 24). Kendi kültürlerimiz içinde söylemlerin kaynakları hukuki ve dini metinler, eğitim, aile, ordu gibi kurumlar ve tıp gibi bilimler olabilirler. Örneğin “her eğitim

sistemi taşıdığı güç ve bilgiyle beraber söylemlerin benimsenmesini kalıcılaştırmanın ve değiştirmenin politik bir yoludur” (1987, 46).

Anlamanın dil içerisinde hareket etmesiyle ortaya çıkan söylem, anlamı taşımasının yanı sıra onu kuran, değiştiren, sabitleyen ya da kapatan bir yapıdadır. Dolayısıyla Foucault’nun söylem yaklaşımı dilin anlam yaratma ve düzenleme işlevi sayesinde toplumsal kurumların bireyleri sarmalayarak onları itaatkâr bedenler haline getirmesiyle yakından ilişkilidir ve ona göre özneler söylem içerisinde oluşur (Üşür, 1997, 93–95). Foucault modern toplumların kapatma sistemleri olan hapisane, tımarhane, kışla ve okul gibi kurumların söylemin üretimini, denetimini, seçim ve örgütlenişini belirlediğini ve söylemsel ifadelerin de belli bir bağlama yerleşerek toplumsal yapıyı belirlediğini söyler (1997, 97). Dolayısıyla söylem özneler için konumlar oluşturur ve özneler de bu konumların içlerini doldururlar. Örneğin tıbbi söylemde, söylemi belirleme konumunda olan doktor ya da psikiyattır. “Tıbbi tedavi bir baskı biçimidir. Günümüzde psikiyatr normalliği ve deliliği kategorik olarak belirleyen kimsedir” (2005b, 130). Dolayısıyla psikiyatrin söylemi, onun bir bireyin aklı durumuna karar verme iktidarından doğar.

Foucault’da Bir “Norm-Dışılık” Olarak Eşcinsellik

Foucault’ya göre söylemin üretiminin en etkili yolu dışlamadır. İkili ayrımların yaratılmasıyla eşcinseller gibi dezavantajlı grupların sözleri dışlanır, bu insanların gücü ve bilgiyi elinde bulunduran iktidar tarafından “iyileştirilmesi, normalleştirilmesi” gerektiği düşünülür. Bu bireyler “kamuoyunun oluşturduğu ahlaki, psikolojik, kamusal alan içinde tecrit edilirler. Hataları açığa vurulur, herkesin önünde kişilikleri teşhir edilir, kamuda bir küçümseme, tiksinti etkisi yaratılır” (2007, 220).

Foucault (2005a, 132) eşcinselliğin 19. yüzyıldan itibaren anormallik sayılmaya başlandığını dile getirerek bunun nedenlerinden birinin 19. yüzyıl dilinin eşcinselliğe karşı önceki dönemlerden çok daha hoşgörüsüz yaklaşması olduğunu iddia eder. 19. yüzyıl başına kadar masturbasyon, eşcinsellik gibi cinsel pratiklerin hiç de psikiyatriyle ilgiliymiş gibi ele alınmadıklarını not düşen Foucault, bu cinsel pratiklerin daha sonraları sapkınlıkla özdeşleştirildiğini dile getirir. Çünkü bu yüzyıldan itibaren beden artık eziyet edilecek bir şey değil, ıslah edilecek, düzeltililecek, çalışabilir olacak bir şey olarak görülür (2005, 249). Sonrasındaysa cinselliğin tıbbileşmesi “normal” ve “patolojik” ikiliğini meşru kılar. Tıbbi söylem, belirli karakteristik belirtileri ve sebepleri olan ve belirli iyileştirici tedavi biçimlerine müsait bir hastalığı olan bir insan tipi olarak “eşcinsel” fikrine büyük

katkıda bulunmuştur. Bu gelişme tam da Foucault’nun söylemlerin nesnelerini yarattıklarını söylediğinde kastettiği şeydir. Eşcinsel kavramı, eşcinsel etkinliği bastırmak amacıyla geliştirilmiştir. Benzer biçimde burjuvazinin kendi ahlak söylemini geliştirmesiyle, cinsel arzulardan çocuk sahibi olmak amacıyla faydalanmak onaylanırken, bunun mümkün olamayacağı bir durum olan eşcinsellik bir kimlik olarak “ahlaksızlık” ve “sapkınlık” şeklinde tahayyül edilmiştir.

Foucault *Cinselliğin Tarihi*’nde Viktoryen burjuvazinin söyleminde cinsellik konusunda yalnızca “döl veren” çift modelinin meşru olduğunu ve bu yolla cinselliğin titiz bir biçimde “kapatıldığını” öne sürer (2003, 12). Böylece “sapkınlıklar”a verilen hukuksal cezalar arttırılmış, cinsel uygunsuzluk akıl hastalığına bağlanmış, çocukluktan yaşlılığa bir cinsel gelişme normu tanımlanmış ve tüm olası sapmaların titizlikle belirlenmesi sonucu eğitsel denetim ve tıbbi tedaviler düzenlenmiştir (2003, 34). Bunların hepsi üremeyi merkez alan bir cinsellik söylemini besleyen yöntemlerdir. Tıp, cinsel hazlara el koymuş, farklı cinsel pratiklerden doğan organik, işlevsel ya da ruhsal bir patoloji icat etmiştir (2003, 38). Böylece 19. yüzyılda psikiyatri, hukuk kuralları ve edebiyatta eşcinselliğe ilişkin bir dizi söylem inşa edilmiş ve bu alandaki toplumsal denetimin arttırılması sağlanmıştır. Foucault örneğin 19. yüzyıl edebiyat metinlerinde eşcinselliğin tipik bir portresinin çizilmeye başlandığını, eşcinsel kişinin davranışı, duruşu, süslenme biçimi, abartılı şıklığıyla gözden düşürücü bir biçimde temsil edildiğini öne sürer (2003, 132).

Foucault’nun tüm bu bilgi/güç, iktidar ve söylem kavramlaştırmalarından hareketle, bu ilişkinin pratikteki görünümünü Türkiye’de basın sektöründe İslami-muhafazakâr söylemin önemli temsilcilerinden biri olarak var olan *Vakit* gazetesi üzerinden okumadan ve onun kurduğu, ürettiği ve yeniden ürettiği eşcinsellik söylemini analiz ederek açığa çıkarmadan önce, medyanın ya da kitle iletişim araçlarının söylem üretme/yayma işlevi üzerine bir kaç söz söylemek yerinde olacaktır.

Kitle İletişim Araçlarının Söylem Üretme ve/veya Yayma İşlevi Üzerine

Kitle iletişim araçları ortaya çıkışından günümüze kadar kitlelere hitap etme özelliğiyle bireylerin zihinlerini yönlendirme işlevi görebilmiş, iktidar ilişkileri sonucu inşa edilen söylemleri beslemiştir. Toplumsal bir bağlamda dil kullanımının metinsel biçimi olarak gazete, dergi, kitap gibi basın organları dili kullanışlarında ve üsluplarında iktidarın belirleme ve denetleme gücüne katkıda bulunmuşlardır. Bir toplumsal iktidar biçimi olarak basın, zihinsel

denetimini ikna yoluyla ya da diğer söylemsel iletişim biçimleri yoluyla uygular (van Dijk, 2005, 317).

Toplumsal iktidarın uygulanması ve korunması ideolojik bir çerçeveyi ön gerektirir. Bu çerçeveye iletişim ve söylem yoluyla çizilir, onaylanır ve değiştirilir. Söylem yoluyla toplumsal denetim uygulanmasının en önemli koşulu söylemin denetimi ve üretimidir. Kitle medyası örgütleri ve bu medyaların sahipleri, söylemin hem üretim koşullarını hem de editoryal etki yoluyla içeriğini denetleyebilirler. Basın sektörü patronları ve yazarlarının haber başlıklarını, enformasyon miktarını, düşüncelerin seçimini ya da sansürlenmesini ve yazınsal dil kullanım biçimini belirlemeleriyle yaptıkları şey, söylemlerini üretmek ya da varolan söylemleri pekiştirmektir. van Dijk'ın simgesel seçkinler olarak adlandırdığı medya mensupları ekonomik ve siyasal iktidar gruplarından bağımsız değildirler (2005, 326). Dolayısıyla da bu çıkar gruplarının söylemlerine yaslanmak, karşılıklı iktidar ve çıkar ilişkilerinin mecburi bir sonucudur. “Eleştirel medya bilgileri, gazetecilerin, toplumsallaşma ve sınıf konumlarından ötürü seçkinlerin başat ideolojilerini yeniden üretme eğiliminde olduklarını vurgulamışlardır” (2005, 351). Bu, yazılı basın haberlerinde “yapısal yanlılık” diye adlandırılan ve siyasal bir taraftarlığın ötesine geçen bir durumdur. Yapısal yanlılık, “tüm haber kuruluşlarının günlük pratikleri içinde güç/iktidar sahibi kurum ve kuruluşların ürettikleri durum tanımlarını yeniden kurmaları” olarak tanımlanabilir. Bu yolla “siyasal, ekonomik, askeri ve sembolik seçkinlerin söylemleri, haber metinleri dolayımı ile meşruiyet kazanmakta ve varolan toplumsal yapıya yönelik rızanın oluşumunda etkili olmaktadır” (İnal, 1995, 113).

İnal, nesnel ve tarafsız habercilik yaptığını iddia eden pek çok yayın kuruluşunun kullandığı dilin yapısal bir yanlılık ihtiva ettiğini söyler. Zira dil, “olayları bir cam saydamlığı ile içinden geçiren bir ortam, kitle iletişim araçları da olayları bir ayna parlaklığı ile yansıtan bir araç” değildir. “İçinde yaşadığımız dünya hakkında söylenen her söz, her düşünce dilin dolayımını gerektirir ve uzlaşımın bir gerçek, mutlak bir nesnellik, tarafsızlık aslında olanaksızdır.” Dolayısıyla kitle iletişim araçları gerçekliği yansıtmaktan çok, olayları kırar, bir başka deyişle yeniden kurar (1995, 114). Böylece toplumdaki güç/ iktidar ilişkilerinin birer ürünü olan hegemonik söylemlerin tümü, haberlerde kullanılan dilin, aktarılacak istenen mesaja uygun sözcük seçimlerinin yardımıyla yeniden üretilir.

Vakit Gazetesinde LGBTİ Haberleri ve Köşe Yazılarının Analizi

Bu çalışma *Vakit* gazetesinin 1 yıllık bir dönemde –8 Mayıs 2008 ve 8 Mayıs 2009– 14 haber ve köşe yazısında LGBTİ bireylere yer veriş biçimini ele almaktadır. Bu tarih aralığının tercih edilmesinin nedeni, o döneme kadar gazetenin haberlerinde neredeyse hiç yer vermeyerek görmezden geldiği LGBTİ bireylere karşı bu tarihler arasında bir hedef gösterme² politikasının izlenmiş olmasıdır. *Vakit* gazetesi, o dönemde AKP milletvekili ve TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkanı olan Zafer Üskül'ün, Kaos GL³ isimli LGBTİ derneğinin daveti üzerine gittiği bir organizasyonda onlara cinsel yönelimlerinden dolayı ayrımcılığa uğramayacaklarına dair teminat vermesiyle fitili ateşlenen bir haber yapma sürecine girmiştir. Haliyle bu tarih aralığında LGBTİ bireylere dair haber ve köşe yazıları sıklaşmıştır. Üskül olayıyla başlayan bu sürecin izini daha yakından sürmek, gazetenin ürettiği/yeniden ürettiği LGBTİ söylemini verimli bir biçimde analiz etmeyi olanaklı kılacaktır.

Belirtilen tarihler arasından karşılaşılan ilk haber *Vakit* gazetesi köşe yazarı Serdar Arseven'in yazısıdır. Yazının başlığı *Dönme'lere Teminat Veren Bir Ak Partili* olarak atılmış ve hem argoda cinsiyet değiştirmiş kişi anlamına gelen “dönme” kelimesi hem de Ak Partili ifadesi tırnak içerisine alınarak aşağılayıcı bir üslupla başlığa dâhil edilmiştir. Yazının içeriğinde AKP milletvekili ve TBMM İnsan Hakları Komisyonu Başkanı Zafer Üskül'ün, Kaos GL'nin davetiyle bir toplantıya katılarak orada eşcinsellerin cinsel yönelimlerinden dolayı ayrımcılığa uğramayacaklarının teminatı olarak AKP'yi göstermesi anlatılmaktadır. Bu durumu bir “rezalet” olarak nitelendiren köşe yazarı, Zafer Üskül'ün “cinsel sapıklar”ın toplantısına katıldığını ifade ederken eşcinselliği norm dışı bir sapkınlık olarak niteleyen egemen söylemi yeniden üretir ve eşcinsel kimliği yalnızca cinsel ilişkiye indirgeyerek muhafazakâr ahlaki normlara yaslanır. Heteroseksizm zaten eşcinselliği yalnızca cinselliğe indirgeyerek kodlar, muhafazakâr söylemdeyse cinselliğin kendisi dahi olumsuz çağrışımlarla yüklüdür. Üstüne bir de karşı cinsler arası olmayan bir cinsellik tahayyülü bu olumsuz çağrışımları iyiden iyiye pekiştirir. Yazının devamında Kaos GL'nin toplantıya İnsan Hakları Komisyonu'nun CHP'li ve DSP'li üyelerini de davet etmesini “hazin bir olay” olarak değerlendiren Arseven “gay”, lezbiyen, biseksüel, travesti, transseksüel ve “bilumum cinsel sapıkların” etkinliğine bir tek “bu” AKP'li milletvekilinin gitmesini ve “homoseksüel eğilimlerin teminatı olduklarını” açıklamasını bir “facia” olarak nitelendirir. Üstelik bu milletvekilinin “başı örtülü bir öğrenciye” ve “masum bir din görevlisine” yapılan “iğrenç” saldırılarda İnsan Hakları Komisyonu Başkanı olarak

müdahale etmediğini dile getirerek Üskül'ün "dindarlardan esirgediği desteği eşcinsellere" verdiğini öne sürer. Böylece dindar diye tabir ettiği kesimle eşcinselleri birbirine karşıt bir biçimde konumlandırarak hem LGBTİ bireyleri hem de Üskül'ü yoğun bir nefret söylemiyle hedef gösterir.

Köşe yazılarının yanı sıra aynı gün gazetede, Zafer Üskül'ün Kaos GL'nin davetine katılmasını *Üskül'ün Tercihi Sapıklardan Yana* başlığıyla haber yaparak, onun eşcinsellerle bir arada çekilen fotoğrafının altındaki metinde Üskül'ün "başörtülü bir kız öğrenci ve bir din görevlisine yapılan haksızlıklar için kılını kıpırdatmazken" eşcinsellerin toplantısına katıldığını vurgular. Haberde Kaos GL "sapkın bir dernek" olarak nitelendirilerek nefret söylemi pekiştirir. Metnin sonunda Zafer Üskül'ün meclisteki makamının telefon ve fax numaraları açık verilerek, bu numaralara vatandaşlardan çok sayıda tepki telefonu ve fax geldiğini aktarır. Haber baştan sona bir provokasyon ve hedef gösterme aracı haline getirilmiştir.

22 Mayıs 2008'deyse Serdar Arseven köşe yazısında aynı habere tekrar değinerek *Erdoğan'ın Başındaki Üsküllü Bela* başlığını atar. Zafer Üskül'ün verdiği teminatın "cinsi sapıkların sapık ilişkilerini özgürce sürdürebilmeleri için gerekli ortamı oluşturmak" anlamına geldiğini iddia eden yazar, yeniden eşcinselleri "sapık" olarak nitelendirerek Üskül'ün onlara verdiği teminatı topluma karşı bir tehdit olarak sunar. Bu yolla eşcinsel kimliği tüm heteronormatif düzeni tehdit eden tekinsiz bir cinsiyet kategorisi olarak kodlar. Üskül'ün bir araya geldiği eşcinselleri "yaratıklar" olarak adlandıran Arseven, onun "pis bir mevzu"nun içerisine girdiğini ve "pisliklerin özgürce inşası" için teminat verdiğini kalemine yansıtmış olan öfkesiyle ve hem eşcinsellere hem de Üskül'e ettiği hakaretlerle okuyucuya aktarır. Bu saldırgan ve kışkırtıcı üslup Arseven'in ve onun temsil ettiği ideolojik-söylemsel alanın homofobi düzeyini de gözler önüne serer.

27 Mayıs 2008 tarihli yazısında Arseven, bu kez Üskül'ün "eşcinseller kulübündeki faaliyetleri"ne dair yazılarına "sapık sever medya organları"ndan tepki geldiğini dile getirerek "homo"ların yazdığı yazılardan dolayı onunla ilgili suç duyurusunda bulunacaklarından bahseder. Eşcinsellere Üskül'den sonra DTP milletvekili Sebahat Tuncel'in de destek verdiğini ekleyen Arseven, bu milletvekilinin DTP'li olduğunu özellikle vurgulayarak DTP karşıtı halkın öfkesini hem eşcinsellere hem de Sebahat Tuncel'e yönlendirir, DTP ve eşcinselleri aynı safta konumlandırarak okuyucuya bir başka hedef daha sunar. Burada haberlerde sıklıkla karşılaşılan bir yöntem olan iki "olumsuz" davranış ya da olgunun bir arada verilerek ikisi arasında bir nedensel ilişki kurgusu oluşturma niyeti söz konusudur.

Gazetenin 10 Haziran 2008 tarihli haberi de yine Zafer Üskül olayıyla ilgilidir. *Üskül'den BAV Üyelerine Ayrımcılık*⁴ başlıklı haberde, Üskül'ün eşcinsel örgütün toplantısına "bile" katıldığı ancak Bilim Araştırmaları Vakfı'nın davetine olumsuz yanıt verdiğі söylenir. Haberde BAV'ın "travestiler ülke için hangi hizmete imza atırlar" diye sorduğu da dile getirilir. Aynı haberin sonuna Kaos GL örgütünün, yazar Serdar Arseven hakkında "suç duyurusunda bulunmakla kalmayıp 20.000 YTL'lik de manevi tazminat davası açtığı" oldukça kınayıcı, suçlayıcı ve alaycı bir dille eklenmiştir.

Serdar Arseven 12 Haziran 2008 tarihli köşe yazısında Kaos GL'nin kendisiyle ilgili suç duyurusunda bulunmasından bahsederken derneğin üyelerini "homolar filan,...her ne belaysa" gibi ifadelerle tanımlayarak onların kimliklerini "gayri ahlaki pozisyonlar" olarak ilan eder. *Vakit* gazetesinin "homoseksüelliği şiddetle reddeden bir gazete" olduğunu da dile getiren yazar, AKP'nin "homolardan" da oy alabilmek için böyle bir olaya göz yummuş olabileceğini de ekler. Böylece süreç içinde açıktan hedef gösterdiği kişi ve kurumların arasına (Üskül, eşcinsel bireyler ve DTP) bir de AKP eklenir.

Vakit gazetesi Üskül olayından sonra eşcinsellikle ilgili haberleri yoğunlaştırma eğilimine girer. Nitekim 21 Ekim 2008 tarihli bir diğer haberde eşcinsel yazar ve şair Küçük İskender'in fotoğrafıyla birlikte *İşte K. İskender Bu!* başlığı atılır ve "eşcinsel-Kemalist" Küçük İskender'in Kültür Bakanlığı'nın davetlisi olarak gittiği Türk Şiir gecesinde "müstehtecen içerikli şiirler okuduğu" aktarılır. Sözcük seçimlerine ve üsluba dikkat edildiğinde, gazetenin eşcinsellikle Kemalizm'i aynı cümle içerisinde eşit derecede aşağılayıcı sıfatlar olarak kullandığı görülür. Ayrıca, Küçük İskender'in şiirlerinde uyuşturucu kullanımının da teşvik edildiği öne sürülerek, Kültür Bakanlığı'nın "eşcinsel ve Kemalist olan bu yazarı nasıl davet ettiğine anlam" verilemediği söylenir, "bu türde bir tıfıl" Türk şiirini temsil görevi verilmesinden duyulan rahatsızlık dile getirilir. Burada karşımıza çıkan kurgu aslında eşcinselliğin ve eşcinsellerin daima ideolojik olarak hasım durumunda olan (Kemalizm) ya da toplumun "genel ahlak"ı açısından kabul edilemez olan (uyuşturucu) başkaca mefhumlarla aynı safta konumlandırılarak aktarılmasıdır. Gazete, eşcinselliği ideolojik konumlanışı gereği olumsuz anlamlar atfettiği tüm mefhumlarla (ahlaksız olmak, DTP'li olmak, Kemalist olmak, uyuşturucu kullanmak...) yan yana içeriklendirir.

Serdar Arseven 15 Kasım 2008 tarihli köşe yazısında "Lut kavminin nasıl helak olduğu"ndan bahsederek eleştiri oklarını tekrar toplumsal bir tehdit olarak gördüğü eşcinsellere yönelir. "Biz Dindar Kadınlar" adında bir oluşumdan bahseden yazar, bu oluşumun içerisinde

travestilerin de bulunmasına inanmadığını dile getirir. “Yüce Allah’ın lanetlediği travestilerle” dindar kadınların aynı platformda mücadele vermesi onu hem şaşırtmış hem de öfkelenmiştir. Arseven bu kez de oluşumun üyesi olan travestinin ismini büyük harflerle ve altı çizili olarak yazıya dâhil ederek, onu gazete aracılığıyla açıkça hedef gösterir.

Gazetenin bir diğer köşe yazarı Atilla Özür, 23 Kasım 2008 tarihli yazısında eşcinsellerin “aynı cinsler arası, kimi gavuristan ülkelerinde yapıldığı gibi” resmi onaylı evlenme talebinde bulunmaya başladıklarından büyük bir endişeyle bahseder. Burada “gavuristan” ifadesiyle içeriklendirilen tehdit edici unsur Batı’dır. Muhafazakâr söylemin temel inşa odaklarından biri olan Batılılaşma, modernleşme karşıtlığı, ahlaki değerlerin yitip gitmesi korkusu, bu yazıda eşcinsel evlilik “endişesi” üzerinden yankılanır.

Vakit gazetesi köşe yazarlarından Serdar Demirel ise bu kez eleştirilerini medyanın kendisine doğru genişletir. 28 Aralık 2008 tarihli yazısında son dönem Türk filmlerinde, dizilerde ve medyada eşcinselliğin alenen teşvik edildiğinden yakınır. Bu organlar aracılığıyla “homoseksüel rol model”in cesur, anlayışlı, fedakâr olarak temsil edilmesinden şikâyet eden yazar, bu insanlar “sözde” tercihlerinden dolayı dışlanınca dinin eleştirildiğini ve “Müslüman dindarlar”ın bu duruma neredeyse hiç tepki göstermediğini ekleyerek o dönem Papa’nın yaptığı eşcinsellik karşıtı konuşmadan da alıntılar yapar.⁵ Toplumdaki heteroseksist yapıyı korumanın önemini vurgulayan yazar “aileyi korumak ve insan neslinin devam edebilmesi için Allah’ın yarattığı fitratı muhafaza etmek” gerektiğini öne sürer. Fitrat söylemi, özellikle muhafazakâr ve dindar çevrelerin kadın-erkek ilişkileri ve toplumsal cinsiyet konularıyla ilgili de sıklıkla başvurduğu, adeta kutsiyet atfedilmiş bir mefhumdur. Demirel, Hristiyanlık ve İslam dininin birleştiği noktalardan birinin de “gayri tabii ve gayri ahlaki bulunan homoseksüellik” olduğunu dile getirerek, eşcinselliğin dinin belirlediği kategoriler dışında kalan bir kimlik olduğunu öne sürer. Eşcinselliği “fitrat kaçkını eğilim” olarak nitelendiren yazar, bu gibi kimliklerin demokrasi, insan hakları, özgürlük gibi söylemlerin arkasına sığınarak normalize edilmeye çalışıldığından yakınır.

Vakit gazetesi’nin 6 Mart 2009 tarihli *Dine Hakaret ve Eşcinsellik* başlıklı haberindeyse Vatan Gazetesi yazarı Nedim Gürsel’in bir röportajda gençliğinde eşcinsel eğilimleri olduğunu itiraf etmesinin gazetede “normal bir davranışmış gibi” yer alması eleştirilir. Eşcinselliğin “tüm dinlerin yasakladığı bir ahlaksızlık, çirkin bir davranış bozukluğu” olarak zikredildiği metinde,

Nedim Gürsel’in Allah’a ve Peygambere yönelik “hakaretlerle dolu” kitabından da bahsedilir. Böylece eşcinsellik din karşıtlığı ve ateizmle özdeşleştirilerek olumsuzlamanın kat sayısı artırılır. Allah’ın eşcinselliği “çok çirkin, sapkın, ahlaksızlığın en kötüsü” olarak tarif ettiğinin de dile getirildiği haberde yine Lut Kavmi’nin “sapkınlıkları” yüzünden nasıl helak olduğu aktarılır. Hz. Lut’un kavmini uyardığı gibi günümüzde de bu misyonu *Vakit* gazetesinin üstlendiği eklenir, “günümüzün ahlaksızları, sapkınlıklardan vazgeçmeleri” konusunda uyarılır. Gazete açıkça Zafer Üskül olayıyla başlayan homofobik nefret söylemini yeniden üretme misyonunu sahiplendiğini ilan etmiştir.

14 Nisan 2009 tarihli haberdeyse *Üniversiteler Başörtüsüne Kapalı, Gaylere Lezbiyenlere Açık* başlığıyla Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma etkinliği duyurulur (!). Başörtüsüne karşı katı bir tutum sergileyen üniversitelerin bu “sapkın etkinliğe” kapılarını açmasının eleştirildiği metinde, Kaos GL “cinsi sapıkların STK’sı” olarak bir kez daha hedef gösterilir. Etkinliği bir tehdit olarak sunan haberde eşcinsellerin TBMM’ni de “basacaklar”ına değinilir. Habere Anadolu Üniversitesi’nde yapılan öğrenci sempozyumunda “sapkınlıkların meşru gösterilmeye çalışıldığı” da eklenerek, sempozyumda yazılı basında lezbiyen kimliğin temsili üzerine bir sunum yaparak ikincilik ödülü kazanan öğrencinin bölümü ve adı açıkça ifşa edilerek bu kez de öğrenci hedef gösterilir.

Vakit gazetesi, 28 Nisan 2009 tarihli haberde *Eşcinsellerden Utanmazlık* başlığını kullanarak eşcinsel örgütlerinin gazeteyi protesto etmek için gazete önünde eylem yaptıklarını ve “kinlerini kustuklarını” aktarır. Ayrıca gazetenin eşcinsellerin hedefi olmasına çevredeki esnafın ve taksicilerin tepki gösterdiği belirtilir ve esnafın eşcinsellere bağırarak “sizin gibilerin yüzünden milletin ahlakı bozuldu, gidin kartel medyasına tepki gösterin” gibi cümleler kurdıkları da eklenir. Burada esnaf ve taksiciler özelinde cisimleşen daha makro ölçekte toplumdur ve toplumun topyekûn eşcinselliği gayri-ahlaki bir edim olarak gördüğüne yönelik bir mesaj verilir.

29 Nisan 2009 tarihli yazısında köşe yazarı Hasan Karakaya, internette *Vakit*’e protesto kampanyası başlatanlara “gerizekalı, embesil, aptal, angut, zırcahil, ahmak” gibi küfürlerle seslenirken bu kişilerin “Ergenekoncular” ve “homoseksüeller” olduklarını öne sürer. Her iki grubun *Vakit* gazetesine karşı işbirliği yaptıklarını ima ederek, eşcinsellerin Ergenekon terör örgütünün piyonları olduklarını ekler. Bu son haberle birlikte eşcinseller sapkın, Kürt, Kemalist ve din düşmanı nitelemelerinin yanında artık bir de Ergenekoncu ve terörist ilan edilmişlerdir.

Sonuç

Foucaultcu anlamda iktidar, güç ve bilgiyi elinde bulunduranların toplumda egemen kılınacak söylemleri üretip yayma olanaklarına sahip oldukları bir ilişkiler ağını imler. Bu iktidar tahayyülünden hareketle, bilgiyi ve dolayısıyla da söylem üretme gücünü elinde bulunduran bir toplumsal grup olarak medya seçkinlerinin ve köşe yazarlarının da birer iktidar odağı oldukları söylenebilir. Bu iktidar odakları, ideolojik konumlanışlarından hareketle belirli norm ve değerleri topluma tek ve değişmez doğrular olarak sunarak hegemonik hale getirirler. Böylece hem hâlihazırda var olan toplumsal yapının muhafaza edilmesi sağlanır, hem de bu norm ve değerlerin bir biçimde dışında kalan insan gruplarını düzenlemeye/düzelteyme teşebbüs edilerek tahakküm kurulur.

İşte *Vakit* gazetesinde sunulan eşcinsellik kimliği, günümüz yaygın medyasına hâkim olan toplumsal cinsiyet söylemine göre kadın-erkek kategorileri dışındaki cinsel kimlik ve yönelimler ile heteroseksüel ilişki dışındaki tüm ilişki biçimlerini norm-dışı sapkınlıklar olarak işaretleyen makro ölçekli toplumsal algının hem bir yansıması hem de inşa edilme/pekiştirilme aracıdır. Eşcinsel kimlik *Vakit*'in dilinde tıbbi açıdan bir "hastalık", dini açıdan bir "sapkınlık", toplumsal düzen açısından bir "tehdit" olarak yankılanır.

Esasen Türkiye basınında LGBTİ bireyler, ya hiç yer almaz ya da yer alsalar dahi alaycı, sansasyonel, yargılayıcı, saldırgan, kışkırtıcı bir dil ve üslupla aşırı, eksik ya da yanlış temsil edilirler. *Vakit* gazetesi özelindeyse bu saldırganlığın en yavan haline tanıklık ederiz. Gazetede LGBTİ bireyler genelde başkaca "olumsuz" temalar eşliğinde zikredilerek, bunlarla aralarında "doğal" bir suç ortaklığı olduğu mesajı iletir. *Vakit*'in dili, toplumdaki kalıplaşmış yargıları hem "genel ahlak" mefhumuna hem de muhafazakâr ideolojiye yaslanarak yeniden üretir ve toplumun büyük kesiminin eşcinselliği toplumsal cinsiyet rollerini muğlaklaştıran tekinsiz, sapkın bir kimlik olarak algılamasına çanak tutar.

Bu çalışma kapsamında ele alınan *Vakit* gazetesi İslami-muhafazakâr çizgisi nedeniyle LGBTİ temsili bakımından uç bir örnekmiş gibi görünse de, aslında gazetenin LGBTİ söyleminin toplumun büyük çoğunluğunda hâkim olan eşcinsellik algısı ile örtüştüğü düşünülmektedir. Gazetenin hem haber dili hem de köşe yazarlarının öznel fikir ve yorumları LGBTİ bireylere karşı ayrımcı/ötekileştirici bir dil ve üslubun ötesinde hakaretlere, homofobiye,

nefret söylemine, hedef göstermeye varan boyutlardadır. Özellikle köşe yazarlarının LGBTİ bireylere yönelik saldırgan, provokatif, mahkûm edici dili, sembolik düzeyde bir linç, somut düzeydeyse linçe teşvihtir.

Sorulması gereken soru, tüm bu egemen söylemleri pekiştiren haber yapma pratiklerinin karşısında nasıl bir mücadele yöntemi izlenebileceğidir? Judith Butler, heteroseksüel, homoseksüel, kadın, erkek gibi kimlik kategorilerinin birer ayak bağı olduklarını öne sürerek eşcinselliğe pejoratif anlam yükleyen söylemlerin heteroseksüel öncelik iddialarını tartışmaya açacak şekilde yeniden inşa edilebilir olduklarını söyler (2007, 13). Ona göre eşcinselliğin heteroseksüellikten türediğine dair hegemonik heteroseksüel normları, onların kendi söylem yapılarını kullanarak yıkmak mümkündür. Çünkü eğer iktidar pürüzsüz bir heteroseksüel kimlik yanılmasını tekrarlara dayanarak yaratıyorsa, eşdeyişle, tekrarlar zorunluysa, heteroseksüellik sürekli risk altında olan bir kimliktir. Heteroseksüelleştirilmiş toplumsal cinsiyetler, öykünme stratejileriyle inşa edilmiştir ve sürekli olarak inşa edilmektedir. Öykünüp taklit ettikleri şey, fantazmatik bir heteroseksüel kimlik idealidir (2007, 25). Bunun bir ideal olduğu kavrandığında onu değiştirmek de olanaklı olacaktır.

Butler'ın alternatif bir gey/lezbiyen perspektif olarak sunmak istediği görüşüne göre, heteroseksüellik aşılma isteniyorsa hem zorunlu bir sistem hem de bir komedi olarak kavranmalıdır (2008, 206). Kimliği alt-üst etmek ancak ve ancak kendisini kuran kurallar bütünü içerisinde mümkündür (237). Türkiye'de yaygın medyanın LGBTİ bireylere yönelik diliyle mücadele olanağı tam da bu sayede mümkün olabilir. Dolayısıyla yapılması gereken iktidarın parodik tekrarları yoluyla, onun homofobik, cinsiyetçi söylemini alt-üst ederek bir anlam kayması yaratmaktır. Tıpkı Queer hareketin⁶ ve SlutWalk kadınlarının⁷ yaptığı gibi.

Notlar

- 1 Toplumsal düşünce biçimlerinin dilden bağımsız birer pratik olarak düşünülemediğini vurgulayan Foucault söylemlerin birer konuşma/yazma biçimi olduğunu ve belli kurallara göre işlediklerini, bu kuralların da toplumsal-tarihsel düzenlemeler ve koşullarla eklemlendiğini söyler.
- 2 *Vakit*, eski adıyla Akit, 1995 senesinde türbanlı avukatların duruşmalara girmesini engellediği gerekçesiyle Gümüşhane Baro Başkanı Ali Günday hakkında bir dizi haber yapmıştı. Günday öldürüldü.

1999 senesinde Cumhuriyet gazetesi yazarı, Profesör Ahmet Taner Kışlalı'nın fotoğrafı gazetede üzerine çarpı atılarak yayımlandı. Kışlalı öldürüldü.

2006 senesinde türban konusunda verdiği bir karardan dolayı Danıştay 2. Dairesi'nin üyelerinin fotoğraf ve özgeçmişleri *Vakit*'te yayımlandı. Danıştay basıldı, hâkim Mustafa Yücel Özbilgin öldürüldü, dört üye yaralandı. İstanbul 10. Ağır Ceza Mahkemesi, *Vakit* gazetesi sahibi ve yazarları müdürünü Danıştay üyelerini terör örgütüne hedef göstermek suçundan mahkum edip para cezasına hükmetti" (Özgür Mumcu, Radikal gazetesi, 13.09.2012 tarihi, 'Vakit'i sorgulama vakti' başlıklı yazısı).
- 3 Bkz: <http://www.kaosgl.com/anasayfa.php>
- 4 Bilim Araştırma Vakfı (BAV) Adnan Oktar'ın fahri başkanlığını yaptığı, çalışmaları genellikle evrim kuramına karşı yaratılış görüşünü savunmak üzerine olan, bu konuda konferans ve paneller düzenleyen bir vakıftır. 1990 yılında kurulmuştur. Vakıf halini almadan önce Bilim Araştırma Grubu adıyla faaliyet göstermiştir. Kendi amacını "dünya çapında barış, huzur ve sevgi ortamı oluşturmak" olarak ilan eden BAV, basında zaman zaman "gizli ve ketum bir islami tarikat" veya "kayda değer servetini gizleyen ve özenerek koruyan kült benzeri bir organizasyon" olarak tanımlanır.
- 5 Bkz: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7797269.stm>
- 6 Aslen "tuhaf, acayip" anlamına gelen queer sözcüğü ilk kez 20 yüzyılda da İngilizce'de "ibne" anlamında kullanılmıştır. İlk olarak homotransfobikler tarafından hakaret ve aşağılama amacıyla kullanılan bu argo sözcük zamanla eşcinseller tarafından benimsenmiş ve negatif anlamından sıyrılmıştır. Günümüzde eşcinsel hakları gibi konularda yaygın olarak eşcinsel anlamında kullanılır ve herhangi bir hakaret anlamı içermez. Bir sıfat olan *queer* zamanla ad halini almıştır.
- 7 SlutWalk hareketi 2011 yılında Kanada'da ortaya çıkmış ve kısa sürede tüm dünyaya yayılmıştır. Toronto'da bir polis memurunun "kadınlar tecavüze uğramak istemiyorlarsa fahişe (slut) gibi giyinmemelidirler" açıklamasının üzerine harekete geçen kadınlar "fahişe" kıyafetleriyle sokaklara dökülmüş ve bugün tüm dünyada SlutWalk olarak bilinen yürüyüşlerinin öncülüğünü yapmışlardır. İngilizce'de "fahişe" "sürtük" gibi anlamlara gelen "slut" sözcüğü artık politik bir anlam ihtiva eder hale gelmiştir.

Kaynakça

- Butler, Judith, (2008), *Cinsiyet Belası*, Başak Ertür (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- (2007), *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, Osman Akınhay (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Foucault, Michel, (2005a), Özne ve İktidar, Işık Ergüden&Osman Akınhay (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2005b), *Büyük Kapatılma*, Işık Ergüden&Ferda Keskin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (2003), *Cinselliğin Tarihi*, Hülya Uğur Tanrıöver (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- (1987), *Söylemin Düzeni*, Turhan Ilgaz (çev.), İstanbul: Hil Yayınları.
- İnal, Ayşe, (1995), "Yazılı Basın Haberlerinde 'Yapısal' Yanlılık Sorunu", *Toplum ve Bilim*, 67, s.111–134.
- Keskin, Ferda, (1997), "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük", *Toplum ve Bilim*, 73, s. 30–46.
- Punch, Keith F., (2005), *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, D.Bayrak, H.B. Arslan, Z. Akyüz (çev.), Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Reis, Huriye, (2005), *Adem'in Bilmediği, Havva'nın Gör Dediği*, Ankara: Dörtbay Yayıncılık.
- Üşür, Serpil Sancar, (1997), *İdeolojinin Serüveni*, Ankara: İmge Yayıncılık.
- van Dijk, Teun A., (2005), "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", Mehmet Küçük (der.), *Medya İktidar İdeoloji* içinde, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.

Yaşar Çabuklu'yla Queer Üzerine

Ayşe Uslu:

2000'lerin başında Virgül Dergisi'nde yayımlanan "Sabit Cinsel Kimliklerden Müphem Cinselliklere: Queer" yazınızda queer sözcüğünün tarihini incelerken Q hareketini anarşizan niteliğiyle ön plana çıkarıyorsunuz. Bugün queerin tanımlanamaz olduğunu düşünenlerle birlikte bir çok dilde farklılaşan tanımı/karşılığı var. Queeri "Cinsel anarşi" bağlamında tanımlamak istesek ne diyebilirdik?

Yaşar Çabuklu:

Kodların dışında radikal bir şey önermek isterseniz "olmayana" göndermede bulunmak daha caziptir: "itiraf edilemeyen cemaat", "imkansızın politikası", "adlandırılmayan", "sessizliğin sesi", "ortak bir şeyi olmayanların ortaklığı", vb. Ben de Q yazımda benzer bir şey yaptım. Q için "İmkansızın cinsel politikası", "negatif" cinsellikler, "olmayanın" "cinsel" pratiği gibi kavramlar kullandım. Bu kavramları tırnak içine aldım, hem mutlaklaştırılmasın hem de bir mesafeyle, şüpheyile yaklaşılsın diye. Ama sonuçta bu da pek işe yaramayan bir teselli: şöyle ya da böyle bir kere adlandırılınca anlatmak istediğiniz şeyin "ele geçmez büyü" bozuluyor! Aynı yazımın içinde Q için "cinsel anarşi", "seks isyancıları" kavramlarını kullandım.

Q sadece cinsellikle, cinsel pratiklerle sınırlı değil;

örneğin aseksüellik de Q'in bir parçası olabilir. Q bedenler, objeler, durumlar arasında gerçekleşen bir tür performanstır ve bu performans zihinsel kurgularla bağlantılıdır. Bedenin, cinselliğin "kendi başlarına" bir gerçekliği yoktur. Duygular, arzu egemen kültürel-cinsel kodlar aracılığıyla üretilir. Q'in yaptığı şey cinsel kodları aşındıran performanslar ve bunlara eşlik eden farklı duygu ve arzuların ortaya çıkarılmasıdır.

A.U. Aynı zamanda, cinsel kimlik kategorilerinin eleştirisiyle başlayıp bunun ötesine geçen ve normalleştirme alanının sadece cinsellikle sınırlı olmadığını, cinsellikle de ilişkili bir biçimde toplumsal cinsiyet, ırk ve etnik köken gibi toplumsal sınıflandırmaların da queer teorisinin sorgulama alanına girdiğini düşünen görüşler çoğalmakta. Bu türden bir genişleme çabası, hangi açıdan 'yeni' bir epistemoloji ortaya koyabilir? Ayrıca madem teori konusu açıldı, ikinci bir soru daha soruvereyim; sizce teorisinin de straight'i olur mu?

Y.Ç. Norma dayalı ayrımcılık türleri eskiden sınırlı bir çerçeve içinde düşünülürken bugün bu çerçeve genişledi. Örneğin sağlam beden normunun sakatlığı nasıl kurduğuna ilişkin bir literatür var artık. Ya da insan merkezcilik normunun hayvanları ötekileştiren tür ayrımcılığını nasıl oluşturduğu hakkında birçok çalışma var. Farklı ötekileştirme pratikleri arasında, bu pratiklerin mağduru kesimler arasında geçişler/etkileşimler

var.

Normun mağduru etnik grupların, ırkların, kadınların nasıl ötekileştirildikleri, söylemin onları nasıl kurduğu konusunda çok şey yazıldı. Azınlık etnik gruplar genellikle, normun karşı tarafı olarak, az ya da çok kapalı bir topluluk olarak gördüler kendilerini, ve bu da Q teorisinin eleştireceği bir durum. Kadınlar için de kısmen böyle oldu, erkeklik karşısında şu ya da bu şekilde kadınlık savunuldu, söylemin kurduğu kadınlık rollerinin eleştirilmesine rağmen oldu bu. Eşcinsellik de başta kendini heteroseksüelliğin karşı kutbunda gördü, Q bunu eleştirdi.

Q kendini normun karşı kutbuna yerleştiren hareketleri eleştirir. Q aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini eleştiren bazı feminist yaklaşımları da özcü niteliklere sahip “kadınlar” kavramını öne çıkarmakla eleştirdi. Tabi Q’ in bu eleştirileri sıcak karşılanmadı, Q yaklaşımıyla siyaset yapılamayacağı söylendi ki bu kısmen doğrudur.

Eskiden teorik metinlerin çoğu erkek bakış açısıyla yazılmıştı. Feministler bunu eleştirdi. Teorik metinler aynı zamanda heteroseksüelliği veri kabul ediyordu ve Q bunu eleştirdi. Q daha kapsayıcı bir eleştiridir, “kadın” ve “eşcinsel” kimliklerinin eleştirisini de içerir.

A.U. Eylemlerimizin arka planında yatan kurucu bir öznenin varlığına olan inanç ve bununla birlikte gelen zihin-beden ayrımı, bugün özne felsefelerini eleştiren bir çok felsefi hareketin varlığına rağmen hem düşünsel olarak hem de bedenimizle girdiğimiz ilişkide peşimizi bırakmamakta. Düşüncemizi şekillendiren dilin çalışma mekanizmasının, rasyonel ve irrasyonel ayrımı üzerinde şekillenerek bedensel olanı ya da başka deyişle temsil edilemez süreçlere dayalı olduğu için irrasyonel olanı dışarıda bıraktığını söylemek mümkün. Sizse yazılarınızda ağırlıklı olarak, dışarıda bırakmayı pek sevdiğimiz bedene ilişkin bok, pislik, ölüm, kadavra, kıl, deri, acı, menstürasyon, bulaşıcı/salgın hastalıklar, iktidarsızlık, mastürbasyon, orgazm,

nemfomani, baştan çıkarma, sakatlık, kendini kesme ve birbirinden farklı bir çok ‘ucube’ halden bahsediyorsunuz. Belliki ‘marjinal’ olanla bedenın zamansallığı ve ele geçirilemez maddeselliği arasında, değişen iktidar mekanizmalarını da hesaba katarsak kuvvetli bir bağ var. Sizce sadece “düşünen bir zihnin ürettiği” ‘iletişilebilir’ ve ‘anlaşılabilir’ fikirlere değilde, bedenın temsil edilemez maddeselliğinin akışkanlığına dayalı bir dil kurmak nasıl mümkün? Bu bağlamda “katıların mekaniğinden” “akışkanlığın anarşisine” geçişte queer teori nerede durmakta?

Y.Ç. İktidar özneleştirme pratikleriyle özneleri kurar. Modernliğin kuruluşundan günümüze kadarki süreçte kitlelerin ezici çoğunluğu iktidarın normlarını büyük ölçüde içselleştirmiştir.

Dil, söylem bedeni dışarıda bırakmaz; aksine söylem toplumsal cinsiyet temelinde kadın ve erkek bedenlerini kurar, onların temsiliyet biçimlerini inşa eder. Modernlikte erkeğin payına düşen rasyonellik, kadının payına düşen irrasyonelliktir. Ben yazılarımda bedenın farklı hallerinin egemen söylem tarafından nasıl kurulduğunu ve buna karşı oluşan tepkileri anlatmaya çalıştım.

Modern söylem kadın bedenini doğal, biyolojik bir beden olarak kurmaya yöneldi. Erkek ise bedeninden ziyade zihinsel faaliyetleriyle yüceltildi. Bence kadınların egemen eril söylemin onları içine hapsettiği “biyolojik” bedenlerinden, bu bedenlere atfedilen kadınlık rollerinden kurtulmaları önemli. Burada da zihinsel olarak oluşturulan Q performanslar önem kazanıyor.

Q biyolojik ya da başka bir temelde kadınlığın mutlaklaştırılmasına dayalı bir özcülüğe karşı. “Kadınlar” gibi özcü kategorilere karşı.

Bedenin kültürü, dili kurmasından ziyade kültür, dil bedeni kurar. “Kadınlar” kültürel, yazınsal, politik , zihinsel çabalarla eril dilde çatlaklar oluşturabilir, onu aşındırabilir, bunu yaparken bedenlerine ait bilgilerini, deneyimlerini

kullanabilir ama bedene dayalı bir dil kurmak fikrini doğru bulmuyorum. Q biyolojik, doğal olduğu varsayılan bedenin bu niteliklerini yıkıcı kültürel performanslarla bozma çabasıdır. Bunu yaparken , bedenlerin sabit, katı olmadığına, akışkanlığına, muğlaklığına göndermede bulunur.

Adlandırılmayana kültürün, dilin içine soktuğunuz zaman adlandırılana dönüşür, dilin içinde çatlamalara, aşınmalara yol açsa da.

Söylem öncesi bir beden yoktur, bedenin maddiliği söylem tarafından kurulur. Q söylemin bedeni maddileştirme biçimlerini teşhir eder, eleştirir.

A.U. Queerin, dil ya da söylem tarafından yaratılan ikili karşıtlıklarla şekillenen kategorilerin (kadın-erkek gibi; burada sadece interseksüel bedenlerin vurgusu değil tümünden cinsiyetin sabitlenemezliği söz konusu. Nihayetinde hala, anatomik çeşitliliklerin bile nötr farklılıklar olmaktan çok patoloji olarak adlandırıldığı ve anlaşıldığı bir zamanı yaşıyoruz) bölerek anlamaya dönük ‘çağrısına’ karşı, “cinsiyetler” arası ve ötesi olanın yarattığı sonsuz cinsiyetlenme haline dönüp bakması, bedenin performanslarına odaklanılmadan belkide mümkün değildi. Burada bedenin akışkanlığı sadece ürettiği sıvıların kimyasıyla değil, bu maddeselliklerle içiçe giren sürekli eylemliliği ve niteliksel değişimleri yaratan duygulanımsal doğasıyla anlaşıldığında, yine söylemin içine doğan metinsel analizlerle içi boşalan bir ‘queer bedene’ karşı, içerden işleyen kültürel buyrukla da şekillenen fakat içkin olarak yarattığı farklanma yalnızca söyleme bağlı olmayan maddeselliğiyle ‘kanlı-canlı’ bir beden çıkar ortaya. Bu maddeselliği anlamak için sanırım olduğundan çok daha fazla soyut düşünmek gerekiyor. Söylem öncesi beden değil, hatta adlandırılmayan zamansallığı sayesinde söylem ya da birey ‘ötesi’ bir beden. Butler’ın da *Bodies That Matter* kitabında üzerinde durduğu bir mesele olan biyoloji-kültür ayrımını nasıl ele almak lazım?

Y.Ç. Süreç iki taraflı işliyor; Söylem kitlesel bazda

tekrarlanan performanslar aracılığıyla bedenleri kurar; “kanlı canlı bedenler” egemen kodları “maddi” yaşamları içinde yeniden üretirler. Kitleler kendi “mağduriyetlerini” üreten öznelere de.

Öte yandan Q eleştirel, yadırgatıcı performanslarla bedenlerin “kurulmuşluğunu” teşhir eder. Bunu yaparken kurulmuş bedenin “ötesindeki” hayali bir yere ilişkin belli belirsiz çağrışımlar uyandırır.

Kültür/uygarlık tarih boyunca bedeni değişik şekillerde biçimlendirmiştir. 19. yüzyıl söylemi bunu çok daha organize/kurumsal/kitlesel/biyoihtidarsal bazda yapmıştır. Kapitalizm doğayı ve insan biyolojisini kültürün/tıbbın/teknolojinin olanaklarıyla biçimlendirmiştir. Bu teknolojilerden bir kısmı kadınların işine yaramıştır. Doğum kontrol hapları, sperm bankaları, kemik iliğinden sperm üretilebilmesi vb.

Bence bedenin egemen biçimlendirilmesine karşı muhalif kültürel bir eleştiri önemlidir. Q, farklı cinsellikler kültürel tercihlerdir, muhalif “bedenlerin maddilik biçimleri” muhalif kültürel tercihlerin dolayımı aracılığıyla ifade bulur. Q aynı zamanda bedenin “biyolojik zorunluluklarından” kurtulmasına göndermede bulunur.

A.U. Rizom’u postmodern toplumda anarşizmin aldığı yeni direniş biçimi olarak tanımlıyorsunuz, yine bir merkezsizleşme hareketi olarak queeri hangi noktalarda rizoma benzetebiliriz?

Y.Ç. Q merkezi eleştirir ama merkezin karşı kutbunu oluşturmaz. Kendisinin sabitlenmesine, konumlandırılmasına izin vermez, vermemek durumundadır. Merkeze karşı çıkan muhalefetin birçok biçiminin iktidar pratikleri ürettiğini bilir. Q bir tür “imkansızın politikası” na yönelir. Yerleşik hale gelmeye başladığı, devamlılık göstermeye yöneldiği durumlarda kendini yok edip başka bir biçimde ortaya çıkmak durumundadır. Kaotik, anarşik özelliklere sahiptir. Kalıcı bir Q reel politika yapmak mümkün değildir.

A.U. Kalıcı bir reel politika mümkün değil derken güç ilişkilerinin oynaklığını göz önünde tutabilen, böyle olduğu için de dinamik ve uyanık olan, değişime açık bir politika öngördüğünüzü düşünüyorum. Bu anlamda kimliksiz politika mümkün mü sorusu önemli bir hale geliyor. Siz bu konuda ne söylemek istersiniz? Yazınızda queer için kimliksizleşme değil “kimliklerin merkezsizleşmesi” demişsiniz, bunu biraz daha açarmısınız?

Y.Ç. Reel politikanın her türlüşüne karşı ciddi güvensizliklerim var. Onun için metafor olarak “imkansızın politikasını” dile getiriyorum.

Q kimlik politikalarının eleştirisidir. Q’ e karşı, kimlikleri yoksayarak siyasi mücadele yürütülemeyeceği eleştirisi getirildi. Kimlikler reel politikada bir takım hakların, kazanımların elde edilebilmesinde önemli bir rol oynuyor. Q kuramcıları bu noktada zorlandılar, çünkü bir yandan kadın, eşcinsel vb. haklarındaki kazanımların önemli olduğunu düşünüyorlardı, öte yandan kuramsal yazılarında sabit kimlik kategorilerini eleştiriyorlardı. Bu nedenle iki taraf arasında gelgitler, kararsızlıklar yaşadılar. Bir de toplumcu gelenekten geldikleri için Q’ i toplumsal çoğunluğun değerlerine karşı çıkan bir hareket olarak görmekten ziyade toplumsal mücadelenin bir parçası olarak gördüler.

Kimliklerin merkezsizleşmesi verili cinsel kimliklerden kurtulma çabası olarak görülebilir.

A.U. Bazı yeni teknolojilerle birlikte cinsel otonominin yeni halleri doğdu: sabun, jilet, pil, prezervatif, Viagra, kayganlaştırıcılar, implantlar, video kasetler, vibratörler, kelepçeler, elektrik şok veren aletler, hormonlar ve sıralayamadığım daha bir çoğu. Maddesel kültürün içine yerleşen bir çok nesne yeni fantezi repetuarlarının ve yeni sosyal ilişkilenme biçimlerinin doğuşuna ve gelişimine etkide bulundu. Cinselliğin kendisi de cinsel otonomi ihtiyacıyla birlikte değişiyor. Cinselliğin bastırılmasını ve aynı zamanda yeni cinsellikleri

üreten kaynak aynı medeniyetin kendisiymiş gibi görünüyor. Foucault’ un *Cinselliğin Tarihi*’nde cinsiyetin cinselliğin tarihsel bağımlılığı altında olduğunu gösterirken yaptığı bir uyarı var:

“cinsel etkinliğe evet demekle iktidara hayır dendiği zannedilmemelidir, tersine bu biçimde genel cinsellik tertibatının çizgisi izlenir. Eğer cinselliğin çeşitli mekanizmalarını taktik olarak devirmekle iktidarın etkilerine karşı, bedenlere hazlara, bilgilere çoğullukları ve direnme olanakları çerçevesinde değer kazandırmak istiyorsak, cinsiyet düzleminden kurtulmamız gerekir. Cinsellik tertibatına karşı-saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır.” (Foucault, 2007, 116)

Cinsel özgürleşme hareketlerinin “bedenler ve hazlara” dönmesi ne demek?

Y.Ç. İktidar cinsiyeti, cinsellik tertibatını kurar. Modern iktidarın yaptığı gibi norm dışı olarak nitelediği cinsellikleri ötekileştirir, suçlulaştırır. İktidar cinselliği bastırmaktan ziyade onu cinsiyete, toplumsal cinsiyet rollerine uygun şekilde biçimlendirir. Q arzusunun, cinselliğin cinsiyete bağlı olarak kurulmasını eleştirir.

Post modern toplum 1960’lardaki “cinsel devrim” in sonrasında gelişmeye başladı. Modern toplumun cinsellikle ilgili katı kuralları esnedi, cinsellik daha serbestçe yaşanmaya başladı. Cinsellik üremeden, ahlaktan özerkleşti, iyi de oldu. Ama post modern iktidar cinsiyeti, cinsellik tertibatını bu yeni “cinsel serbestliği” de kapsayacak şekilde yeniden biçimlendirdi. Dolayısıyla bugün cinsel özgürlük kendi başına yeni cinsiyet sistemini sarsacak bir şey değil. Cinsiyetin, cinsellik tertibatının sorgulanmasına eşlik eden hazları deneyimlemek ; Q’ in yapmaya çalıştığı buydu.

A.U. Hem toplumun bedeni hem de o toplumda yaşayanların doğrudan fiziksel bedeni üzerine yayılan sistemin biyopolitik gücü, piyasanın devamlı olarak derinleştirilmesi hedefiyle birlikte

düşünülürse ‘farklı’ ya da marjinal olanı nihayetinde iyi satan birer ürüne dönüştürebilme kapasitesine sahip. Her türden farklı özelliğin üretilerek ‘içeri alındığı/içerildiği’ ve aynı zamanda da sistemi ayakta tutan normativite sınırlarının ‘dışlayarak’ yeni marjinaller yarattığı bir çağda yaşadığımızı söyleyebiliriz. Sizce queerleşen bedenler bu karmaşık ağ üzerinde nasıl bir alana sahip? Diğer yandan, müzakereci zihniyetin ötesinde, asimile edilemeyen bir muhalefet bugünden bakınca mümkün mü?

Y.Ç. Post modern kapitalizm modern iktidardan farklı olarak farkları suçlaştırıp ötekileştirmekten ziyade onları ticari çeşitliliğe dayalı bir piyasanın, göstergeler sisteminin içine soktu. Ama her türlü farklı özelliği asimile ettiğini düşünmüyorum. Piyasanın oluşturduğu farklar çok da sınırlıdır ve genellikle klişeler temelinde oluşturulur. Piyasa her farklı özelliği uğraşmaya değer bulmaz! Hippi, Grunge, Punk, Gotik, birçok alt kültür piyasanın dikkatini çekecek bir büyüklüğe ulaştıklarında piyasa onları kendi klişeleri çerçevesinde içine alır, ama kıyıda köşede kalmış gruplarla ilgilenmez. Q de zamanla gösteri piyasası içinde klişeleştirilmiş biçimler altında yer bulmuştur. Performansı öne çıkaran bir hareketin gösteri-performans toplumunun dikkatini çekmemesi mümkün değildi. Ama bunlardan dolayı ne Q’i ne de Grunge’ı, Punk’ı suçlamak doğrudur. Bu hareketlerden birçok insan, hareketlerinin ticarileştirilmesini eleştirmiştir.

Q bireyler esnek, sabitliği, bağlayıcılığı olmayan çevreler, ortamlar içinde varolduklarında asimilasyon ya kodlanmış bir marjinallik tehlikesinin olacağını sanmıyorum. Asimile edilemeyen muhalefet konusuna gelince burada teorik olarak “imkansızın politikası” dile getirilebilir. “Neredeyse imkansız” olan bu politikanın batı ülkelerinde pratiğe geçirilmesi çok zor, Türkiye’de ise çok çok zordur. Bir grup kurup diğer grupların da da faaliyet gösterdiği reel politika alanına girerseniz ister istemez iktidar ilişkilerinin içinde bulursunuz kendinizi. Sisteme

karşı en sert/radikal görünen hareketleri bekleyen en büyük tehlike kendi içlerinde iktidar ilişkilerini sert biçimlerde üretmeleridir.

A.U. Post-queerdüşünce,queertartışmalarınıöznelik,dil, temsil, söylem, kimlikler vb. üzerine odaklamanın ötesine taşıyarak yeni materyalizmler yaratma peşinde (örn. Elizabeth Grosz gibi vurguyu Butler ve Foucault’dan Deleuze&Guattari’ye çekmek). Temel olarak ‘içkinlik’ (immanence) kategorisine dönmek; fenomenolojinin aşkınlık ve ötekilik gibi geleneklerini reddetmek; post-yapısalcıların dili kıymetlendirmelerinin ötesine geçmek; daha çok naturalizmle yaklaşan felsefelere geri dönerek, bedenli olmanın (embodiment) eleştirel olup indirgemeci olmayan bilimini yapanlarla temas içine girmek genel eğilimler içinde sayılabilir. Siz bu dönüşü nasıl bakıyorsunuz?

Y.Ç. Ben bu dönüşü olumlu bakmıyorum. Bedenin söylem tarafından kurulduğunu düşünüyorum. Kadınların söylemin bedenleri üzerine işlediği kadınlık kodlarından kurtulmaya çalışmalarını önemli buluyorum.

A.U. O zaman şöyle sorayım; queer teoriyi feminist teorinin ve lezbiyen/gay çalışmalarının uzantısı olarak görmek daha kolay da, nedir bu queeri post-yapısalcı düşüncenin uzantısı kılan şey sizce?

Y.Ç. Q teori büyük ölçüde Foucault’nun görüşlerine dayalı. Normun karşı kutbuna yerleşilmesini, kimlik politikalarını eleştiren bir düşünce Q. Feminist teori, lezbiyen/gey çalışmaları farklı türevlerinin varlığına karşın kimlik politikalarına görece daha yakınlar. Post yapısalcılık muğlaklığa, akışkanlığa, aradalığa, sabitlenmezliğe, eşige, merkezin dağılmasına, sınırların ihlaline yaptığı vurguyla Q’e uygun bir zemin hazırlıyor.

A.U. En başta bahsettiğimiz adlandırılmayan akışkanlıkla dilde yeni bağlar kurmak konusunda herhalde akademiye olduğundan çok sanata iş düşüyor. Bu bağlamda sanatı kimliklerin temsili ya da yeniden kurulması olarak anlamayan, insani

normların tekrarının ötesinde bir queer sanat nasıl mümkün?

Y.Ç. Teorik metinler gibi sanat, edebiyat, şiir de farklı biçimlerde adlandırmalar yapar. Sanatta, edebiyatta muğlaklık yaratma imkanları daha fazladır ama bu muğlaklık da aynı zamanda “adlandırılanın” bir parçasıdır. Bence Q sanat gibi bir kavram sorunludur. Ama kimlikler konusunda şüphe uyandıran, belirsizliğin alanında gezinen, mesaj verme kaygısıyla yapılmamış, iyi koterilmiş yazılı-görsel-işitsel çalışmalar önemlidir.

Kültürün dışı yoktur. Önemli olan kültürün içinde çatlaklara yol açan uğraşlar, etkinliklerdir.

A.U. Son olarak, queerin Türkiye’deki toplumsal cinsiyet, cinsellik tartışmalarını, LGBT hareketlerini ve genel olarak da kimlik konusuna bakışımızı ne yönde etkileyeceğini düşünüyorsunuz? Katılımınız için çok teşekkürler.

Y.Ç. Umarım Q her türlü kimlik politikasının ve toplumun eleştirisi için bir basınç oluşturur. Türkiye’de Q işi en zor harekettir!

Teşekkür ederim.

Tez Tanıtımları

Beyaz Yakalı Lezbiyen ve Gey Bireylerin İş Yaşamında Yaşadıkları Ayrımcılıklar ve Mücadele Stratejileri:
Ankara'dan Bir Vaka Çalışması, Türkiye

Aysun Öner

Bu tez, Türkiye'de işyeri cinsel yönelim ayrımcılığını araştırmaktadır. Beyaz yakalı işlerde çalışan lezbiyen ve gey bireylerin işyerinde yaşadıkları ayrımcılık ve taciz deneyimleri, bu olumsuz deneyimlerin sonuçları ve onlarla nasıl başa çıktıkları bu tezde tartışılmaktadır. Bu çalışmada, cinsel yönelime dayalı ayrımcılık konusunda varolan teorik çalışmalar değerlendirilip geçerlilikleri, gelişmekte olan ve geleneklerin hâkim olduğu bir ülke olan Türkiye için analiz edilmektedir. Farklı düzeylerde ve farklı iş ortamlarında ayrımcılık yaşayan lezbiyen ve geyler, karşı cins ile gerçekte olmayan bir ilişki kurgulamak veya asexüel görünmek gibi bazı yollarla cinsel eğilimlerini gizleme, işi bırakma, gettolaşma gibi bazı stratejilerden yararlanarak, bu muamelenin etkilerini azaltmak için çaba gösterirler. Bunun tersine, kendi bütünlüklerini korumayı seçerek, üstü kapalı olarak veya bariz bir şekilde cinsel kimliklerini açıklamayı da tercih edebilirler. Bu stratejilere ilişkin kararları belirleyen etkenler, işyerinin güvenli olma derecesi, kendi bütünlükleri ve toplumsal cinsiyet normlarıyla uyumlu olma dereceleridir. Ayrıca tüm stratejiler arasında bir akışkanlık vardır.

Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Fatma Umut Beşpınar

Eylül 2013, 158 sayfa

LGBT Bireylerde Sosyal Sermaye: Kaynakların Keşfi

Arzu İçağasioğlu Çoban, Gonca Polat, Emre Özcan, Seda Attepe

Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü

Sosyal sermaye kavramının, bugünkü kullanımına yakın ilk kullanımına, 1916 yılında J. Hanifan'ın çalışmalarında rastlanmaktadır. Bir eğitimci ve sosyal reformcu olan Hanifan 1916 yılında yazdığı bir makalesinde, “sermaye” terimi kullanmasının metaforik bir yönü olduğunu belirterek “sosyal sermaye” kavramıyla aidiyet meselesine gönderme yaparak bir toplum ya da topluluğun, ortak bir ruh ve ortak eylemler yoluyla inşa edilmesini kast ettiğini belirtmiştir. Öte yandan kavramın kökenini Durkheim'ın mekanik-organik dayanışma ile Tönnies'in cemaat-cemiyet kuramlarına kadar götürmek mümkün olsa da “sosyal sermaye” kuramı temelde Bourdieu, Coleman ve Putnam üçlüsü ile yapılandırılmıştır. Biz de bu çalışmamızda sosyal sermaye kuramını, bu üç sosyal bilimcinin görüşleri doğrultusunda yapılandırarak LGBT bireylerde sosyal sermaye olgusunun ne anlam ifade ettiğini, temel dinamiklerini ve(ya) bileşenlerinin LGBT bireylerde nasıl açığa çıktığını irdelemeyi hedefledik. LGBT bireylerin cinsel yönelimleri ve cinsiyet kimlikleri nedeniyle yaşadıkları birçok sorunun çözümü noktasında formal ve informal hangi ağları ve destek mekanizmalarını kullandıkları, bu noktada LGBT bireyler için örgütlü olmanın veya olmamanın neleri ifade ettiği, LGBT bireylerde su yüzüne çıkan güven ve dayanışma ağlarının neler olduğu gibi sorular üzerinden “LGBT bireylerde neden sosyal sermaye” sorusunun cevabını aramaya çalıştık. Bu doğrultuda bu çalışmamızda sosyal sermayenin boyutlarını; *sosyal ağlar ve sosyal destek, güven ve dayanışma, kolektivite ve işbirliği, sosyal içerme* olarak saptadık. Bourdieu, Coleman ve Putnam'ın sosyal sermaye bileşenlerine paralel olarak oluşturduğumuz bu dört başlıktan ve cinsel yönelim de dahil olmak üzere sosyo-demografik

özelliklerden oluşan yarı- yapılandırılmış görüşme formu hazırladık. Ankara'da yaşayan, herhangi bir LGBT örgütüne üye olan ve olmayan 9 LGBT bireyle bu form doğrultusunda nitel araştırma yöntemi ışığında derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdik. Görüşmeleri ses kayıt cihazıyla kayıt altına aldık ve her bir görüşme yaklaşık 1,5 – 2 saat sürdü. Ardından görüşmelerin dökümü yapılarak N-Vivo 8 programı aracılığıyla temaları oluşturduk. Görüşmeler sonunda şu temalar ve alt temalar belirlenmiştir:

1- Cinsel Yönelim Nedeniyle Yaşanılan Sorunlar

- Açılamama
- Kamusal Alanda Yaşanan Sorunlar

2- Sosyal Ağlar ve Sosyal Destek

- İnfomal bağlar (Çeteler, mafya, güçlü tanıdıklar, arkadaşlar v.b.)
- KAOSGL'nin varlığı

3- Güven ve Dayanışma

- Güven ve dayanışma olanağı olarak KAOSGL
- Eşcinsel arkadaşlar
- Mekan

4- Kolektif Eylem ve İşbirliği

- Destek olan/olmayan STK'lar, Üniversiteler, Siyasal Partiler
- Örgütsüz olanlar da birlik olmak gerektiğinde eylemlere katılıyorlar

5- Sosyal İçerme

- Şu anki politik iklim
- Muhafazakar sosyo-kültürel yapı

Araştırmanın bulguları bizlere gösterdi ki LGBT bireyler arasında sosyal sermaye olgusu, çoğunlukla yatay olarak yapılandırılmıştır ve içe dönük/kapalı bir yapıyı gözler önüne sermiştir. Sosyal sermaye bileşenlerinden en önemlisi olarak görebileceğimiz güven ve dayanışma, LGBT bireyler açısından oldukça değerli bir sosyal destek sistemi olarak açığa çıkmıştır. Herhangi bir LGBT örgütünün aktif üyesi olan bireylerin ise tüm hayatını neredeyse örgütleri üzerinden inşa ettiği görülmektedir. Bu nokta, LGBT aktivizminin oldukça temel bir sosyal sermaye aracı olduğunu göstermektedir. Ayrıca sosyal sermayenin sadece elit gruplar üzerinden değil, özellikle Coleman'a referans yaparsak dışlanmış, ötekileştirilmiş gruplar açısından incelenmesinin LGBT bireylerin sorunlarının çözümlerine yönelme noktasında oldukça değerli olduğu görülmüştür.

Bu makale, sözel bildiri olarak 16-19 April 2013'de düzenlenen 3rd ENSACT Joint European Conference'da sunulmuştur.

Türkiye Muhalefet Alanı ve Heteroseksizm: Muhalefet Alanında Heteroseksüel Olmamak

Demet Bolat

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladığım “Türkiye Muhalefet Alanı ve Heteroseksizm: Muhalefet Alanında Heteroseksüel Olmamak” başlıklı yüksek lisans tez çalışmamın temel derdi Bourdieu'nün alan kuramından hareketle tariflenen Türkiye muhalefet alanının içinde bulunduğumuz dönemdeki yapısı ve nitelikleri ile yapısal ve tarihsel bir sistem olan heteroseksizmin ilişkisini araştırmaktı. Çalışmanın ilk bölümü heteroseksizm, beden, cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsel kimlik, arzu, cinsellik ve aile kurumu tartışmalarını içerirken; ikinci bölüm Türkiye muhalefet alanı olarak adlandırdığım toplumsal uzamın kurucu niteliklerine, sınırlarına ve LGBT hareketler ile alanın diğer eyleyicilerinin ilişkisi odağında alanın tarihine ve dönüşümlerine dair bir tartışmayı içermekte.

Çalışmanın temel sorusu “Türkiye muhalefet alanında heteroseksizm nasıl işler” sorusu oldu. Bu soru bana, alanda heteroseksizmin işleme rutinlerini, onu yeniden üreten pratikleri ve mekanizmaları inceleme imkanı sundu. Heteroseksizmin alandaki işleyiş mekanizmalarının bu biçimde sorunsallaştırılması, buna karşı oluşturulan *direnış stratejilerini* ve *dönüşümün imkanını* görebilmeme olanak sağladı. Çünkü muhalefet alanını ne “sabit bir öz” biçiminde anlayabiliriz, ne de alandaki değişimleri “birbirinden bağımsız kopuşlar” şeklinde okuyabiliriz. Zira muhalefet alanı, heteroseksizm, homofobi ve transfobi bağlamında barındırdığı farklı konumlanışlar arası mücadele ve çatışma ilişkileri ile değişen ve sürekli bir *oluş* halinde olan bir toplumsal uzam olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle ben de yeni sorular sorarak, hem bu mücadele ve ittifak ilişkilerini hem de na-heteroseksüel insanların direniş

ve var olma stratejilerinin anlamaya çalıştım: Heteroseksizm alanda heteroseksüel olmadığını beyan eden kişilerce hangi işleyiş pratikleri aracılığıyla deneyimlenir? L/G/B/T kişiler, alanda işleyen normun sınırını oluşturan “kurucu ötekiler” olarak nasıl işaretlenir? Bu kişiler ne gibi direniş, var olma stratejileri ve pazarlıklar ile alanda varlık gösterirler? Peki, L/G/B/T kişilerin içinde bulundukları çatışma, ittifak ve dayanışma ilişkileri nelerdir? Öte yandan alanların yekpare bütünler ve sabit yapılar olmadıkları göz önüne alınırsa; muhalefet alanı heteroseksizm, homofobi ve transfobi bağlamında hangi konumlanışları içerir? Bu konumlar arası mücadele ve ittifak ilişkileri nasıl anlaşılır? Alandaki dönüşümü nasıl anlayabiliriz, dinamikleri ve somut yansımaları nelerdir? Son olarak alanın dönüşümü heteroseksizmin işleyiş mekanizmalarına nasıl yansır ve hangi yeni tartışmaları gündeme getirir? Ardı ardına sorduğumuz bu sorular çalışmanın ekseninin kuran meraklar oldu.

Çalışmayı niteliksel araştırma yöntemi ile gerçekleştirdim. Çalışmanın verilerini, alanın heteroseksizm bağlamında barındırdığı farklı konumlanışları belirleyebilmek için gerçekleştirdiğim arşiv taraması çalışmasının ardından, muhalefet alanında örgütlenme deneyimi olan ve kendilerini lezbiyen, gey, biseksüel, trans, transgender ve queer olarak tanımlayan kişilerle yaptığım derinlemesine görüşmeler yoluyla edindim. Bu çalışmadan muradım, Türkiye muhalefet alanında direnişin, yüzleşmenin ve dönüşümün imkanını görebilmek ve buradan açığa çıkacak bilginin alanın yapısını ve kurucu niteliklerini anti-heteroseksist bir zemine dönüştürebilme mücadelesine katkı sunmasını sağlamaktır.

GÖZDE İLKİN



Örtü
2008
Cover

Gözde İlkin Mimar Sinan Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi'nde resim eğitimi görmüş ve Marmara Üniversitesi'nde yüksek lisans yapmıştır. Günlük yaşamın sosyal ve psikolojik yönlerini işlemek amacıyla, işlerini kumaş, kağıt ve buluntu nesneler üzerinde yaratır. İstanbul'da yaşamakta ve çalışmaktadır.



Örtü-I

2007

Gözde İlkin

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-II

2007

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-III

2007

Gözde İlkin

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-IV

2007

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-V

2007

Gözde İlkin

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-VI

2007

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Örtü-VII

2007

Gözde İlkin

27 cm x 28cm
Tuval üzerine akrilik boya, dikiş



Ev Hali

2008

37 cm x 34cm
Kumaş üzerine akrilik boya, dikiş

Uyurgezer Situasyonist

Yine oldu ve islamo-kapitalist-despotik-makina bu ülkeyi terketmedikçe hep olacak. Bugün Berkin'i toprağa verdik ve Gezi Parkı daha sabahtan polis ablukasına alındı, cenazeye katılanlar Osmanbey'den başlayarak gazlandılar tomalandılar, Gezi Parkına karanfil bırakmak isteyen göstericiler dağıtıldı, gözaltına alındı, yaralandı, telef oldu vs vs vs. Burada bahsetmek istediğim bir aidiyet durumu. Despotik-makina ısrarla 'Burası benim!' diyor - 'seninkiyse orası'... Sormak istiyorum, nedir burası ve orası? Benim olunca burası, ama senin olunca orası mı demek istiyor? Ya da insan sadece kendisine ait olmadığını bildiği şeye mi burası der? Örneğin, diyelim ki, çorabınızda bir delik farkediyorsunuz, istenmeyen bir delik bu ve deliği misafirlige gittiğiniz bir yerde farkediyorsunuz. Örttüğünüzü, kapattığınızı sandığınızı, dolayısıyla bedeninizin göstermek istemediğiniz bir bölümü hain, işbirlikçi bir delik yüzünden görünür hale geliyor. Anında burası orası oluyor ve siz isyan ediyorsunuz bütün bu örtme, kapatma projenize karşın bedeninizden birşey kaçıyor ve aidiyete yaptığınız yatırıma ihanet ediyor. Orasını nasıl burası yapayım derken size uzatılan bir terlik sizi kurtarıyor, aidiyeti kaçmış şeyi tekrar sizin kılıyor: delik kapanıyor.

Bu kuşkusuz bir metafor: islamo-kapitalist-despotik-makinanın delikleri örtmek, aidiyeti ele geçirmek çabasını açıklamak için kullandığım bir metafor. Ama delik önemli ve bize tam da bu anda başka metaforlar gerekiyor; metaforu metafor olmaktan çıkartıp her metaforun aslında yaşadığımız diktatörlük altında nasıl da bir hayat gerçeğine dönüştüğünü gösterebilmek için. Bu belki de despotik makinanın tek yararı. Delik, Gezi Parkı, rektum ve islamo-kapitalist-despotik-makina. Bunların hepsini bir kaba boşaltıp – kuşkusuz uygun

oranlarda – nasıl bir sonuca ulaşabileceğimizi düşünmek istiyorum.

Despotik makina despotik yapan en temel etmen bütün anlam üretme eylemlerini zincirleme bir şekilde kendisinde toplayabilmiş olmasında yatar. Yolundan sapan her türlü anlam üretimi despotik makinanın paranoyasını tetikler, çünkü anlam zinciri bir kez yıkıldı mı, anlam üretiminin odak noktasını işgal eden gösterenin aslında boş bir gösteren olduğu ortaya çıkacaktır. Örneğin, dolarlar değil ama ayakkabı kutuları ya da dolarların ayakkabı kutularında saklanması “ayakkabı kutusu” diye bildiğimiz, anlamını ayakkabı muhafaza etmekten alan bir gösterenin – ki despotik anlam üretiminde her gösterenin belli bir gösterileni vardır ve ikisi arasındaki şaşmaz, birebir tekabülîyet despotun kontrolü altındadır – kısa devre yaparak ayakkabı değil para muhafaza etmeye başlamasıyla gösterilenini yitirmesi durumudur. Kutudan ayakkabı değil kapital çıkmıştır ve aslında açığa çıkan kapital islamo-kapitalist-despotik-makinanın bir yandan önkoşulunu oluştururken öte yandan despot altında kapitalin muhafaza edilemeyeceğini göstermektedir. Ayakkabı kutusu, islamo-kapitalist-despotik-makina bağlamında kapitalin can çekiştiği, dolaşıma giremediği tabuttur: NEANDERTAL KAPİTALİZM.

İslamo-kapitalist-despotik-makinanın boyunduruğu altında ne ayakkabı kutusu ayakkabı muhafaza eder ne de dolarlar olması gerektiği yerdedir. Despotun anlam üretme zinciri iflas etmiştir ama yine de “Temsil! Temsil” diye olanca gücüyle böğürmekte, hırlamakta, coşmakta, kitlesine aynı piyesi oynamaya devam etmektedir ve en garip olanıysa bu temsiliyet krizinden sonra bile hitap ettiği kitlenin taparcasına despotu

alkışlamaya devam etmesidir. Temsiliyet (representation) taklit etme yarışına (mimetic rivalry) dönüştürüldüğünde, ki zaten hep dönüşme potansiyeli vardır, faşizm tavan yapar: bkz - Wagner, Hitler, Mussolini, Franco, RTE. Bir Lider senle yarışa girer ve tüm arzu yatırımlarını tekeline alarak seninle oynamaya başlar: seni kendini kendine temsil ettiğinden çok daha iyi temsil etmektedir. Öte yandan, sen de hep böyle senin arzularını hiçe sayacak bir üst kurum aramışsındır, çünkü kapital arzu üretimini sıfırlamıştır. Faşizm temsiliyeti teslimiyete kurban etme krizidir. Gel de anlat bunu “aptal”, yani kategorik anlamda hep “aynı”yı, “klîşe”yi üretmeye alıştırılmış kitlelere.

Anlatamazsın çünkü işin içinde bir de İslam vardır: privatize edilemeyen aşkın bir (transcendental) ilke üstüne inşa edilmiştir. Yukarıdan gelen ses “oku” demiştir, ve inançlı kişiye asla ama asla “hermeneutic” bir hak tanımaz, yani okuyan okunanın bir fonksiyonu olarak var olur. Boşuna peygamber, allah demiyorlar bu faşiste: aşkın pozisyonu işgal etmiş bir kere. Kısacası anlatamazsınız; allah inancını ya da faşiste itaatı ve tapınmayı, hak, hukuk, demokrasi önererek kıramazsınız. Ne kapital vardır onların gözünde ne ayakkabı kutusu: TOKAT ve SADAKA(T).

Yıllar önce Ankara’da bir vakıf üniversitesinde çalışmaya başladığım yıllarda, ofisimin kapısını açtığımda, benim ofisime doğru çıkan merdivenlerde ezik bir hayranlıkla çevreyi süzen, hatta hafif bir tebessümle selam veren yoluk bıyıklı bir adamla karşılaşmıştım. Yıllar sonra anlayacaktım ki o şahıs, Gül imiş. O zaman “ezik hayranlık” diye yorumladığım şeyin aslında *ressentiment* (hınç) ile şişmiş kabarmış, “buraları hep bizim olacak” iktidarsızlığı olduğunu anlamamıştım. Yine de bu basitçe bir “return of the repressed” (bastırılanın geri dönüşü) değil – kısıtlı ekonominin genel ekonomiyi ele geçirme, “buraları zaten hep bizim” iddiasıydı. Bugün bir yanda kuduz bir köpek, öte yanda yoluk bıyık ermişliği arasında kurulmaya çalışılan denge, işte bu genel ekonomi dengesi. Sanıyorlar ki, sıtıkları boklar, saçtıkları çişler, spermler, adet kanamaları, gözyaşları vs, deliklerden hiç sızmayacak ve herkesi allahuekber kantarında dengeleyecekler. Bunların böyle bir dengeye kandırdıkları kitle, “burası” yapılmış bir kitle; kafalarında despotun terliğiyle dolaşan bir kitle; bütün deliklerini kapatmışlar ki hiç bir şey sızmasın, hiç bir şey akışa geçmesin: monolitik, sabit, iğdiş edilmiş bir bütünlük muamması ... ancak arzu ve hazdan nasıl da

yoksun bırakıldıklarını çakınca çözülecek durumlar.

Daha önceki bir yazımda açmaya çalıştığım gibi Gezi Parkı direnişinin gözler önüne serdiği en önemli ayrım birey-kal karşısında birey-kaç’ın oluşturduğu direnişti. Birey-kal toplumsal sosyalizasyon açısından toplumun birey karşısındaki aşkın üstünlüğünün, içten içe, sinsice, “birey”e dikte edildiği, üstten inme, kavramsal, bankamatik, biçimin, “form”un bütünlüğünü, kutsallığını önesüren, “élan vital” bağlamında, canlı kalma mücadelesini (vitalism) üstün tutan bir kavramdıysa, birey-kaç, her anlamda deliklerin, delik-deşik bir bütünlüğün, dahası deliklerin üstün tutularak bütünlük düşüncesinin reddedildiği bir direnişle, otoritenin ama bilhassa islamo-kapitalist-despotik-makinanın nasıl da anlam üretme boşluklarından, aksaklıklarından oluşan bir makina olduğunu gözler önüne seriyordu. RTE ve destekçisi, phallus-merkezci iktidar karşısında öyle bir delik çoğulsallığı oluşmuştu ki, hangi deliği kapatacaklarını şaşırmışlardı, zaar. Öte yandan, kiral-çıplak mantığıyla cascavla ortada kalan bir aşkın-delik oluşmuştu islamo-kapitalist-despotik-makinanın bedeninde: bu delikler çoğulsallığı karşısında aldıkları yara, oluşan delik, artık anlam üretmedikleri, anlam zincirini oluşturan halkaların iflas ettiği, aşkın olanın olanca saçmalığıyla kendileri dahil herkesin gözleri önüne serildiği bir andı. Aşkın olanı özelleştirme planı, koskocaman bir yalandı çünkü kapitalist makinayı despotik makina içinden çalıştırmak imkansızdı; hele hele islamo-kapitalist-despotik-makina içinden asla: AYAKKABI KUTUSU.

Öyleyse şimdi, AKP denen çürümüşlüğü Türkiye’de artık bir norm haline getirdiği, deliği olanı yoketme, bütün delikleri örtme, kapatma, tıkama ideolojisini gözönünde bulundurarak sormak isterim: Her direniş eyleminde, ısrarla kapatılan Gezi Parkı islamo-kapitalist-despotik-makinanın rektumu mudur? Kuran kapitalizmi ya da despotik makina – kapitale dolaşım alanını ancak delikleri kapatarak açabilenler – kendi rektumundan bir AVM yapar mı Gezi’de? AVM yapsa bile oraya girer miyiz? Yok biz başka delikler peşindeyiz. Terliğiniz sizin olsun.

#diren.insayvan vs neandertal kapitalizm

Jack Halberstam: “Çuvallama,” “GAGA” ve “Baştan Çıkarmak” Üzerine Yeni Dayanışma Alanları Ezgi Koçak

Geleneksel bir siyasetçi bilimci ve LGBT aktivisti olmaktan çok uzakta politik ve toplumsal olanı yeniden, queer kültüre referansla, kurmaya çalışan Jack Halberstam, Kaos GL Derneği’nin 18 Mayıs 2014 tarihinde düzenlediği 9. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma kapsamında “Devrimi Baştan Çıkarmak: Bir Gaga Manifestosu” başlıklı bir konuşma yaptı.

Queer tarihin ve kültürün, statükoya indirgenen okumalara alternatif sunması, mevcut politik ve toplumsal olanın yeni dayanışma ve biraradalık biçimleri üzerinden yeniden kurulmasını beraberinde getiriyor. Bu bağlamda Halberstam, yeni buluşma yerleri olarak “baştan çıkarmak,” “çuvallama” ve “gaga” terimleri üzerinden, neoliberal ve yeni sömürgeci politikalarla, genelde bir geri tepme hareketi olarak ana akım gey-lezbiyen politikaların, özelde eşcinsel evlilik politikalarının birbirlerine nasıl eklemelendiği üzerine queer bir eleştiri sunuyor.

İlk buluşma yeri olarak “baştan çıkarmak” üzerine konuşan Halberstam, “Devrimi Baştan Çıkarmak”ın kavramsal alt metnini, Renate Lorenz ve Pauline Boudry’nin Werner Hersch ile yaptığı avangart queer filmin adından aldığını belirtiyor. Film, endüstriye, geleneksel iş piyasasına ve ciddiyete karşı siyasi iş gücünü, hayvanların dünyasına ve yararsızlığa dayanarak yeniden hayal eden ve queer kültür üzerine inşa edilmiş bir devrim hikâyesi üzerine kuruludur. Bu bağlamda bir “baştan çıkarma” pratiği olarak queer kültürü, siyasi ve toplumsal olanı yeniden kurma yolunda birincil buluşma yeri olarak belirleyebiliriz.

Bir diğer buluşma yeri olarak “çuvallama” üzerine konuşan Halberstam, “queer’lerin neden çuvallamak zorunda olduğunu ana hatlarıyla anlatıyor. Halberstam, kar etmek, sömürü, patriarkal milliyetçilik, heteronormativite üzerine inşa edilmiş bir başarıya sahip olmaktansa “ne kadar iyi çuvallayabiliriz”in yollarını öğrenme zorunluluğundan bahsediyor. Halberstam’a referansla biraz daha detaylandırarsak eğer, mevcut başarı anlayışı içerisinde bazı insanların başarıyı temsil

edebilmeleri, diğerlerinin başarısızlığa sürgün edilmelerine bağlıdır. Örneğin finans sektörünün başarısı, bu başarının bedelini ödeyecek olan fakir halkın ne kadar sürgün edildiğiyle ölçülebilir, ya da cinsellik alanına dönüp bakıldığında heteroseksüelliğin başarılı olması için diğerlerinin, yani queer’lerin, başarısız olarak gösterilmesi gereklidir. Bu örneklerle bakılarak denilebilir ki, cinselliği düzenleyen politikaları neoliberal toplum düzeninden bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Bu bağlamda “queer çuvallama” anlayışının tanınma, aile, evlilik, zenginlik, normallik, din gibi ana akım başarı göstergelerini eleştirerek katılmama, ret, direniş gibi alternatif protesto yolları sunduğunun altının çizilmesi önemlidir. Alternatif protesto biçimleri itici bir güç olarak protesto etme anlamına gelmez. Aksine, katılmamayı tercih etme, reddetme, bir eylem ya da bir var oluş sergileme halinde olmama anlamına gelir. Çünkü çuvallamanın getirdiği alternatif protesto anlayışında, sisteme eşit haklar talep etme noktasında eklemekten çok, onu çalışmaz duruma getirmek vardır.

Tam da bu noktada reddetmekten ne anladığımız üzerine konuşmakta yarar var. Halberstam’a göre siyasi düşüncenin devlet karşıtı bir formülasyonu olarak anarşi, önemli bir reddetme stratejisi olarak karşımızda durmaktadır. Halberstam günümüz koşullarında anarşiyi devletsizlik olarak düşünme zorunluluğundan kaçınmamız gerektiğinden bahsediyor. Zira günümüz koşullarında anarşi, devletin anlamının kalmadığını, diğer bir ifadeyle, devletin sağlamak zorunluluğunda olduğu hizmetleri (sağlık, eğitim, sosyal devlet gibi) sağlamıyor olması üzerinden bir işlevinin kalmadığını savunmaktadır. İşte bu çerçevede, Halberstam’a göre, anti-kapitalist ve queer gündemi bir araya getiren anarşiyi düşünmek için daha iyi bir zaman olamaz.

Bir anarşi politikası olarak çuvallama, reddetme ve direnme olarak sınıflayabileceğimiz alternatif protesto biçimleri, siyaset bilimci Scott’a referansla “zayıfın silahları” olarak tanımlanmaktadır. Özetle zayıfın

silahları bilinmeyen ve ana akım tarafından görülme­yen protesto biçimleridir ve amacı, sistemi çalışmaz duruma getirmektir. Diğer bir ifadeyle “zayıfın silahları,” mevcut sistemi olduğu haliyle kabul etmeyen, bu sisteme eklem­lenmekten kaçınan ve bunu da alternatif araçlarla protesto etmeye çalışan stratejiler bütünüdür. Bu stratejilerle Halberstam’ın tanımladığı anarşi ve queer protesto biçimleri arasında organik bir ilişki söz konusudur.

ABD’deki reddetme örnekleri üzerinden “Occupy Wall Street” eylemlerine değinen Halberstam, bu eylemlerin hareket noktasını, herhangi bir talepte bulunmaksızın, rasyonelleştirme yoluna gidilmeksizin iş adamlarının geçişine ve onların iş yapmalarına, etrafta faaliyet göstermelerine izin vermeme olarak tanımlar. Burada amaç, kitlesel bir reddediş üzerinden sistemi çalışmaktan men etmektir. “Occupy Wall Street” eylemlerinde ana temanın karnaval olduğuna da dikkat çeken Halberstam, alternatif protesto biçimlerinin hali hazırda queer kültürden beslendiğini öne sürer. Bu protestolarda dans ve drag performanslar üzerinden bir reddediş okumak mümkündür. Ciddi olmamak üzerinden eleştirilere maruz kalan bu protesto biçimleri tam da bu şiarla yola çıkmıştır aslında. Zira protestoların amacı ciddiye alınmayı reddetmektir. Çünkü Halberstam’a göre ciddiye alınmak demek, eleştirilen dilin içerisine eklem­lenmek demek olacaktır. Ancak Halberstam bu tür reddetme biçimlerinin gerçek olmaması üzerinden yapılan okumalara şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü böylesi bir çıkış hem protestolarda işlenen reddetme kültürünün hem de queer kültürün yanlış okunması anlamına gelir. Ki bu kültür, bu türden reddetme içerisine eklem­lenen her tür kimliği bir araya getirmesinden ve yeni dayanışma biçimleri üretmesinden ötürü de önemlidir. Halberstam Gezi Parkı direnişi sırasında da pek çok bu türden performanslarla karşılaştığının altını çizmektedir.

GAGA Feminizm

Son buluşma yeri olarak ise Halberstam, “GAGA”dan bahseder. GAGA terimi, öncelikle, 1920’lerin gerçeküstü kültürüne referans verir. Bu kültür dünyanın mantıksal çerçevesi içerisine oturtulmayı reddetmeyi imler. Diğer bir ifadeyle, kültürel yeniden üretimin gerçeküstü biçimi, GAGA anlamına gelir ki bu tam olarak da faşist yönetimlerin kurumsallaştırdığı düzene karşı delilik, delice konuşmak, kaos ve mantıksızlık çerçevesinde açıklanabilir. GAGA aynı zamanda 1970’lerin *punk* kültüründen de izler taşır. Diğer bir ifadeyle GAGA, henüz konuşulmamış olanı temsil eder ki, tam da bu noktada Halberstam, GAGA politikasını kimlik politikalarının karşısına koyar.

Feminizmin kadınlar, queerin ise LGBT’ler için olduğu yanlışlamasından artık kurtulmak ve yeni ortaklık ve dayanışma politikaları üzerine düşünmek gerektiğini söyleyen Halberstam, bunu yaparken de Emma Goldman’a referans verir. Goldman’a göre anarşi yeni olanla; “yeni­yi nasıl kuracak olduğumuzla” ilgilenir. Kısaca, mevcut şartları değiştirmek gelecekte yeni bir düzeni düşünebilmek için temel şarttır.

GAGA’nın “tanımlanamayan, normlar üzerinden inşaa edilemeyen ve bilinebilir bir şekile sokulamayan” anlamına geldiğini belirten Halberstam, LGBT kimliklerine yönelik yeni sömürgeci söylemleri reddettiğinin altını kalın çizgilerle çizer. Ki bu yeni sömürgeci söylemler bir proje olarak kimlik temelli politikaları meşrulaştırarak “görünürlük” ve “korunma” arayışı üzerinden ilerleyen, heteroseksüel olmayan davranış biçimlerini homojenleştiren ve tek bir LGBT kimliği altında toplayan, milletleri LGBT haklarını koruyan veya reddeden olarak ikiye ayıran bir eğilim üzerinden ilerler. Bu mantığa göre ABD ve Avrupa ülkeleri neoliberal, militarist ve ırkçı politikalar üzerinden insan hakları ihlallerinde bulunsalar bile LGBT grupları için özgürlük ve eşitlik ülkeleri olarak resmedilirler. Bu bağlamda LGBT hakları retorığı, yeni bir sömürü biçimi olarak o ülkelerdeki militarizm ve devlet şiddetinin üstünü örtmek için kullanılır.

Halberstam kimlik politikaları ekseninde giden mücadelenin en büyük yansıması olarak eşcinsel evlilik propagandasını işaret ediyor. 1970’lerdeki queer gündeminin, derin bir Marksist anlayışa sahip, toplumsal özgürleşme ve mevcut medeniyet algısını yerle bir etme amaçları üzerine kurulu olduğunu hatırlatan Halberstam, mevcut eşcinsel evlilik kampanyalarını bir geri tepme olarak niteliyor. Halberstam, evliliğin ne feministlerin ne de queerlerin gündeminde olduğunun altını çizerek evlilik karşıtlığının feminizm içerisindeki uzun tarihine referans veriyor. Bunun için de gerek Mary Wollstonecraft’ın gerekse Emma Goldman’ın evlilik kurumunu kapitalizmle olan flörtü üzerinden reddedişlerini hatırlatıyor.

Sonuç olarak Halberstam, queerlerin toplumsal ilişkiler, mahrem, arzu, aşk ve cinsellik üzerine farklı düşünmek zorunluluğunda olduğunun ve evlilik düşüncesinden bir an evvel uzaklaşmak gerektiğinin altını çiziyor. Bu bağlamda Halberstam’a göre yeni sömürgeci yönetim mantığı tarafından meşrulaştırılan kimlik politikalarından uzaklaşmanın yeni ortaklık alanları yaratacağı kaçınılmaz. Bu alanlar yaratılırken de buluşma noktaları elbette “baştan çıkarmak,” “çuval­lama” ve “gaga” olacaktır. Aksi halde sistem eleştirisinden kopuk salt kimlik mücadelesi odaklı bir politika, kaybetmeye mahkûmdur.

Queer Teori ve Queer Çalışmaları Kitap Listesi

Türkçe Literatürde Şimdiye Kadar Bu Alanda Çıkan Kitaplardan Bazıları

- 1 Judith Butler, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, Agora Kitaplığı
- 2 Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, Ayrıntı Yayınları
- 3 Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, Metis Yayınları
- 4 Judith Butler, *Bela Bedenler*, Pinhan Yayıncılık
- 5 Judith Butler, *Kırılğan Hayat Yasın ve Şiddetin Gücü*, Metis Yayınları
- 6 Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*, Hil Yayınlar
- 7 Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser, *Çatışan Feminizmler*, Metis Yayınları
- 8 Monique Wittig, *Straight Düşünce*, Sel Yayınları
- 9 Kathi Weeks, *Feminist Öznelerin Kuruluşu*, Otonom Yayıncılık
- 10 Jack Halberstam, *Çuvalamanın Queer Sanatı*, Sel Yayınları
- 11 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları
- 12 Laure Murat, *Cinsiyet Yasası Üçüncü Cinsin Kültür Tarihi*, Dost Yayınları
- 13 Eve Kosofsky Sedgwick, *Aşk Üzerine Bir Diyalog*, Ayrıntı Yayınları
- 14 Derleyen Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice, *Cinsellik Muamması Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet*, Metis Yayınları
- 15 Stevi Jackson, Sue Scott, *Cinselliği Kuramsallaştırmak*, Nota Bene
- 16 Derleyen Nil Mutluer, *Cinsiyet Halleri*, Varlık Yayınları
- 17 Derleyen Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü, *Queer Tabayyül*, Sel Yayınları
- 18 Yaşar Çabuklu, *Bedenin Farklı Halleri*, Kanat Kitap
- 19 Sherry Wolf, *Cinsellik ve Sosyalizm*, Sel Yayınları
- 20 Derleyen Berfu Şeker, *Başkaldıran Bedenler*, Metis Yayınları
- 21 Droe Ze’evi, *Müslüman Osmanlı Toplumunda Arzu ve Aşk*, Kitap Yayınevi
- 22 Hugh Stevens, *Gey ve Lezbiyen Yazını*, Sel Yayınları
- 23 Thomas Schroedter, Christina Vetter, *Çokaşklılık*, Ayrıntı Yayınları

Yazarlar Hakkında

Annamarie Jagose

Yeni Zelanda'nın Ashburton kentinde doğmuş olan Annamarie Jagose, hem akademik hem de kurgusal eserleri bulunan bir yazar ve akademisyendir. Doktorasını 1992 yılında Victoria University of Wellington'da tamamlayan Annamarie Jagose, feminist çalışmalar, lezbiyen/gey çalışmaları ve queer teori alanlarında çalışmalar yapan bir bilim kadını olarak dünya çapında tanınmaktadır. Yazarın çalışma alanları, Kuir Teori, Feminist Teori ile Kültürel Çalışmalar ve Gündelik Yaşam şeklinde sıralanabilir. Sydney Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

Claire Colebrook

Claire Colebrook (ya da Claire Mary Colebrook), Avustralyalı kültür teorisyenidir. Doktorasını 1993 yılında Edinburgh Üniversitesi'nde yapmıştır. Şu anda Pennsylvania State Üniversitesi'nde profesördür. Gilles Deleuze, görsel sanatlar, şiir, queer teori, film çalışmaları, karşılaştırmalı edebiyat, teori, kültürel çalışmalar ve görsel kültür üzerine pek çok çalışma yayımlamıştır. Ayrıca kitap editörlüğü de yapmaktadır.

Gayle S. Rubin

Antropoloji ve Kadın Çalışmaları Alanlarında Doçent olan Gayle S. Rubin, Amerikalı kültürel antropologdur. Aktivist olan Gayle S. Rubin, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet politikası teorisyeni olarak da tanınmaktadır. Feminizm, sadomazoşizm, fuhuş, pedofili, pornografi ve lezbiyen edebiyatını içeren pek çok alanda yazılar yazmıştır. Ayrıca, antropoloji ile ilgili çalışmalar yapan yazar, Michigan Üniversitesi'nde Antropoloji ve Kadın Çalışmaları'nda Doçent olarak görev yapmaktadır.

Sibel Yardımcı

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Doktorasını Lancaster Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamlamıştır. Bu sırada küreselleşme, kent, kamusal alan ve kültürel sermaye üzerine çalışmıştır. Tezi Küreselleşen İstanbul'da Bienal (İletişim, 2005) adıyla basıldı. Son dönem çalışmaları, göç ve milliyetçilik, biyopolitika, Queer kuramı ve sakatlığa odaklanmaktadır. Bu konulardaki makaleleri Doğu Batı, Toplum ve Bilim, New Perspectives on Turkey, e-Skop gibi dergilerde yayınlandı. Çeşitli derleme kitaplara katkıda bulunmuştur. Bunlardan ikisi Hacıyatmazı Devirmek ve Sakatlık Çalışmaları'dır. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde yardımcı doçent doktor olarak çalışmaktadır.

Alev Özkazanç

1967 yılında Ankara’da doğmuştur. Lisans öğrenimini 1989’da ODTÜ Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü’nde tamamlamıştır. University of Essex’de siyaset teorisi alanında yüksek lisans yapmıştır. 1998 yılında “Türkiye’de siyasal iktidar ve Meşruiyet sorunu: 1980’lerde Yeni Sağ” adlı tezle Ankara Üniversitesi’nden doktora derecesini almıştır. Halen AÜ SBF’de ve ayrıca Kadın Çalışmaları Anabilim Dalında dersler vermekte ve KASAUM’da çalışmaktadır. Feminist kuram, psikanaliz, devlet ve iktidar kuramı yeni sağ ve neo-liberalizm, Türkiye siyaseti, toplumsal dışlanma, suç ve cezalandırma temel ilgi alanlarıdır. Ankara Üniversitesi’nde profesör olarak çalışmaktadır.

Yaşar Çabuklu

1955’te İstanbul’da doğmuştur. 1983’te Boğaziçi Üniversitesi’nden Siyaset Bilimi yüksek lisans derecesi almıştır. 1983-84’te Türk ve Dünya ünlüleri Ansiklopedisi’nde metin yazarlığı yapmıştır. Akıntıya karşı, Defter, Beyaz, Virgül, Varlık, Kaos GL dergilerinde makale ve denemeleri yayımlanmıştır. Özgürlükçü Düşüncenin Peşinde (Metis, 2003); Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset (Kanat Kitap, 2004); Toplumsalın Sınırında Beden (Kanat Kitap, 2004); Bedenin Farklı Halleri (Kanat Kitap, 2007); Uzam ve kötülük (Everest, 2007); Toplumsal Performanslar (Ayraç, 2008); Kültürün Karanlığı (Paloma, 2012) kitaplarından bazılarıdır.

Nagehan Tokdoğan

Nagehan Tokdoğan, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi’nde yüksek lisans yapmıştır. Aynı bölümde doktora öğrencisi ve araştırma görevlisidir.