



Queer Politik Ekonomi

Kaos
Queer +
Sayı 11
2022

Dr. Evren Savcı Politik Ekonomiye Queer Bir Bakış • Christopher Chitty Tarihsel Kapitalizmin Cinsellik Hegemonyaları • Petrus Liu Marksizm, Queer Liberalizm ve İki Çin Açmazı • Rahul Rao Küresel Homokapitalizm • Ali Atakay Yeni Türkiye'de Cinsel Milliyetçilik ve Queerin Söylemsel İnşası • Jiyan Andıç Politikanın Sınırlarına Yolculuk: ACT UP'in Eylem Repertuarı • Lara Güney Özen İstanbul'daki LGBTI+ dostu mekanlar ve LGBTI+ komünite: Sermaye "bizim" elimizde olsa ne değişirdi? • Berkant Çağlar Ağzlarımızdaki o tat: "İnkâr" yürüncesinde queer politik ekonomi • Şahin Açıkgöz Kölelik Sonrası Türkiye'de ve Orta Doğu'da Queer, Trans, Din ve Siyasal İktisat Kavramlarını Yeniden Düşünmek • Tankut Atuk HIV'in ve PrEP'in Politik-Ekonomisi • Dilara Torun Görünmez Olanın Vaadi: Ace+ • Mine Kaplangı Hayaletlerin sanat deneyimi, sessizce duvarları yalamak- Paylaşımına açık anı defterleri VOL 1 • Dr. Evren Savcı "Vogliamo Tutto: Tırnaklarımızla, saçımızla, her şeyimizle buradayız; her şeyi istiyoruz!": El1fkk ile Söyleşi



KaosQueer+
Queer alışmaları Dergisi
Sayı 11 2022



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

Genel Yayın Yönetmeni
Aylime Aslı Demir

Editör
Dr. Evren Savcı

Ön ve Arka Kapak
Elifkk

Ön Kapak
Orak Çekiç

Arka Kapak
Stop romanticizing

Grafik Tasarım
Mustafa Demirtaş

Yönetim yeri
Kaos GL
Remzi Oğuz Arık Mah.,
Tunus Caddesi 93/8
Kavaklıdere - Ankara
Faks: +90(312) 230 6277
E-posta: editor@kaosgl.org
URL: <http://www.kaosgl.org>

Yayının Türü
Yerel Süreli Yayın / Yılda 1 kez yayımlanır

Yayın Şekli
Yıllık Türkçe

Basım tarihi
Kasım 2022

Baskı
Şen Matbaa
Özveren Sokağı 25/B
Demirtepe-Ankara
(0312. 229 64 54 - 230 54 50)
Sertifika No: 47964

ISSN
2148-8681

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

Yayın Kurulu
Ali Erol
Demet Gülçiçek
Emek Çaylı
Ezgi Sarıtış
Gülbanu Altunok
Gülsüm Depeli
İdil Engindeniz
Remzi Altunpolat
Sevcan Tiftik

Danışma Kurulu

Aksu Bora
Alev Özkazanç
Ayşe Devrim Başterzi
Betül Yayar
Devrim Sezer
Elifhan Köse
Figen Çok
Gülşah Seydaoğlu
Hülya Şimğa
Judith Butler
Koray Başar
Melék Göregenli

Nilgün Toker Kılınç
Nilgün Tural Cheviron
Osman Elbek
Selçuk Candansayar
Sema Buz
Sibel Yardımcı
Simten Coşar
Şahika Yüksel
Şevki Sözen
Yusuf Eradam
Zafer Aracagök

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

Dağıtım: NotaBene Yayınları, Renas Yayıncılık, Mat-
baacılık, Reklam, Yazılım, Donanım, Bilişim, San. Tic.
Ltd. Şti. Adres: Bankacı Sok. 18/1 Çankaya/Ankara Tel:
03124170544 Sertifika No: 18074



içindekiler

Politik Ekonomiye Queer Bir Bakış*	4	Dr. Evren Savcı
ÇEVİRİ		
Tarihsel Kapitalizmin Cinsellik Hegemonyaları	10	Christopher Chitty
Marksizm, Queer Liberalizm ve İki Çin Açmazı	26	Petrus Liu
Küresel Homokapitalizm	48	Rahul Rao
QUEER ÇALIŞMALARI		
Yeni Türkiye’de Cinsel Milliyetçilik ve Queerin Söylemsel İnşası	62	Ali Atakay
Politikanın Sınırlarına Yolculuk: ACT UP’in Eylem Repertuarı	74	Jiyan Andiç
QUEERESK		
Yuvarlak Masa: Queer Politik Ekonomi	86	
İstanbul’daki LGBTİ+ dostu mekanlar ve LGBTİ+ komünite: Sermaye “bizim” elimizde olsa ne değişirdi?	87	Lara Güney Özen
Ağzlarımızdaki o tat: “İnkâr” yörüngesinde queer politik ekonomi	91	Berkant Çağlar
Kölelik Sonrası Türkiye’de ve Orta Doğu’da Queer, Trans, Din ve Siyasal İktisat Kavramlarını Yeniden Düşünmek	94	Şahin Açıkgöz
HIV’in ve PrEP’in Politik-Ekonomisi	96	Tankut Atuk
Görünmez Olanın Vaadi: Ace+	98	Dilara Torun
Hayaletlerin sanat deneyimi, sessizce duvarları yalamak- Paylaşımaya açık anı defterleri VOL 1	104	Mine Kaplangı
"Vogliamo Tutto: Tırnaklarımızla, saçımızla, her şeyimizle buradayız; her şeyi istiyoruz!": El1fkk ile Söyleşi	112	Dr. Evren Savcı

Politik Ekonomiye Queer Bir Bakış*

Dr. Evren Savcı

KaosQ+'nın 2022 sayısının temasını queer politik ekonomi olarak belirlerken hem kendi ilgi ve uzmanlık alanımdan yola çıktım, hem de queer çalışmalarda son zamanda giderek daha fazla ilgi gören, queer ve trans teorinin politik ekonomik, hatta Marksist virajı diye adlandırabileceğimiz dönemine dair bir tartışma alanı oluşturmak istedim. Ağırlıklı olarak Foucault'nun şekillendirdiği bir alan olan queer kuramda politik ekonomi için yer açmak zaman aldı zira Foucault ile Marx'ın iktidar kavramına yaklaşımı arasında derin farklılıklar bulunuyor. *Cinselliğin Tarihi*'nde görüleceği gibi Foucault'nun hedefinde Freud ve onun baskılama hipotezi yer alır.¹ Freud'a göre bireyin doğumdan itibaren doğal, tek tip nesnesi olmayan, çetrefilli arzuları vardır. "Medeniyet" adı altında kurulan düzen devamlılığı açısından insanların üremesine ve aile düzenine gereksinim duyduğundan bireyin sahip olduğu bu doğal arzuların baskılanmasını gerekmektedir. Arzularını bastırmayanlar "sapkın," baskılananlar da "nörotik" olur.²

Psikanalitik teori ve pratik, öznelere sanki içlerinde dışarı çıkmak için fırsat arayan, doğuştan varolan arzuları varmışçasına değerlendirir. Foucault ise doğal arzuların baskılandığı hipotezine karşı çıkmakla kalmaz. Ona göre modern iktidar arzuları baskılamak yerine aksine -her arzuyu

eşit olmamakla birlikte- üretir. Bu yüzden de iktidar ve cinsellik ilişkisini analiz eder görünen Freud ve psikanalitik teori aslında modern gerçeklik rejimlerinden birini oluşturur. Buna dair en önemli örnek "eşcinsel" öznelere tıbbi ve psikanalitik kurumlar tarafından bir insan türü olarak yaratılmasıdır. Eşcinsel ilişki ve pratiklerin 19'uncu yüzyıla kadar bir insan tipine tekabül etmediğini iddia eden Foucault, psikanalizin "arzu" kategorisi üzerinden bireyleri sanki bir özleri ve iç dünyaları (interiority) varmışçasına ürettiğini yazar. O kadar ki, bir bireyin kendisini eşcinsel kabul etmesi için artık herhangi bir eşcinsel deneyime/pratiğe ihtiyacı yoktur. Modern iktidarın kurumları "birey" dediğimiz liberal özneyi baz alır, bunu yaparken de bu özneyi var eder. Tıp ve psikanaliz bireyleri kendilerinin gerçekliklerini anlatmaya davet eder ama bu itiraf sadece "anormal"lerden beklenir ve böylece cinselliğini itiraf etmesi gerekmeyen, söze dökmeyen heteroseksüel, evli, monogam yetişkin çift, sessiz bir norm olarak belirir ve onanır.

Bu yapısökümcü, baskılamayan, üreten iktidar anlayışı aynı zamanda "subjectless"/öznesiz bir iktidar kuramlarıdır. Foucault'ya göre iktidar öznelere arındırılmış, her hangi birisinin elinde tutul(a)mayan, ama kendisini öznelere aracılığıyla ifade eden söylemsel bir yapıdır. Söylemlerin

onların adına konuşan “uzman”ları vardır fakat “yazar”ları yoktur. Bu açıdan cinsellik ve arzuyu çok daha doğrudan kuramlaştırmış Freud’u hedef alan Foucault aslında Marksizm’le de bariz bir biçimde çelişir, çünkü Marx (ve Engels) için iktidar, çıkar, emek sömürüsü, ve ideoloji gibi kavramlarla iç içedir.³ Bir diğer deyişle iktidar anlayışını tıp ve psikanaliz gibi modern kurumların otoriter söylemler (authoritative discourses), gerçeklik rejimleri ve özneler yaratması üzerinden kuran ve bir insan tipi olarak “eşcinsel”in yaratılışını modernitenin merkezine oturtan Foucault ile emek sömürüsünden çıkar sağlayan burjuvazinin yararlandığı kapitalist düzeni modernitenin merkezi olarak gören Marx arasında ister istemez epistemik bir uçurum varmış gibi görünebilir.

Foucault etkisiyle önce LGBT çalışmaları olarak başlayan, sonra da queer kuram ve çalışmalara yol açan alan Amerika’da dil, söylem ve yapısökümcü tarihsellik etrafında gelişmiş, bu alanda öncü kabul edilen akademisyenler de ağırlıklı olarak İngilizce ve Tarih bölümlerinden çıkmıştır. Dolayısıyla Petrus Liu’nun deyişiyle materyalizm queer kuramda kol gezen bir hayalet olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴

Queer kuram ve çalışmalar alanlarında emek veren ve Marksizm ve kapitalizm eleştirisiyle de ilgilenen akademisyenlerin bu duruma iki türlü müdahalesi olduğunu söyleyebiliriz: Bir grup araştırmacı eşcinsel kimliğin ortaya çıkışının Foucault’nun iddia ettiği gibi sadece tıp ve psikanalizin bilimsel otoritesinin yükselişiyle değil, aynı zamanda, hatta ağırlıklı olarak kapitalizmle de iç içe geçmiş olduğunu iddia eder. Bu konuda en klasik kabul edilen metin John D’Emilio’nun 1983 tarihli Kapitalizm ve Gay Kimlik isimli makalesidir.⁵ D’Emilio kapitalizmin ev ve iş alanlarını ayırıp, hane dışında iş hayatı olanakları yaratıp dolaylı yoldan eşcinsel bireylere ailelerinin dışında, onlara bağımlı olmadan hayat kazanma olanakları açtığını yazar. Bu sayede eşcinsellik sadece cinsel bir hayat olarak yaşamaktan çıkar, “gay”lık olarak bir kimliğe ve heteronormatif ailenin ve onun beklentilerinin içine sıkışmamış bir varoluşa dönüşme fırsatı bulur. Fakat diyalektik bir düşünür olan D’Emilio için kapitalizm bir taraftan aile kurumunu zayıflatırken diğer taraftan da ona ihtiyaç duyan çelişkili bir zemin üretir. Emegün toplumsal yeniden üretimine ihtiyacı olan kapitalist düzen özellikle ailenin önemi ve kutsallığına vurgu yapan ideolojileri güçlendirir. Bu da kapitalizmin bir

taraftan eşcinsel kimliğe alan açarken paradoksal olarak diğer taraftan da onun varoluş imkanlarını kısıtladığı/kısıtlayacağı anlamına gelir.

Ece Durmuş’un bu sayı için giriş bölümünü tercüme ettiği Christopher Chitty’nin *Sexual Hegemony* (Cinsel Hegemonya) isimli kitabındaysa sodominin suç kapsamına alınması ve finansal bir ceza sistemine bağlanmasının doğrudan kapitalizmin krizleri ile ilişkili olduğu anlatılır.⁶ Chitty, Arrighi’nin imparatorluklar zincirini sodomi cezaları üzerinden takip edip işçi/emekçi ayaklanmalarının arttığı dönemlerde sodomi cezalarının da ağırlaştığını tespit eder. Sodomi ve “serserilik/avarelik” (vagrancy) yasaları zamanla iç içe geçer –örneğin 14üncü-15inci yüzyıl Floransa yönetimi “serseri sodomit” kategorisiyle hem “cinsel ahlaksızlığın” yayılması, hem de iş kaynağı “fazlası” olup aile biriminin de dışında kalan nüfusun artmasına dair endişeleri yönetir. Zaten sodomi kanunları zengin ve yoksul gruplara eşit uygulanmaz. Ama bu dengesiz ceza sistemine başkaldırı ihtimaline karşı sodomi itirafları bir “af” gerekçesi olarak üretilir: bu kanunlar sayesinde iktidar fakir vatandaşlarına güya ciddi suçları için sıklıkla “af” çıkartmış görünür, böylece politik ve ekonomik rakiplerinin fakir sınıflara yanaşma ihtimalini de zayıflatır. Chitty için eşcinselliğin itirafı Foucault’nun iddia ettiği gibi önce din, sonra da tıptan kaynaklanan bir kimlik söylemi teşviği değildir. Daha ziyade, bu itiraflar maddi cezalara (ve bazen de sonrasında aflara) tekabül ettiği/ettirildiği için hukuğun devlet ve kapitalizmle ilişkisine dair, söylemin ötesinde materyal bir tarihi olan bir “teşviğe” tekabül eder. Yazar benzer bir şekilde normallığı bilimin kurguladığı “normativite” olarak değil, ulaşmayı başaranlara maddi avantajlar sunan bir statü sistemi olarak kuramlaştırır. Cinselliğin Tarihi Foucault için psikiyatri ve modern tıbbın iktidarının tarihiyse, Chitty için sodominin parasallaştırılmasının, yani erken modern ve modern kapitalizmin tarihidir.

D’Emilio gibi Chitty de tarihsellikten yoksun bir eşcinsellik anlayışına karşıdır. Bu noktada ikisi de Foucault’dan ayrı düşmez. Mesele daha çok “eşcinsellik” denen kategorinin kayda değer, insanları birbirinden ayıran bir karakteristik olarak ortaya çıkmasının hangi sistemsel koşullar tarafından daha çok etkilenmiş olduğudur. Fakat D’Emilio’dan farklı olarak Chitty eşcinsel öznenin ortaya çıkışını çok daha eski bir tarihe dayandırır. Hem eşcinselliğin hem de homofobinin

tarihselleştirilmesi gerektiğini savunup homofobiyi tarihin her döneminde aynı şekilde beden bulmuş “ahlaki panik”lerin bir sonucu olarak görmektense tarihsel materyalizmi queerleştiren bu yaklaşım, homofobinin tarihini inceleyerek kapitalizmin krizlerine dair önemli buluntulara ulaşabileceğimizi öne sürer.

İkinci bir grup akademisyen eşcinsel ve queer kimliklerin kökenlerinden, kapitalizmin, özellikle de geç kapitalizm diye adlandırdığımız neoliberal kapitalizmin LGBT kimlik ve politikalar üzerine etkileriyle ilgilenir. Bu alanda birçok düşünür cinselliğin, toplumsal cinsiyetin ve “normativite”nin politik ekonomiyle ve onun eleştirisiyle girift ve karşılıklı kurucu bir ilişkisi olduğunu öne sürer. “Queer of color critique” alanını açan ilk eserlerden birisi kabul edilen Rod Ferguson’un *Aberrations in Black* kitabı, tarihsel materyalizmin heteroseksüelliği normalleştirip, düzen, doğa ve evrenselleştirildiğinin altını çizer.⁷ Kapitalizmin ana çelişkilerinden birisi bir taraftan cinselliği normalleştirip evrenselleştirirken diğer taraftan da normativitenin yarılmalarına alan açmasıdır. Ferguson bazı bedenleri ve grupları ırksallaştırmanın heteropatriarkayı evrensel olarak kurgulamakta temel bir rol oynadığı tezinden yola çıkarak, kapitalizm eleştirisi için siyah Amerikalı feminist ve queer yazarlara döner. Yazar artı nüfusların aynı anda hem vazgeçilemez hem de lüzumsuz, kapitalin ihtiyaçlarını hem gideren hem de aşan gruplar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, artı nüfus kabul edilenlerin devletin ve kapitalin eleştirisi için potansiyel alanlar olarak ortaya çıktıklarını öne sürer. Bu sayede diyalektik düşünceden kopmaz, ama kapitalizm eleştirisini tarihsel materyalizmin heteroseksüel üremeyi normalleştiren ideolojisiyle arasına mesafe koyarak dile getirir.

Queer teori ve çalışmaların yüzünü politik ekonomiye dönen akademisyenleri, ağırlıklı olarak kesişimsel bir analitik kullanırlar ve kapitalizmin her zaman “ırksal kapitalizm” (racial capitalism) olmuş olduğunu teslim ederler. Cedric Robinson’un savunduğu üzere, kapitalizm Marx ve Engels’in beklediğinin aksine toplumları homojenleştirip bütün farkları sadece sınıf farkına indirgememiş, tam tersine heterojenleştirip, azınlıklar yaratmış, bir takım bedenleri ırksal ve dini azınlıklar hakkındaki ideolojilerle sömürülebilir kılmıştır.⁸ Azınlık ve kimlik kavramlarının kapitalizm için nasıl bir işlevi olduğu sorusu bu literatürün cevaplamaya

çalıştığı ana sorulardan birisini teşkil eder. Robinson’un çalışmalarından etkilenen feminist ve queer kuramcılar, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin de “fark” dediğimiz şeyin üretildiği önemli vektörler olduğunu savunur, “kadın”ların hem köle ve iş gücünün üremesi için, hem de “social reproduction” (toplumsal yeniden üreme) için uygun (heteroseksüel, yumuşak başlı, sevecen, anaç ve şefkatli) özneler olarak üretilmesinden bahsederler.⁹

Kapitalist düzenin hem radikal eleştiriyi, hem de düzene uymayan ötekileri ehlileştirme ve sisteme dahil etme girişimleri, sistemi dönüştürmeye yönelik queer ve trans hareketleri de etkilemiştir. Örneğin Lisa Duggan özellikle soldan yükselen ve toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ırk meselelerini “kimlik politikalarına” indirgeyen duruşu eleştirir.¹⁰ Dahası kapitalizmin, bölüşümün eşitsizliğine dayalı yapısının (varolan ve üretilen) kaynakları tam da bu vektörler üzerinden yaratılan “makbul sayılmayanlara”¹¹ dezavantajlı olacak şekilde dağıttığının üstünü örttüğünü yazar. Bu yüzden kimlik politikaları tek başına adaletli bir dünya için yeterli olmasa da Duggan için yeniden dağıtım (redistributive) politikaları her zaman tanınma (recognition) politikalarıyla el ele gitmelidir –çünkü sistem tarafından azınlık olarak üretilen bireyler, varolan kaynak dağılımından tarihsel olarak eşitsiz bir şekilde yararlanmışlardır. Kimlik, bu eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin adını koymanın bir yoludur.

Gene bu sayı için tercüme ettigimiz Petrus Liu ve Rahul Rao günümüzün jeopolitik koşullarında queer çalışmalara Marxist bir bakış açısı getirirler. Queer kuramcılarının jeopolitik tartışmalarda kapitalizm eleştirisini çoğunlukla göz ardı ettikleri ve emperyalizmi kapitalizmden soyutlanabilmiş gibi ele aldıkları düşünülürse bu yeni çalışmalar queer kurama hem materyalizm hem de jeopolitika katkısında buldukları için oldukça değerliler. Petrus Liu, Çin Halk Cumhuriyeti ve Tayvan’ın ayrılmasını bugün devam etmekte olan bir soğuk savaş mirası olarak değerlendirir.¹² Sosyalizmin bireylerin arzu ve isteklerine ket vurduğu bir düzen, kapitalizmin ise kendilerini gerçekleştirebildikleri bir dünya yarattığına dair postsosyalist ideolojiler LGBT kimlik ve hareketlerini ancak kapitalizm bağlamında düşünülebilir kılar. Çin Halk Cumhuriyeti’nin kapitalizme geçişinin LGBT hareketlere alan açtığı argümanı tam da bu ideolojilerden beslenir. Çin Halk Cumhuriyeti ve Tayvan’daki Marxist queer örgütlenme ve sanat alanlarına bakan Liu, queer politikanın bu neoliberal

dönemde bile özgürleşmeyi “hoşgörü, özel yaşam, bireysel haklar ve çeşitlilik (diversity)” gibi liberal parametrelerin dışında değerlendirdiğini saptar.

Rahul Rao, Hindistan ve Uganda’daki LGBT ve LGBT-karşıtı örgütlenme örneklerinden yola çıkarak Jasbir Puar’ın homonasyonalizm kavramına eşlikçi olarak “homokapitalizm” kavramını geliştirir.¹³ Jasbir Puar, günümüz jeopolitik koşullarında LGBT-dostu olmayı bir medeniyet seviyesi kabul edip LGBT hakları üzerinden “birinci/üçüncü dünya” ya da “gelişmiş/gelişmekte olan ülkeler” gibi ideolojik karşıtlıkları LGBT hakları üzerinden yeniden üreten neo-emperyalist düzene homonasyonalizm ismini verir.¹⁴ Örneğin Puar, homonasyonalist düzende LGBT-dostu bazı yasalar sayesinde İsrail’in, Filistin’de süregelen işgalci ve ırkçı politikalarına rağmen Orta Doğu’nun tek demokrasisi olduğunu iddia edebildiğini yazar. Hatta LGBT turizmini canlandırma girişimleri İsrail Markası/İsrail’i Markalaştırmak diye çevirebileceğimiz “Brand Israel” kampanyasında önemli rol oynamıştır. Puar, Amerika’nın Irak ve Afganistan’a açtığı savaşlar sırasında ana akım LGBT medya ve örgütlenmelerde bu savaşın “homofobik” ülkelere açıldığı için destek gördüğünü tespit eder. Rahul Rao ise Dünya Bankası ve IMF gibi kurumların homofobiye karşı pozisyon aldıkları günümüz koşullarında LGBT-dostu olmamanın sadece homonasyonalist ve militarist “ceza”larla disipline edilmediğini ifade eder. Buradan hareketle de LGBT-dostu olmanın bir takım kapitalist fonlarla teşvik edildiği “homokapitalist” bir dünyada queer ve trans aktivistlerin nasıl liberal kapitalist ideolojilerin kısılcasına kapılmayan stratejiler geliştirdiğini analiz eder.

Çeviri sayfalarımızda yer verdiğimiz söz konusu düşünürler diyalektik bir metodolojiye başvurarak kapitalist düzenin içinde kendi eleştirisini (antitez) barındırdığını ve queer/trans politikanın bu eleştirinin önemli bir unsuru olduğunu öne süren, gelişmekte olan bir görüşün temsilcileri. Cinsel Hegemonya başlıklı doktora tezini henüz bitirmeden hayatına son veren Christopher Chitty’nin bu sayıda yer alması bir taraftan queer ve trans hayatları yaşan(a)maz kılmaya devam eden bu dünyaya dair acı verici bir hatırlatmaysa, kendisiyle birlikte bu dünyayı nasıl hepimiz için daha yaşanabilir bir yer kılabileceğimizin tahayyülünü ediyor olmamız da bu mücadelenin aramızda olanlar ve olmayanlarla birlikte devam ettiğine dair bir anımsatma.

Ailenin korunması ve güçlendirilmesine dair sağdan yükselen çılgınlıkların perdesi giderek yükselirken artarken politik ekonomiyi queerleştirmek özel bir önem ve aciliyet taşıyor. Normatif heteroseksüelliği doğal, biyolojik bir yönelimin dışavurumu olarak değil, hegemonik kültürel bir düzen olarak değerlendiriyorsak, kapitalizmin krizlerini irdelerken heteronormatif düzenin politik ekonomide nasıl bir rol oynadığı sorusunu önceliklendirmemiz gerekir. “Medeni cinsel ahlak”ın sadece queerleri ve transları değil, sıklıkla ırksal ve dini azınlıkları (burada memleketimizde Kürtler için “kadınli erkekli ne yapıyorlarsa dağ başında” dendiğini ve Aleviler’in “mum söndü” gibi hikayelerle ötekileştirildiğini hatırlayalım), “primitif”/medeniyet dışı kabul edilenleri, evlenmeyi reddedenleri, evlilik dışı çocuk sahibi olanları, seks işçilerini ve diğer genel ahlaksızları kapsadığı bu düzende politik ekonominin queerleştirilmesi sadece biz LGBTI+’ler için değil, aile kurumu adına terrörize edilen diğer herkes için de önem taşıyor.

KaosQ+’nın 11’inci sayısında bu ve başka bir çok queer ve trans meseleye kafa yoran hakemli makale ve “queeresk” yazarlarımıza ek olarak Türkiye ve Osmanlı queer çalışmalarında politik ekonominin yerine dair bir yuvarlak masa, ve Elif KK’nın kapitalizm, değişen İstanbul, ve queer aktivizm konusunda hem eserlerini, hem de görüşlerini bulabilirsiniz. Geç kapitalizmin en önemli sosyal etkileri arasında yabancılaştırma, bireyselleştirme, tekilleştirme, hücreleştirme ve yalnızlaştırma olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu sayıyı benim için anlamlı ve özel kılan şeylerden belki de en önemlisi bizi bir araya getirip, birlikte yürüdüğümüz, düşündüğümüz, ürettiğimiz ve varolduğumuz nice andan birini teşkil etmesi. Böyle başka bir zamanda tekrar buluşmak üzere, hepimize iyi okumalar.

* Beni KaosQ+’nın 2022 sayısının misafir editörlüğüne davet eden Aylime Aslı Demir’e, sayının teması, çağrı metni ve çeviriler konusundaki önerileri için KaosQ+ yayın kuruluna, yazılarda emeği geçen tüm yazar ve hakemlerimize, kapak görselimiz ve diğer bütün işleri için Elif KK’ya ve bu giriş yazısına verdikleri düzeltmeler için de E. Osman Erden, Lara Güney Özlen, Özlem Atalay ve Sinan Göknur’a sonsuz teşekkür.

Notlar

- 1 Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, vol. 1. New York: Random House, Inc., 1978 [1976].
- 2 Freud “sapkın” kelimesini ahlaki yargı taşımayan bir şekilde kullanır –zaten ne eşcinselliğin ne de heteroseksüelliğin doğal olduğuna inanır Freud. Onun için herkes her türlü toplumsal cinsiyete arzu duyarak doğar, ve çocukluğunda yaşadığı aile içi dinamikler (ki bunlar da toplumun genel değer ve iktidar dinamiklerini yansıtır) bu arzularını daha tek tip bir cinselliğe yönlendirir. Freud’un teorileri ister istemez kendi danışanlarının vakalarından yola çıkar, bu sebepten de orta sınıf aileyi norm olarak almıştır, ama heteroseksüelliğin doğal olduğunu farzetmez. Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000 (1905).
- 3 Tucker, Robert C. *The Marx & Engels Reader (Second Edition)*. New York: W. W. Norton & Company, 1978.
- 4 Liu, Petrus. “Queer Theory and the Specter of Materialism.” *Social Text* 38, no. 4 (2020): 25-47.
- 5 D’Emilio, John. “Capitalism and Gay Identity.” *The Lesbian and Gay Studies Reader*, editörler Henry Abelove, Michele Aina Barale, and David Halperin, 467-76. New York: Routledge, 1993 (1983).
- 6 Chitty, Christopher. *Sexual Hegemony: Statecraft, Sodomy and Capital in the Rise of the World System*. Duke University Press, 2020.
- 7 Ferguson, Roderick. *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. University of Minnesota Press, 2004. Queer of color critique Türkçe’ye çevirmekte en zorlandığım queer kuram terimlerinden birisi oldu, çünkü ırk ve ırksallaştırılma sürecini “renk”le kodlayan Avrupa koloniyalizminden ve daha sıklıkla da Amerika’nın kölelik ve göç tarihinden yola çıkan, bu sebeple de epistemik sınırları bu coğrafya ve tarihlerle çizilen bir kavram. Her ne kadar yetersiz kalsa da queer of color terimini “ırksallaştırılmış queerler” ve “queer of color critique” terimini de “beyaz olmayan queer eleştiri” olarak çevirebiliriz.
- 8 Robinson, Cedric J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. University of North Carolina Press, 2000.
- 9 Örneğin bakınız: Sweeney, Shauna J. “Gendering Racial Capitalism and the Black Heretical Tradition,” *Histories of Racial Capitalism*, editörler Justin LeRoy and Destin Jenkins, Columbia University Press, 2021; Weinbaum, Alys Eve. *The Afterlife of Reproductive Slavery: Biocapitalism and Black Feminism’s Philosophy of History*. Duke University Press, 2019; Federici, Sylvia. *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia, 2014 (2004).
- 10 Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press, 2003.
- 11 Makbul sayılmayanları üstün kabul edilen toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve/ya etnisite kategorilerine girmeyenler olarak düşünebiliriz.
- 12 Liu, Petrus. *Queer Marxism in Two Chinas*. Duke University Press, 2015.
- 13 Rao, Rahul. *Out of Time: The Queer Politics of Postcoloniality*. Oxford University Press, 2020.
- 14 Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.

Tarihsel Kapitalizmin Cinsellik Hegemonyaları

Christopher Chitty

Çeviren: Ece Durmuş

Bizi esir tutan, zihinlerdeki kategoriler ve ellerindeki silahlardır.

Larry Mitchell, *The Faggots and Their Friends between Revolutions*, 1977

Eşcinsellik ve Kapitalizm

Baskı hipotezine Michel Foucault'nun getirdiği eleştiriden bu yana tarihçilerin cinsel özgürleşme politikalarına yönelik tutumları büyük ölçüde agnostik oldu. Bu tutumun cinsel özgürlük ve kısıtlama diyalektiğini kavrama biçiminin karikatürize hali, bizzat özgürlükçülere ait olan cinsel açıdan baskılanmış bir toplumun belki biraz abartılmış portresinin karşısında yer alır. Sonuç olarak ortaya çıkan cinselliğin tarihi, kişinin bakış açısına bağlı olarak komik veya trajik bir önem kazanan maskeli bir drama gibi ilerler. Françoise Barret-Ducrocq *Love in the Time of Victoria*'da [Viktorya Zamanında Aşk] şöyle yazar: “Doktorlar, reformcular, Hıristiyanlar, eğitimciler,” “konuşma, jest ve giyim” mütevazı görünümlü yüzeyinin altından ilerleyen “dayatmacı bir söylemsel akıntı” içinde boğuluyorlardı.”¹ Jeffrey Weeks de onların hipokraziyle şımartılmış bu kültürünün “sözlü ve görsel zarafetin, gelişen bir pornografiyle kol kola yürüdüğü” bir kültür olduğundan bahseder.² Viktorya çağının sonunu getiren savaşın bu cephesinden bakılınca, bu döneme dair ilk tasvirlerin kimisinde “birbirine karışan çelişkiler” beliriyor: Lytton Strachey'nin *Eminent Victorians* [Seçkin

Viktoryenler] eserinde “tuhaf bir karmaşa içinde birbiriyle etkileşime geçerek, en sonunda da aceleyle –öyle aceleyle ki sanki- alınca yazılmış bir felakete bir kukla gösterisindeki yaratıklar gibi koşarak, gizemli dürtülerle harekete geçen” “garip karakterlerin bir görünümü”nü okuyoruz.³

Amerikan yüzyılı da “birbirine karışan çelişkilerin” çarpıcı bir tablosuna tanıklık etti. Büyük Bunalım sırasında ve İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yirmi yıl boyunca pornografiye ve alternatif cinselliklere karşı örgütlü şekilde yürütülen politik baskı zirveye ulaştı. Fakat Andrew Sullivan'ın *Virtually Normal*'da [Görünürde Normal] ileri sürdüğü gibi, “köktenci Hıristiyanlık geleneğine, kapitalist sistemine, dünya kültürü üzerindeki sözde baskıcı etkisine rağmen,”⁴ bu aynı dönem “eşcinsel özgürlüğün” belirli bir biçiminin “öncü kuvvetini” de üretti.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde şöyle yazar: “[T]oplumumuz, söylem üretmeye, çözümlemeye ve tanımaya yönelik bir aygıt oluşturmuştur.”⁵ “Biz, Viktoryenler” diye başlayan hikâye bu minvalde devam eder.⁶ Tam anlamıyla “söylem üretmek.” Bugün kim böyle açıklamalar yapmaya cüret edebilir? “Viktoryenler”in “toplumumuz”la olan

yakınlığı, 1970'lerin ortalarında zaten şaka gibi bir şeydi. Burjuva cinsel normlar – bunlar hâlâ var mı?

Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında günümüz, “Avrupa-ailesi evliliklerindeki hızlı artışın sonunun gelmesinin”⁷ izlerini taşır. Kayda değer ulusal farklılıklar taşısâ da, ileri kapitalizmdeki mahremiyet düzenlemeleri artık alacalı bir güvencesizlik örüntüsünü sergilemektedir: resmi olmayan birliktelik, art arda yapılan evlilikler, gecikmiş evlilik ve bekâr yaşam. Ebeveynlik ile çift olma halinin bağlantısı koparıldı. Göran Therborn, bu örüntünün “kıtanın Batı kesiminde, hatta Kuzey Amerika ve Pasifik Yeni Dünya dâhil olmak üzere okyanus ötesinde ve kısmen de olsa Arjantin ve Venezüella gibi Latin Amerika'nın bazı bölümlerinde dikkate değer bir şekilde senkronize halde çalıştığını”⁸ belirtir. Geriye dönüp bakıldığında, orta sınıf çekirdek aile normlarına dair hiçbir şey tarihsel olarak “normal” değilmiş gibi görünüyor; bunlar oldukça sıra dışıydı.

İlk olarak sanayileşmenin zincirlerinden kurtardığı cinsel kaosla başlayan, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında zirveye ulaşan ve 1960'ların toplumsal çalkantılarına ve Sovyetlerin çöküşüne dek devam eden oldukça kısa -bir yüzyıldan biraz fazla- bir süre boyunca kapitalizm, ayrıcalıklı sınıfların dışında da çift olmaya ve çocuk yetiştirmeye dair bu tuhaf gelenekleri destekledi. Üstelik orta sınıf çekirdek aile normlarının bu kısa yüzyılı istikrarsızdı da. Savaş ve bunalım, yirminci yüzyılın başlarındaki onlarca yıl bu cinsellik hegemonyasını aşındırdı, cinsellikle ilgili daha özgür adetleri hortlattı ve başa çıkılamayan işçi sınıfının cinsel kültürünü dizginlemek için devlet baskısını zorunlu kıldı. Bu savaşlar, ister sermayenin yaratıcı bir şekilde yok edilmesi isterse de savaş için halkın seferber edilmesi yoluyla olsun, toplumsal hiyerarşileri aynı seviyeye çekme eğiliminde olduğundan, serbest davranışlar ve cinsel normları seçme hakkındaki artış bir kuraldı ve namusluk taslayan Viktoryen kukla gösterilerinin bazısından çok daha fazla şekilde günümüzün cinsel kültürlerine benzeyen kültürler yarattı.

Homofobiyi toplumsal dışlanmanın zamansız bir gücü olarak gören bir bakış açısından hareket edilirse eşcinsel haklarının kazanılması, yüz seksen derecelik bir fikir değişikliği gibi görülür. Bunun aksine, gey ve lezbiyen hakları hareketinin karşı koyduğu baskı biçimleri, tarihçi George Chauncey'nin

yazdığı gibi, “yeni bir kökene sahip ve kısa süreliydi.”⁹ Öyle ki, eşcinsellere karşı baskı büyük ölçüde, genişleyen devlet bürokrasisinin, artan polis gücünün ve yirminci yüzyılda sermayenin çalışan nüfusun refahı ve sağlığına yönelik kaygısının ürünüydü.¹⁰ Gey ve lezbiyen hakları için mücadele eden hareketin hedefleri, çeşitli erkek aşırılıklarını dizginlemek, çok daha üretken bir işgücü oluşturmak ve yirminci yüzyılın ortalarında beliren yeni iş türlerine uyumu teşvik etmek için çekirdek aile normlarını özendiren kalkınmacı devletin içeriğiymiş gibi sunuldu. Örgütlü devlet baskısına tepki olarak ulusötesi bir hayali queer topluluğu kuruldu.¹¹ Savaş sonrası dönemde, geyler ve lezbiyenler yaşam tarzı dergilerinin, pornografinin, filmlerin ve ucuz romanların sansürüne karşı mücadele etti. Polis vahşetine, barlara ve diğer kamusal alanlara yönelik baskılara karşı çıkmak için mahalle işletmeleri ve diğer azınlık gruplarıyla politik ittifaklar kurdular. Devlet baskısı, bu tür kurumların tarihinde başka hiçbir dönemde görülmemiş politik bir bilinci harekete geçirdi.¹²

Perry Anderson *The Origins of Postmodernity*'de [Postmodernliğin Kökenleri] 1970'lerden bu yana “tutumların demokratikleşmesi ile adetlerin serbestleşmesinin birlikte ilerlediğini”¹³ yazar. Toplumsal düzenin dikey olarak aynılanması, toplumun her düzeyinde disiplin ve kısıtlama normlarını çözmüştür. Kalkınmacı devletler çalışan nüfusun daha zorlu emek süreçlerine uyumunu kolaylaştırmak için orta sınıf çekirdek aile normlarını özendirip teşvik ederken, bu hegemonyanın esnek istihdam, azalan gerçek ücretler, borç yüklü tüketim ve birbirini izleyen varlık balonu döneminde dağılması o kadar da şaşırtıcı değildir. Kalıcı yakınlıklar ve istikrarlı aileler her zamankinden daha fazla insanın yaşamında anormallikler haline geldikçe, yüksek gelirli toplumlar sapkınlıklara ve cinsel zevk farklarına karşı ahlaki olarak kayıtsız hale geldi. Bazı yerlerde bu cinsel duygunun zayıflaması, gey ve lezbiyenlere verilen evlilik ve aile haklarının genişletilmesini sağladı. Bir zamanlar kutsal aile ve mülkiyet kurumlarından cinsel suçlular olarak dışlanan hemcins çiftler artık, birçok yüksek gelirli ülkede örnek neoliberal vatandaşları temsil etmektedir.

Bu resim dünyanın her yerinde çok tutarlı veya çok pembe olmasa da, artan cinsel seçenekler yirminci yüzyılın sonlarında küresel bir fenomendi. İki büyük doğurganlık düşüşü

-birincisi, sanayileşme ile Fransız ve Amerikan Devrimleri'ne; diğeri, savaş sonrası kalkınmacı devlet ve sömürgecilik karşıtı hareketlere tekabül eder- artan cinsel özgürlük ve yaşam seçenekleri bağlamındaki özgürlükçü hareketlerin küresel etkisinin göstergesidir.¹⁴ Kültür savaşlarının retorığı altında uzun süre gizlenen bu çığır açan dönüşümler, cinsel siyasetin alanını temelden değıştirdi. Ekonomik kalkınma bu hikâyenin önemli bir bölümünü oluşturuyor; bununla birlikte, politik olumsuzluklar da burada çok önemli bir rol oynamıştır.

Orta sınıf çekirdek aile normlarının yükselişinden önce eşcinsellik politikasının değıerlendirilmesi, meta üretiminin yanı sıra cinsel özgürlüğün de geliştiğı modernleşme tezine alternatif bir okuma gerektirir. Erkekler arasındaki yakınlık ve cinselliğın şehirli, sınıflararası kültürleri, erken modern kapitalist dünya sisteminin tarihi merkezlerinde gelişti: 14. yüzyılda Floransa ve Venedik, 17. ve 18. yüzyıllarda Birleşik Eyaletler ve Londra, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Paris ve diğeri büyük şehirler. Karl Marx'ın ilksel birikim dönemleri olarak tanımladığı zamanlara tekabül eden bu olaysal karakter, cinselliğın tarihi açısından da yeni bir dönemlendirmeyi iler sürer. Bu dönemler, ardından gelen bölümlerin yapısını düzenler. Her bölüm, bu olayları ekonomik ve coğrafi mümkün koşullarıyla ele alıp, sodomi suçlamaları ve düzenlemelerinin cumhuriyetçilerin siyasi deneylerinde nasıl yer aldığına ve bu düzenlemelerin geride bıraktığı insan yapımı kültürel eserlerin yeni beliren toplumsal güçler ile eski toplumsal güçlerin kalıntıları arasındaki mücadeleyi nasıl yansıttığına dair bir bakış açısından değıerlendirir.

Bu çalışma, bir bütün olarak ama dengesiz şekilde kapitalizme geçişte muhafazakâr orta sınıf cinsel normları ve kategorilerinin henüz hâkimiyet kazanmadığı bu erken dönemlere ışık tutmaya çalışıyor. Bu normlar, ulusal burjuva oluşumlarının devlet ve sivil toplum üzerinde kontrol sağlamak için eski rejimin unsurlarına karşı verdiği mücadele alanının bir parçasıydı. Sodomi kültürlerinin toplumsal görünürlüğü, erkekler arasında yaşanan cinselliğı bir skandal nesnesine dönüştürüp devlet baskısı için bir hedef haline getirdi ve mevzuyu bu şekilde siyasallaştırma, her dönemin kendi politik çalkantılarını canlandıran toplumsal fay hatlarının aynısını ortaya çıkardı. Şehirli, sınıflararası

politik ittifaklar, antik çağın cumhuriyetçi politik biçimlerini yeniden harekete geçirmeye çalıştı, tıpkı şehirli, sınıfları çapraz katederek yaşanan sodomi kültürlerinin kendilerini, erkekler arasındaki klasik aşk biçimlerinin yeniden harekete geçirilmesi olarak görmesi gibi.

Giriş ve sonuç niteliğinde sunduğum birkaç fikrin dışında kendimi, eskiden arda kalan ve yeni yeni beliren yaşam dünyaları arasındaki gerilimlerin modern cinsel kategoriler, normlar ve kültürler halinde kristalleşmeye başladığı bu erken modern örneklerle sınırladım. Bu “modern cinsel kategoriler, normlar ve kültürler” 1960'lardaki toplumsal dönüm noktasından bu yana kuram ve tarih açısından tartışmalı bir konu olmuştur.¹⁵

Bu girişin geri kalanı, benim “queer gerçekçilik” adını verdiğim metodolojik, estetik ve politik bir yaklaşım geliştirerek, aşırı şişmiş bir yorum karmaşıklığı içinden bir yol çizmeye çalışıyor. Erkekler arasındaki ilişkiye dair cinsellik kültürlerini erken modern cumhuriyet girişimlerinin zamansallığı -bir devrim, fetret ve yenilenme döngüsü- ışığında ele alarak, sodomi kültürlerinin tarihinde olumsuzluğın rolünü ön plana çıkarıyorum. İlerleyen bölümlerde açıklanacak mevzuların bir özetiyle de kapanış yapıyorum.

Queer Gerçekçilik

Cinsellik hegemonyası ilişkisi, baskın bir toplumsal grubun yararına olan cinsel normların öteki grupların cinsel davranışlarını ve anlayışlarını şekillendirdiğı her yerde, onların da bu normlardan yararlanıp yararlanmadığına veya bu normlara erişip erişemediğine bakılmaksızın var olur. Cinsel normlar, istek uyandıran fantezi düzeyinde ve bir toplumsal statü biçimi olarak işler. Bu tür normlara alışmak bazen, toplumsal olarak baskın gruplar için zenginlik ve prestiji; madun gruplardakiler içinse daha geniş bir etki alanını güvence altına alır. Başka zamanlar bu normlardan sapma, bu güç ilişkilerini çok az değıştirmiş ve güçlü bir cinsellik hegemonyası ilişkisi tanımlanamamıştır. Gruplar cinsellik hegemonyasını güç ve rıza, baskı ve ikna yoluyla elde etmişlerdir. Tarihinin bazı önemli noktalarında cinsellik, meşruiyet ve iktidar mücadelelerinde güçlü ve zayıf için bir silah olmuştur.

Normalleştirilmiş cinsel düzenlemeler kimi zaman öngörülebilir, istikrarlı ve üretken işgücü üretti, ulusal birlikteliği sağladı ve refah devleti yardımını genişletmek için mantıksal bir düzlem sağladı. Aynı zamanda cinsel normlar, bazı bedenlerin önemli olduğu ve diğerlerinin olmadığı hijyenik coğrafyalar kurarak kamusal alanlara ve ev içi tertiplere ahlaki bir düzen dayatmak için daha dolambaçlı şekillerde de işlev gördü. Diğer tüm zamanlarda bu normlar, bu güç ilişkileri ve ölüm kalım meseleleri söz onuşu olduğunda tarafsız kalmışlardır.

Cinsellik hegemonyası problemi: evlilik ve mülkiyet ilişkileri dışındaki cinselliğin, toplumsal olarak baskın gruplara ve onların kurumlarına karşı muhalefet, meydan okuma veya açık antagonizma haline gelip gelmediği ve geliyorsa da nasıl geldiğidir. Başka bir deyişle: Cinsel anarşi, prestijini artırarak bu tür baskın grupları ve kurumları nasıl destekledi? Evlilik, mülkiyeti -ve dolayısıyla bir sınıfın diğeri üzerindeki toplumsal egemenliğini- kuşaktan kuşağa aktarmada nasıl işlev gördü? Ortaya çıkardıkları ahlaki pürüzlere rağmen cinsellik hegemonyalarının oluşumu ile çözülüşü politik ve ekonomik olarak nasıl gerekli hale geldi?

Bir dizi metodolojik, estetik ve politik nedenden dolayı bu çok geniş sorunsallık alanına dair yaklaşımına “kuir gerçekçilik” adını veriyorum.¹⁶ Queer gerçekçilik, “gerçekçilik” teriminin sıklıkla kullanıldığı haliyle düşündüğümüzde akla gelebilecek olan pozitivizme bir dönüş çağrısı değildir. Metodolojik olarak queer gerçekçilik, bazı baskı şemalarına veya tipik olarak “normatiflik” ve “homofobi” kavramları kullanılarak ileri sürülenlere göre, iktidarın cinselliği şekillendirmek için nasıl çalıştığına dair bir teori değildir.

Cinselliğin toplumsal olarak aleni şekilde bastırılması -cinsel sapmaları saptayabilme, önleyebilme, dışlayabilme, cezalandırabilme ve önleyebilme açısından- cinsellik hegemonyasının bir işlevi olabilir, ama bu güç tarihsel olarak devlet bürokrasilerinin büyümesine eşlik etmiştir. Böyle bir düşünce, erken modern dönemle karşılaştırmalı analiz için zayıf bir temel oluşturur zira artan cinsel baskı yalnızca devlet aygıtlarının büyümesiyle ve günlük yaşamın toplumsal dokusuna nüfuz etmesiyle bağlantılıdır.

Burada normal, -serbest dolaşan, düzenleyici bir fikir olarak, belki de insan faaliyetlerinin izlendiği ve yargılandığı belirli kurumlarda şekillenen- “normatiflik” olarak anlaşılacaktır. Bunun yerine normal, -belirli somut sosyoekonomik koşullar göz önüne alındığında- ona erişmiş ya da onun içine doğmuş olanlara maddi avantajlar sağlayan bir statü olarak tasavvur edeceğim.¹⁷ Böylesi bir anlayış, bu terimin statüye bağlı mülkiyetin uzantıları olarak işaretlediği kültürel yetkinlikleri yeniden çerçeveleyerek ona sosyolojik bir anlam kazandırır. Pierre Bourdieu’nün yazdığı gibi, “Sadece ona sahip olması gerekenler onu gerçekten elde edebilir ve sadece ona sahip olmaya yetkili olanlar onu elde etmeleri gerektiğini hisseder.”¹⁸

O halde “kuir” bu tür bir statü mülkiyetinin eksikliğini ifade etmesiyle daha dar bir tanımlayıcı kategori olarak yeniden biçimlendirilebilir: yerel ve genelleşmiş toplumsal, politik, ekonomik kriz koşulları altında toplumsal cinsiyet ve cinsellik normlarının nasıl zayıflatıldığını, zarar gördüğünü ve yeniden öne sürüldüğünü kavrar. O zaman queer, bu tür normların aynı anda hem doğallığını yitirdiği hem de yeniden doğallaştırıldığı çelişkili bir süreci ima edecektir. Queer, kendi kendini dönüştürebilen oyun için bu mantıkların ütöpik bir açılımına işaret etmek yerine, aile, mülkiyet ve çiftler üzerine kurulu kurumların dışında güvencesiz bir toplumsal statüye sahip aşk ve yakınlık biçimlerini tanımlayacaktır. Normal ve queer kategorilerinin bu eleştirel yeniden tanımı, toplumsal cinsiyet, ayrıcalık, ırk, sınıf ve cinselliğin kesişimselliğine dair süregiden mevcut analizler için politik çıkarımlara sahiptir.¹⁹

Kuir gerçekçilik, kendi işine yarayacak ipin ucunu, kısıtlayıcı ortodoks ilkelerden ziyade Antonio Gramsci ve diğerleri gibi üretim ilişkileri ve güçlerindeki gelişmeleri kültürel gelişmelerle ilişkilendirmeye çalışanlardan ilham alan “açık Marksizm” fikrinden alır.²⁰ *Hapishane Defterleri*’nde Gramsci, Marx’ın (ve Machiavelli’nin) felsefi öneminin, siyaseti din ve ahlakın dışında başka ilke ve kurallara göre işliyoruz gibi görmek olduğunu ileri sürer. Hükümdarlar işlerine yaradığında dindarlıktan faydalanırken yaramadığında ise onu terk eder. Benim iddiam, cinselliğin tarihsel ve kuramsal okumalarına sızan sıradan bir görüşü bozmaya çalışıyor: Ahlaki ya da dini ideolojiler, cinselliğe yönelik hoşgörüsüzlük ve baskının merkezinde yer alıyor ve bunlar, son tahlilde, ortaya çıkmak için doğru koşulları bekleyen bir tür irrasyonel

batıl inanca ya da fobiye indirgeniyor. Bu tür bir ideoloji eleştirisi sonunda, açıklamak istediği kültürel fenomenin kendisini yeniden doğallştırır.

Sosyalist gelenek, cinsel uyumsuzluğu sermayenin daha fazla kâra yönelik amansız dürtüsünün mantıksal bir sonucu olarak tasvir etmeye çalıştı ve heyecan verici skandallardan oluşan liberal burjuva atmosferini karşısına aldı. Mülkiyet sahibi olmak istikrarlı aile oluşumlarını özendiriyse, o zaman kapitalizmin gelişimi, normal aile yaşamına dair hiçbir temeli olmayan yarı-evrensel bir mülkiyetsizlik durumu yaratma eğilimindeydi. Bu durum özellikle de Marx ve Engels'in çözümlediği sanayileşmenin en erken evresi için geçerliydi.

Marx'ın bu mülksüz durum için kullandığı kendi terimi "proletarya," antik Roma'nın mülksüz yurttaşlarının statüsüyle bir analogiye dayanıyordu. Roma Anayasası'ndaki *proletarii*, siyasi toplulukta tam oy hakkı için yeterli mülke sahip olmayan özgür insanları kast ediyordu. Bunlar, biyolojik üreme yoluyla sadece yönetime (ve zaman zaman Roma kadırgaları için kas gücüne) insan kaynağı sağlayarak, İmparatorluğun büyümesini ve genişlemesini destekliyorlardı.²¹ Öyle ki bu sözcük seçimiyle Marx'ın, kapitalizmin gelişmesiyle zincirlerinden boşanan yıkıcı güçlerin politik önemini kavramak adına, zamanının ahlakçılığından uzaklaşmaya çalıştığı açıktır. Liberal dindarlıklar ne kadar dillendirilirse dillendirilsin, geleneksel geçim ekonomilerinin süregiden tasfiyesi barbarcaydı ve şehirlerdeki tehlikeli çalışma koşullarından ve hastalıklardan yıprananların yerine sürekli yeni işçi arzı sağlıyordu.²²

1840'lar boyunca ve özellikle 1848 devrimlerini takiben, orta sınıf reformcular sanki metafizik bir "aile krizi"ymişçesine bu mülksüz durumun etkilerini dert edindiler. Sanayi toplumunun istikrarsızlığını köylü ailelerin cinsellik konusundaki kırsal masumiyeti ve ataerkil gücüyle karşılaştıran Frédéric Le Play ve Wilhelm Heinrich Riehl gibi erken dönem burjuva sosyologlarının nostaljisinin aksine, Engels'in İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu (1844), *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (1884) ve Marx'ın *Kapital*'deki (1867) fabrika, konut ve çocuk işçi müfettişleri tarafından oluşturulan raporlara el koyması, cinsel ve ahlaki farklılıkları kayıt altına almak adına

liberalizmin duygusal tonalitesinden okuyucuları estetik bir şekilde uzaklaştırmaya çalıştı. Bunu yapmak için, böylesi belirgin ahlaki bozukluklara yol açan yapısal nedenleri ve kişisel olmayan, soyut zorlamaları değerlendirerek, paniğe kapılan burjuva reformcularının raporlarını çelik gibi sağlam bir düzyazıda yan yana getirdiler. Daha sonraları ise Oscar Wilde'in *Sosyalizm ve İnsan Rubu*'ndaki (1890) hafife alıcı ifadeleri ve George Orwell'in *Wigan İskelesi Yolu*'ndaki (1937) iç gözlemleri bu tekniğin daha öz-eleştirel örneklerini oluştururlar. Temsili müdahaleler olarak bu metinler, öğrenilmiş duygu yapılarından yabancılaşarak, iğrenme ve yoksulluğa verilen ahlaki tepkilerin bizzat sorunun bir parçası olduğunu göstermeye çalıştı.

Bu eski sosyalist temsili stratejiler, geleneksel ideolojilere yönelik mevcut ahlaki serbestlik ve yaygın sinizm dönemine artık uygun olmayabilir. Queer gerçekçilik, geçmişin cinsellikleri hakkında anlattığımız hikâye türlerini dramatikleştirmeden arındırmak gibi mütevazı bir görevi üstleniyor. Bunu yapmak, bireysel fantezi ile kolektif özdeşleşme arasındaki bağlantıya kısa devre yapmaktır. Bertolt Brecht'in yan yana koyma, anekdot ve şakalarla epik tiyatroyu dramatikleştirmeden arındırması gibi, bu estetik gerçekçilikten arzu edilen etki de dramatikleştirmeyi sönükleştirmesidir.²³ Bunun amacı, James Clifford'un yazdığı gibi, "yeterince büyük tarih" için yeniden yer açmaktır: "Gerçekçilik, kısmi tarihlerle kendisinin bilincinde olarak çalışır, onların kurucu gerilimlerine karşı tetiktedir."²⁴

Dramatikleştirmeden arındırma, sırasıyla liberal ve romantik modellere özgü mızımız ve trajik tarihi yüklerden kaçınır. Eşcinsel kurtuluş hareketi tarafından ortaya atılan entelektüel oluşum onlarca yıldır bölünmüş durumda; bir eğilimin tüm çabası biçimsel eşitliğin getireceği ödüllere (ve hoşnutsuzluklara) sabitlenmişken, diğerinin çabaları ezici kayıplar ve yenilgiler tarafından ele geçirildi. Bir eğilim, bu tür yenilgilerin üzerine acımasızca döşenen taşlarla başarıya giden yolda ilerlendiğini söyleyen bir hikâye anlatır. Diğeri ise, 1970'lerin eşcinsel karşı-kültürünün sonunu getiren ölçülemez can kayıplarının ağırlığı altında melankolik bir vecit halinde bu geçmişten bahseder.²⁵ Cinsellik tarihini mevcut cinsel kimliklere ve kültürlere cevap verme zorunluluğundan kurtarmak, onu daha önceki bir döneme ait öncelik duygusundan kurtarmaktır. Bu öncelik duygusu

üretken olsa da, bu yükten kurtulmak, alternatif tarihsel anlatı ve kolektif aidiyet türlerini deneyimlemek için gerekli bir başlangıç noktası gibi durmaktadır.

Benim gerçekçiliğe başvurmam bu nedenle performatif bir müdahaledir. Başlangıçta “gerçeklik” [realness] kişinin düzcinsel [straight] dünyada takınması gereken yüz için kullanılan queer bir argoydu - bir aldatma veya kılık olmaktan ziyade başıboş bir kişilik ve davranış biçimiydi. Biraz alaycı olan bu anlayışa göre gerçeklik, mümkün olanın bir duygusunu özneleştirmek anlamına gelir. Bu tür bir gerçeklik, tarihsel olarak queerlere, egemen ideolojileri sorgularken yine de onların içinde hareket etmek için retorik stratejiler sağlamıştır. Politik olarak ne kadar önemli ve savunmaya değer olursa olsun başıboş bir kişiliğin önemi, kimi queer ütopyik tahayyüllerin taşıdığı çoğu zaman hülyalı olan çekiciliğin yanı sıra başında bir yer hak ediyor.

Olumsuzluk ve Eşcinselliğin Tarihi

Özellikle cinsellikle ilgili kurumlar söz konusu olduğunda, isimler yanıltıcı olabilir. Aristoteles’in tüm toplum biçimlerinin temeli olarak kadın ve erkek birliğini alan *Politika*’sı bile bu kuruma eşsiz bir isim vermez.²⁶ Georges Canguilhem ve Michel Foucault’nun nominalizminin entelektüel zeminini, yapısalcı dostları olan Georges Dumezil ve Claude Lévi-Strauss ile birlikte hazırlayan Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions indo européennes*te akrabalık ilişkilerinin, çeşitli unvanları için orijinal-kaynakları belli olmayan birer “sözcüksel anomaliler” olduğunu kabul eder.²⁷ Erkek ve kadın arasındaki dış evlilik gibi oldukça “evrensel” bir kuruma ait terminoloji bile, ortak bir köken hakkında çok az şey ifşa edip etimolojik analize böyle dirençli kalıyorsa, nominalist bir açıklamanın cinselliğe dair marjinal kurumların kökenlerini açıklamakta başarılı olamayacağını düşünmek gerekir.

Yine de tarihçiler, klasik politik ekonomiden etkilenerek üretim tarzlarının ardışıklığına dair bir anlatı kurarak eşcinselliğin kültürleri kat eden tarihi için bir temel oluşturmaya çalıştılar. Her üretim tarzı, kendi bahçesindeki “eşcinsellik” çeşitliliğiyle ilişkilendirildi: avcı-toplayıcı

toplumlarda eşcinsel şamanizm ve neredeyse evrensel dış evliliği andıran bir kardeşlik bağı; pastoral toplumlarda ayrışıklığa da (hayvansallık, piçlik, ensest, çok eşlilik [hem kadın hem erkek için], eşcinsellik, vb.) yer açan genel bir cinsel istikrar; ilk Hint-Avrupa tarımsal yerleşimlerinde ailenin çeşitli okültasyonlarının yanı sıra eşcinsel savaşçılar ve rahipler.²⁸ Zanaat üretiminde yaş ve statü hiyerarşilerinin genç erkekleri doğrudan yetişkin erkeklerin egemenliğine tabi kılan hemcins erotizmi, zanaat sınıflarının çoğunda belgelenmiştir.

Her toplumsal biçimde, kutsal (veya alay edilen) bir toplumsal cinsiyet değişkenine dair bir tipin ve toplumsal cinsiyet değişkenine bağlı olmayan, dinle ilgisi olmayan erkek eşcinsel davranışına sahip savaşçı bir tipin olduğuna dair kanıtlar vardır; bunların hiçbirisi geleneksel toplumlardaki işleyişi bozmamış gibi görünmektedir. Zanaat üretimi bağlamındaki hemcins erotizmi -Yunan usulünden sonra genelde oğlancılık olarak adlandırıldı- pasif-alıcı rolü oynaması beklenen gençler etrafında yoğunlaşır ve iş bölümüne dayalı belli bir ekonomik gelişme düzeyi ve belli bir toplumsal önem ile yükseldi. Toplumsal güçle dolu bu kurumlar ve ilişkiler, toplumsal hiyerarşiler için son derece baş ağrıtıcı olabilirler.²⁹ O halde, üçüncü terimin dinamik olduğu bir tür Dumezilci mitopoetiğe göre toplumsal biçimlerin karşılaştırmalı tarihi, Hint-Avrupa toplumlarındaki üçlü toplumsal işleve karşılık gelen kutsal, askeri ve ekonomik hemcins erotizmine yoğunlaşır.³⁰

Bu dünya mirası yaklaşımı, bazı şüpheli tarih anlayışlarına yol açtı. Hemcinsle ilgi duyma ve hemcinsle cinsel edimler, bu paradigmaya göre aslında tarihsel değildir. Özgünlükler, bir tür göreliliğe göre yalnızca geleneklerin ilginç yanları olarak sunulur, ancak davranış evrensel görünür, az çok tüm toplumsal biçimlerde ortaktır, çeşitli kurumsal, kültürel ve ekonomik bağlamlara göre yer yer değişken haldedir. Bu tarihselciliğin çeşitli bir kostüm koleksiyonu yan yana dizmesi, aşamalı bir birikim ve erozyon süreciyle oluşmuş eserlerden yeniden inşa edilmiş parçaları sahnelemesi anlamlıdır; ancak bu katmanlar nihayetinde statik ve iki boyutlu görünür. Bu perspektif, ne renkli bir geçit törenine yol açan toplumsal güçleri ne de izleyicisinin gözler önünde serilen tabloya duyduğu ilgiyi açıklayabilir.

Bir takım sorular cevapsız kalıyor. Burada iki temel konu ilgi çekicidir: Erkekler arasındaki cinsel ilişki, işbölümüne böyle büyük önem atfeden toplumsal biçimler içinde neden bu kadar sorunlu hale geldi? Ve bu tür toplumsal biçimleri karakterize eden siyasal ve toplumsal mücadeleler, erkekler arasındaki cinsellik kültürlerini nasıl yarattı ve dönüştürdü? Bu soruları cevaplarken, erken modern şehirler büyük önem taşır. Sivil yönetim kurumlarının büyümesi, hammadde ticareti, mamul malların üretimi ve büyük kentsel nüfus, erken modern şehirlerdeki toplumsal olarak görünür ilk sodomi kültürlerinden bazılarının ortaya çıkmasına neden oldu. Bu kültürlerin nasıl toplumsal olarak görünür hale geldiği meselesi, kentsel büyümeye eşlik eden politik ve toplumsal mücadelelerin özüne dek uzanır. Dolayısıyla hem erkekler arasındaki cinsellik kültürlerinin mümkün yapısal koşullarını hem de politik mücadelelerin bu tür kültürler üzerindeki olumsal etkilerini hesaba katabilen bir yaklaşım, karşılaştırmalı tarih için yeni bir temel sağlayabilir.

David Halperin'in *One Hundred Years of Homosexuality*'sinin [Eşcinselliğin Yüz Yılı] ve Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinin tek yönde ilerleyen zamansallık anlatısını eleştiren Eve Kosofsky Sedgwick'e, soybilimsel düşüncenin bariz olsa da akılcıca bir psikanalitik okumasını sağladığı için hakkını teslim etmek gerekir.³¹ Soybilimin "kuir" olmakla uzaktan yakından ilgisi olmadığı gibi kayda değer ölçüde "Ödipal" olduğunu yazar:

Ne de olsa, dünün bugünden farklı olmasına olanak tanıyamayan ve yarının da az çok aynı olması gerektiğini söyleyen paranoyak bir zamansallığın inatçı ve savunmacı katılığı, belirgin bir Ödipal düzenlilik ve tekrarlama ile nitelenen nesiller arası bir anlatıya göre şekil alır: Babamın babasına oldu, babama oldu, şimdi de benim başıma geliyor.

Bunun gibi örnekler verebiliriz. "Fakat nesiller arası ilişkilerimizin her zaman böyle uygun adım ilerlememesi, queer olasılığın -yeri geldiğinde olumsuzluğun kuvvetini güçlendiren ve yalnızca olumsal olsa dahi gerçek olan- bir özelliği değil mi?"³² "Nesiller arası ilişkilerimiz"deki çoğul iyelik zamiri sorunu, aile romantizmine dayanan "nesilsel anlatılar"ın dışındaki aidiyet, olasılık ve zamansallığa dair belirsiz queer anlamların kırılma anı olmaya devam ediyor. Bu nasıl bir aidiyet? Geçmişle özdeşleşmek değilse ne?

"Tarih Kavramı Üzerine" adlı makalesinde Walter Benjamin, anlatsal ardışıklığın zamansallığını sosyal demokrasiyle ve onun ilerleme olarak gördüğü sınırlı tarih vizyonuyla ilişkilendirdi. Benjamin'e göre, tarih kavramı, geçmişi bir "tarihler çokluğu"nu içeren "diyalektik bir imge" olarak kayda geçirdiğinde "boş ve homojen bir zamanda ilerleme şemasından"³³ özgürleşebilir. Geçmişi "olduğu gibi" sunmaktan daha fazlasını yapmak için tarihsel materyalist, "bunu yapmak için bir mavna direğine ihtiyaç duysa bile, tarihi kendi tabiatına ters bir şekilde ilerletmek zorundadır."³⁴ Sedgwick gibi Benjamin için de, "anımsatıcı çarpışmaların" "yazmanın zamanla ilişkisine dair neşeyi tetikleyen hakikatlere ait can alıcı bir seri"³⁵ ürettiğini dile getiren Proust'un epifanik hatırlama modeli, "geçmişle eşsiz bir deneyimi" naklederek "tarihselciliğin genelevine" bir alternatif sunar.³⁶

Benjamin'in diyalektik bir tarih kavrayışıyla özdeşleştiği bellek ve yazının zamanla ilişkisi, özgürleşme mücadelelerinin zamansallığıyla izomorfik bir ilişki taşır. Öyle ki Benjamin'e göre bu mücadeleler "özgürleşmiş torunlar idealinden ziyade köleleştirilmiş ataların"³⁷ imzasını taşır. Bu zamansallık bir geleceğe karşı değildir. Geçmişle olan vecd ve epifani ilişkisi, ileriye ve geriye doğru hareket, doğum ve ölüm gibi toplumsal tahayyülleri sınırlayan saplantılardan çok daha açık bir şekilde mümkün geleceklere yaslanır.

Benjamin'in politik biçim ile zamansal modeller arasındaki ilişkiyi dile getirme şekli, çağdaş cinsellik tarihinin neden ilerleyici, tek çizgili bir zamansallığı destekleme eğiliminde olduğunu açıklamaya yarar. Tarihçi Dagmar Herzog'un işaret ettiği gibi, bu literatür çoğunlukla yirminci yüzyılın sonlarında, "cinsel özgürlüğün önündeki engellerin kademeli olarak üstesinden gelindiğini" varsaymakla birlikte "cinselliğe dair muhafazakarlığın kendini yenilediği uğraklara bir anlam verebilmek için de birkaç araç temin eden" bir "serbestleşme paradigması"nın yükselişi sırasında yazılmıştır.³⁸ Herzog, politik biçimlerin tarihlerinin görece karmaşıklığına kıyasla, var olan cinsellik tarihi kuramları ile modellerinin yenilenme ve fetret dönemleriyle ilgili büyük sorunlar içerdiğini savunur. Aşılamayacak epistemolojik kırılmaların arkeolojik modeline benzer bir ilerici liberalleşme modeli ve bu modelin geri tepmesine karşı Herzog, "Batı Avrupa'daki cinselliğe dair gelişmelerin *aksak ritimli* olduğunu" ileri sürer: ritmik değişimler, durmalar ve kalkmalar, dramatik geri dönüşlerle noktalanmış sakin dönemler.³⁹

Doğal olarak “cinsellik de aksak ritimli.” Bu metafor düşündürücüdür. Cinsellik tarihi üzerine çalışan çoğu kişi, olumsuzluğun, kümülatif birikim ve gelişmenin olağan modernleşme öyküsünde genellikle düşünülenden çok daha önemli bir rol oynadığına dair Herzog’un yargısına muhtemelen katılacaktır. Fakat cinsellikteki yenilenme hangi tempoya ayak uydurdu? Bu soru, orta sınıf cinsel normlarının dışında kalan cinselliklere karşı tepki örüntüleri ve dönemlerinin belirlenmesinden daha fazlasını gerektirir - gerçi bu belirleme de gerekli bir başlangıç noktasıdır. Bu, kamusal eşcinsellik ve fuhuş kültürlerinin nasıl ve neden tehdit edici olarak algılandığını açıklayabilecek teorik bir çerçeve gerektirir. Bu tür algıların gerçek bir temeli var mıydı? Bu kültürlerin düzenlenmesi, orta sınıf normlarını destekleyen bir cinsellik hegemonyası oluşumunu etkili bir şekilde nasıl destekledi? Ulusal burjuvazilerin yükselişinden önce cinsellik ne yönden farklıydı?

Yirminci yüzyılda yaşananlar düşünüldüğünde konu daha anlaşılır olacaktır. Ahlak-panik teorisi, homofobi ve cinselliğe karşı tepki dönemlerini tanımlamada ustadır ve bu tür siyasallaştırmalar dönemselsel bir yapı ortaya çıkarır. Nedenleri belirsiz toplumsal krizler, kamusal alanda günah keçisi bulma siyasetini kışkırtır, mantıksız korkuları ve öfkeyi ahlakı düzenleyici birer güç olarak harekete geçirir, yeni disiplin ve toplumsal baskı teknikleri geliştirir. Baskı güçlerini destekleyecek şekilde herhangi bir sapma figürünün -ya da “halk şeytani”- toplumsal düzen için bir tehdit oluşturduğu tasavvur edilir.⁴⁰

Ne kadar aydınlatıcı olursa olsun ahlak-panik teorisi, yukarıda bahsedilen durumdaki eşcinselliğin *ayırt edici özelliklerini* açıklayamamıştır. Bu paradigma, eşcinsellik karşıtlığının, toplumsal kriz tarafından açığa çıkarılan bir tür zamansız ideoloji olduğunu varsayma eğilimindedir. Hoşgörü, homofobinin yokluğu olarak olumsuz yönde algılanır; bununla birlikte sodomi kültürlerinin kamusalılığı, korku ve paniğin yokluğundan daha fazlasına; bu tür kültürlerin mümkün kıldığı olumlu veya kurucu bir şeye, belki de cinsel kanun kaçaklarıyla dayanışma veya baskın kültüre muhalefete yol açar. Ahlak-panik paradigması kendi sınırlamalarına rağmen, dönemselsel cinsellik paniklerinin mikrotarihlerinin daha sistematik bir analitik çerçeveye yeniden yerleştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Yirminci yüzyılın sonlarında gey aktivist ve entelektüellerin, eşcinselliğin kamusal alanda ifadesini yasaklayan epistemolojik yapıların içine girmeye zorlandığı öznel bir içsellik olarak düşündükleri dolap, artık eşcinsellerin evrensel bir toplumsal deneyimi olarak anlaşılabilir. Bu ancak edebi arşivde fazlasıyla temsil edilen ayrıcalıklı bir eşcinsel sınıfının deneyimiydi. Son derece kamusal bir eşcinsel aşk kültürü, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında New York ve başka şehirlerin işçi sınıfı, göçmen ve Afro-Amerikan yerleşim bölgelerinde gelişti.⁴¹ Bu kültürlerin ve yaşamların görece unutulması, ilerici bir hikâyeyi önemseyen tarihsel modellerin sınırlarını gösteriyor.

New York’un eşcinsel/nonoş alt kültürünün bastırılması, orta sınıf erkeğin üretim tarzındaki daha geniş dönüşümlere yönelik hissettiği hınç duygusu için bir çıkış noktası sağladı: bu erkeklerin zamanla diğer erkeklerin yönetimine tabi olduğu büyük kurumsal firmalarda çalışması, kadın ofis çalışanlarının istihdamı, bir bunalım ve savaş döneminde geleneksel olarak geçimini sağlayan kimliklerin güvencesizliği ve beyaz orta sınıf erkeklerin mülkiyetini tehdit eden örgütlü emek.⁴² Bir zamanlar on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru orta sınıf erkeklerin normallüğünü doğrulayan efemine, işçi sınıfı eşcinsel kültürü, şimdi aynı erkeklerin kadınlaşmasını yansıtıyor ve dikey olarak ayrıcalıklı kılınmış orta sınıf erkeklerin statüsüne karşı bir dizi tehdidi bedenen gösteriyorlardı.⁴³

İşçi sınıfı ailelerinin normalleşmesi -yani cinsellikteki statü mülkiyeti biçiminin genişletilmesi- orta sınıfın sapkın cinsellik anlayışlarının daha geniş bir hegemonyası için temel sağladı. Yirminci yüzyılın başlarında çekirdek aile güvenilir, düzenli bir emekçi nüfusu yeniden üretmek için güçlü bir düzenleyici araç haline geldi. Ford’un fabrikalarında görülen yüksek işgücü devir-daimine karşı koymak için bu paradigmatik sanayi girişimi, kendi işçilerinin aile yaşamını araştırmak ve Detroit’teki etnik göçmenlerin düzgün birer “Ford adamına” dönüşmelerini garantilemek için bir Sosyoloji Departmanı kurdu.⁴⁴ Ford’un fabrikalarındaki disiplin, somut üretim süreci açısından tarihsel olarak ilgilenmeye değer bulunmayan barınma ve aile yaşamını hedef alacak şekilde genişledi.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra çoğu gelişmiş ülkenin aynı toplumsal ve ekonomik kriz koşullarını yaşamasıyla, yirminci yüzyılın ortalarında Amerika'ya özgü işçi sınıfının cinselliğine yönelik baskı modeli Batı Avrupa, Japonya, Rusya ve diğer ülkelerde de yürürlüğe girdi. Toplumsal olarak baskıcı güçler, kanun kaçağı proleter kültürler uygulandı; fuhuş ve eşcinsellik giderek artan bir şekilde polis gücüne ve patolojikleştirici söylemlere maruz kaldı. Bu süreç, burjuva cinsellik hegemonyasının işçi sınıfı normları ve öz-anlayışları üzerinde genişlemesine neden oldu.⁴⁵

Yirminci yüzyılın son yirmi yılında toplumsal tarihçiler, uzun bir zaman dilimi boyunca birlik ve anlaşılabilirlik ilkesi farklı sınıflardan, etnik gruplardan ve ulusal kökenlerden erkekler arasındaki bir hayli toplumsallaşmış ve kamusallaşmış cinsel temas olan dikkate değer bir eşcinsel kültürler tarihi ürettiler. Bu kültürler arasında ne tür bir süreklilik oluşturulabilirse oluşturulsun bunlar, bir nesilden diğerine aktarılan hafıza ve geleneğin organik olarak yeniden üretiminin sonucu olmaktan ve pazar, teknoloji veya basılı kültürün aracılık ettiği bazı istikrarlı tüketici kimliklerinin ürünü olmaktan çok, sınıflar arası cinsel temasın bu toplumsal pratikleriyle kurumlarını yeniden üreten, belirli kurumlar içinde bedenden bedene aktarılan kodlar, davranışlar ve duyguların bir neticesiydi.⁴⁶ Bu temas için kamusal alanlarda gezinme pratiklerinin ürettiği ortak bir cinsel olanak ve erişilebilirlik grameri, bu belirli kodlara zaman ve mekânda hangi süreklilik veya okunabilirliğe sahip olabiliyorlarsa onu verdi. Böylelikle eşcinsellik, yabancıların yakınlığı etrafında yoğunlaşan sınıflar arası toplumsallığın kamusal kültürlerini üretirken, kentsel mekânı etkin ve karşı hegemonik bir şekilde kendine mal etmesi bakımından yeniden kavramsallaştırıldı.⁴⁷

Bu tarihçilerin yirminci yüzyıldaki eşcinselliğin siyasallaşmasının yapısal ve olumsal özelliklerine ilişkin görüşleri, ticari kapitalizmin daha uzun tarihini ve onun geçiş ve krizlerden oluşan dönemlerini düşünmek için bir model sağlar. Cinselliği özel alanlara ve aile çevresinde dönen yakınlık biçimlerine hapsederek hem orta sınıf hem de işçi sınıfı erkeklerinin üretim biçimlerindeki gelişmelere uyum sağlamasını kolaylaştıran burjuva cinsellik hegemonyasının kurulması, mülksüzleştirmeyle oluşturulan uzun birikim tarihinin bir bölümünü oluşturan bir tür çitleme ile eşdeğerdi. Cinsel özgürlük ve kısıtlamanın diyalektiğinin ilksel birikim

açısından bu şekilde yeniden kavramsallaştırılması, cinsellik tarihini, cinsellik ile toplumsal biçim arasındaki bağlantıları aşikâr hale getiren bir mülkiyet tarihine dönüştürür.

Iddianın Kısa Özeti

İlksel birikim biçimlerindeki cinsel baskı ile kapitalizmin kökenleri arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde benim hipotezim, aşağıdaki tarihsel anlatının asıl dayanağını oluşturan birbiriyle ilişkili ancak farklı iki varsayıma dayanmaktadır. İlki, erkekler arasındaki cinsellik kültürleri, jeopolitik istikrarsızlık ve politik-ekonomik geçiş dönemlerinde çok daha geniş mülksüzleştirme biçimlerinin ortasında siyasi hale getirildi; bu nedenle onlar dünya-sistemine dair birer fenomen haline geldiler. İkincisi, bu tür siyasallaştırmalar tutkulu bir diyalektiğe dönüştü ve erkek eşcinselliği, kriz dönemlerinde toplumsal gücün genel biçimini yansıtan halkın öfkesi için bir paratoner haline geldi.

Bu iki varsayımın tüm önemini ortaya çıkarmak, siyasi tarih ve dünya sistemi teorisinin kapitalizmin “bir bütün olarak dengesiz gelişmesine” dair açıklaması ışığında toplumsal eşcinsellik tarihlerini okumayı gerektirdi.⁴⁸ Cinsellik, toplumsal biçim ve ekonomik gelişmenin uzun vadeli bu yaklaşımı, eşcinselliğin “modernliği” hakkında düşünmeye başladığımızda edebi mecazların çoğunu parantez içine almamızı gerektirir.

Eşcinselliğin yoğun bir şekilde siyasallaştırıldığı tarihsel dönemler, Giovanni Arrighi ve diğerlerinin tanımlamasıyla dünya-sistem krizi dönemlerine, hegemonik gücün bir finansallaşma aşamasına girdiği dönemlere tekabül eder. Böyle dönemlerde hegemonik güç, ilksel birikim döngüsünün ve hegemonyasının artmasının temelini oluşturacak şekilde iç toplumsal bölünmeleri derinleştirir ve daha geniş jeopolitik güç dengesini istikrarsızlaştırır. Kuzey İtalya, Hollanda, İngiltere ve Amerika'nın kapitalist hegemonyalarının son evrelerinin her biri çalkantılı ahlaki krizlerin izini taşır. Öyle ki bu ahlaki krizlere müdahale olarak kentsel yetkililer, dünya sisteminin merkezi düğüm noktalarındaki erkekler arası cinsel temas kurumlarını çökertti. Bu ekonomik ve jeopolitik

istikrarsızlaşma dönemleri ve tek bir dünya gücünün hegemonyası altında sistem içinde bir güç dengesinin yeniden kurulduğu müteakip “yenilenme” dönemleri, Batı toplumlarında cinsellik düzenlerinin bozulması ve kurulması için merkezi öneme sahipti. Bu nedenle siyasi ve ekonomik kriz durumlarının tarihsel alanı, cinsiyet kategorilerinin ve davranışlarının nasıl bozulduğunu ve yeniden oluştuğunu ve bu sürece hangi toplumsal güçlerin dâhil edildiğini incelemek için ayrıca bir öneme sahiptir.

Erkekler arası aşk ve cinsellik kurumlarıyla kültürleri, çelişkili bir gerçeklik alanının ürünleriydi. Eskiden arda kalan ve yeni ortaya çıkan yaşam dünyaları, şehirlerin ahlaki düzeni üzerinde hakimiyet kurmak için birbirleriyle yarıştı.⁴⁹ Bu hakimiyete hiçbir zaman tam anlamıyla erişilemedi. Tarımsal bir yaşam tarzının organik yeniden üretimine yönelik daha eski, kısmen toplumsallaşmış aile ilişkileri, toplumsal yeniden üretimin aileden koptuğu kapitalist toplumsal ilişkilerin genişlemesiyle çözüldü.⁵⁰ Nüfusun daha geniş kesimleri için ücret bağımlılığı yaratan pazara dönük üretim, aileyi kendi kendini yeniden üretmenin birincil ekonomik birimi olarak yerinden etti ve kısıtlayıcı biçiminin dışında yaşam ve cinsiyete dair seçenekler geliştirdi.⁵¹ Eski rejimin çözülmesi ile süregiden yeni kapitalist toplumsal ilişkilerin değerlendirilmesi arasındaki boşlukta çeşitli cinselliklere dayalı normlar ve yaşam dünyaları gelişti.

Şehirler, bu sınıflar ve yaşam dünyaları arasındaki temas ve çatışma yerleriydi. David Harvey’in iddia ettiği gibi, sermaye yatırımı için “mekânsal bir sabit” tesis ettiler ve daha fazla sermaye birikimi ve dünya sisteminin coğrafi genişlemesi için dinamik bir temel yarattılar. Bununla birlikte, “aşırı birikim krizleri, teknolojik değişim, işsizlik ve vasıfsızlaşma, göç ve toplumsal sınıflar içinde ve arasındaki her türlü hizbe dayalı rekabet ve bölünme” şehirlerde çeşitli türlerde “toplumsal anarşi” yarattı.⁵² Zaman zaman, bu türden bir oynaklık, burjuva çıkarlarını tehdit eden kentsel siyasi hareketler üretti. Harvey şöyle yazıyor:

Siyasi deneyim burjuvaziye, herhangi bir kent temelli siyasi hareketin aşırı radikalizmini kontrol etmek için kullanılabilceği başka bir ders daha verdi: Mekan üzerindeki üstün kontrol, sınıf mücadelesinde güçlü bir silah sağlar... egemen sınıfın ulusal ve de uluslararası güç kaynaklarına

bağımlılığının artması ve kent temelli sınıf ittifaklarının görece özerklik alanının kademeli olarak azaltılması.⁵³

Şehirler, ilk zamanlardaki erkekler arası cinsel ilişki kültürlerinin var oluşu ve gelişimi için bir ortam sağlamının yanı sıra kamusal alanların cinsel düzenine yönelik mücadeleler için bir zemin oluşturdu.⁵⁴ Fazla nüfusların “toplumsal anarşisi” ile başa çıkmak için inşa edilen -avarelik yasaları, zorla çalıştırma, hapis ve haciz gibi- yasal ve cezai aygıtların çoğunun modern dönemin büyük bölümünde eşcinselliği suç saymak için seferber edilmiş olması tesadüf değildir. Herkesin de bildiği gibi sodominin kovuşturulması zordu ve erken modern Avrupa’da sodomiye karşı en eski yasalardan bazıları avarelikle ilişkiliydi. Dahası, şehirlerdeki yoksulların ve işçi sınıflarının suçlu hale getirilmesi dünya sisteminin beslenme havzasının genişletilmesi ve rakip kapitalist güçler arasındaki jeopolitik rekabet için harcanacak asker ve ucuz işgücü sağladı.

Modernlik, dengesiz bir şekilde gelişen dünya sistemi tarafından üretilen çoklu ve birbirleriyle örtüşen yaşam dünyalarını, cinsellik normlarını ve öz-anlayışları tanımlamak için kullanıldığında teleolojik olmayan bir kategori haline gelir. Feodal köylülük, küçük mülk sahipleri, kentli zanaatkârlar ve soylu sınıflardan geriye kalanları niteleyen bu yaşam dünyaları ve cinsellik normları, şehirlerin, proleter nüfusların ve yükselen ulusal burjuvazilerin ortaya çıkan normları ve yaşam dünyalarıyla birleşti ve onlarla çatıştı. Bu dengesizlik ve çatışmayı tema haline getirmek, tarihsel süreci tek yönlü bir çizgide ilerleyen bir ardışıklık ya da aşılmaz, tortullaşmış katmanlara yerleşmiş bir arkeoloji olarak temsil etmeden, ayırık zamansallığı ve hareketli değişim sınırlarını tesis eder.⁵⁵

Cinsellik hegemonyası kavramı gereği kentsel mekânın ahlaki coğrafyası antagonistik davranışlar, normlar ve öz-anlayış bloklarına bölünmüş olarak kavranmalıdır. Burjuva toplumlarında, kamu kültürünün derin ahlaki bölünmeleri yansıttığı her yerde devlet orta sınıf cinsel normlarını dayatmak için adım atıp proleter cinsel anarşi bölgelerinde tutunacağı noktalar yarattı. Ekonomik gelişmenin belli başlı seviyeleri, bu tutunma noktaları ağını saygınlık kazanmaya çalışan işçi sınıfının bütün kesimlerini içerecek şekilde bir avuç yerel muhbirin ötesine genişletti.

“Burjuva devrimleri”⁵⁶ olarak adlandırılan dönem boyunca, “oğlancılık,” “anal seks” veya “sodomi”yle sunulan politik meydan okumalar, antik çağın şehir devletleri ile cumhuriyetçi yönetim tarzlarındaki erken modern deneyimler arasında karşılaştırmalar yapan iyi yönetim sorunsalı içinde dile getirildi. Devrimci sınıflar, eski rejim üzerinde egemenlik kurma mücadelelerinde, eski cumhuriyetlerin tek, az ve çokların yönetimini birleştiren karma anayasaları için modeller aradılar. Burjuva cinsellik ahlakının ve kişisel olmayan kapitalist tahakküm biçimlerinin hegemonyasından uzun zaman önce bile, sınıflar arası sodomi kültürleri bu tür cumhuriyetçi deneyler için sorunluymuştu, zira bu deneyler toplumsal hiyerarşiyi ve karma toplumsal biçimlerindeki eşitsizliği belirginleştiriyordu.

Erken modern cumhuriyetler toplumsal olarak görünür erkekler arası cinsellik kültürlerini siyasallaştırdı, çünkü sodomi kovalamacası ve onu ara sıra cezalandırma gösterileri, çeşitli doğrudan tahakküm biçimlerine tepki veren kolektif duygu ya da tutku yapılarını açığa çıkardı. Halktaki bu tür kültürlere yönelik duyguların müphemliği, daha geniş toplumsal çelişkileri yansıtıyordu. Kolektif sevgi ve nefret, empati ve tikslenme, zevk ve öfke ifadeleri, çok farklı cinsel özgürlük anlayışlarını dile getirdi ve birlikte tutkulu bir diyalektik oluşturdu. Mülkiyet ve statü sahibi kişilerin özgürlüğü, halkın oluşturduğu sınıfların tahakkümden kurtulma arzusuyla çatıştı ve nerede olursa olsun kamusal denetime maruz kaldıklarında sodomi kültürlerine karşı genellikle öngörülemeyen kolektif tepkiler ürettiler. Bu tür kültürleri tamamen ortadan kaldırmak için herhangi bir gerçek niyet veya güç olmasa da modern dönemin başlarında yönetici sınıflar, halka ait duyguları etkilemek için bu tür suçları ve kurumları takip etti ve cezalandırdı.

Bu nedenle eşcinsellik tarihinin aksak ritimli yapısı ve onun siyasi biçimlerle ilişkisi daha iyi bir tarihyazımı için uygun bir analogi olmaktan çok daha fazlasıdır. Erken modern cumhuriyetler kurmaya çalışan aynı sınıf ittifakları, erkekler arasında sınıflar arası cinsel ilişki için kurumlar da üretti. Her ikisinin de kaderi, şehirlerin ahlaki düzeni üzerindeki siyasi savaflara bağlıydı. Orta sınıflar kentsel alan üzerindeki denetimlerini sıkılaştırdıkça ve ekonomik gelişme işçi sınıfında burjuva cinsel normlarına daha fazla yer verdikçe, bu toplumsal mücadeleler ve cinselliğe dair kamusal alanlar nihayetinde, on dokuzuncu yüzyıl boyunca dönüşüm geçirdi.

Erken modern sodomi düzenlemeleri, burjuvazinin eski rejimle mücadelesiyle harekete geçirdiği halk güçleri hakkındaki endişeleri yansıtıyordu. Bu düzenlemeler, “doğal olmayan” cinsel davranışlarda, tersyüz edilmiş, yabancılaşmış bir haldeki yıkıcı güçlerinin özünü kavradılar. Erken modern sodomi kültürleri, toplumsal hiyerarşi ve doğrudan tahakküm biçimlerini belirgin hale getirirken modern eşcinsellik kültürleri, burjuva toplumlarının yaygın, kişisel olmayan gücünü ve emek sürecinin artan kadınlaşmasını yansıtmaya eğilimindeydi. Erkek toplumsallığının ve dostluğunun çeşitli biçimlerinin organik bir sonucu olan bir cinsellik kültürü yansıtan tutkulu bir diyalektikten, özel eylemlerin kamusal alanlardan yabancılaşma ve ayrılmasındaki artışı yansıtan bir çitleme diyalektiğine doğru erkekler arası cinsellik kültürlerinin siyasallaşması yönetim sorunlarının merkezine oturdu (ve bu tür sorunların orta sınıfların siyasi egemenliği tarafından nasıl değiştirildiğini yansıttı.)

Takip eden bölümler, dünya sisteminin merkezi düğüm noktalarındaki erkekler arası cinselliğin siyasallaştırılmasını izleyen kabaca kronolojik bir sırayla ilerler. Her bölüm sırayla belirli bir sodomi kültürüne dair sosyoekonomik önkoşulları, sodomi suçlamalarına yönelik siyasetin ve sınıflar arası siyasi ittifaklar içindeki düzenlemeleri ve bu oluşumların kültürel eserlerini analiz eder.

Birinci Kısım olan “Tarihsel Kapitalizmin Cinsellik Hegemonyaları” bu giriş bölümünden ve bunu takiben, vaka çalışmalarına odaklanan üç bölümden oluşmaktadır. İlk vaka çalışması “Sodomi ve Şehirlerin Yönetimi,” sodomi kültürlerinin erken modern Akdeniz dünyasında neden geliştiğine ve bu kültürlerin nasıl olup da Floransa’da yurttaşlara yönelik suçlamaları dinlemek için seküler bir düzenleme dairesini gerekli kılacak kadar politik bir sorun haline geldiklerine dair bir analiz sunar. Floransa loncaları, sodomiye özel bir daire üzerinden ve giderek artan para cezaları ile düzenleme seçimleriyle, sonraki burjuva cinsellik siyasetini (ondan kökten farklı olsa dahi) önden şekillendirdi. Yetmiş yıllık tarihi boyunca, bu daire aşk anlaşmazlıklarını devlet binasına çekmeye çalıştı ve Medici rejimine karşı çıkan siyasi hiziplerin oluşumuna karşı tampon oluşturdu. Machiavelli’nin bu tür kurumlar, hizipler ve çatışmalar hakkındaki düşünceleri, kendi yaşadığı cumhuriyetçi denemelerin olduğu dönem ile antik dünya arasındaki süreklilikler ve süreksizlikler hakkında bir tartışma açar.

Üçüncü bölüm “Cinsellik Hegemonyası ve Kapitalist Dünya Sistemi,” on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Atlantik havzasındaki erkekler arası cinsellik kurumlarının toplumsal ve politik olarak mümkün koşullarını merkeze alır. Hollanda Cumhuriyeti’nin ticari hegemonyasının sonbaharında ve İngiliz İç Savaşı’nı takip eden yenilenme döneminde, her iki yönetim biçimi de erkekler arasındaki sınıflar arası cinsel temas kurumlarına, çatışan cinsel özgürlük kavramlarını ve tutkuların diyalektiğinin daha ileri dönüşümlerini gösterecek şekilde göz açtırmadı. Bu baskıların kayıtları, burjuvanın içermeye yöneldiğine dair ilk ipuçlarını sergilediği gibi, kamusal alanın uygun kullanımına ve iştahla ölçülülüğün belirmesine dair ahlaki bir politikada tüm bunların nasıl detaylandırıldığını da gözler önüne serer. Bu siyaset, soylu ve halk sınıflarının cinsellikleri ve öz anlayışlarıyla çatıştı. Her metin konusunu oluşturan ulusal biçimin ötesine işaret ederek, bir yandan dini zulmün ve homofobinin mülksüzleştirme biçimleri olarak anlaşıldığı ulusötesi bir hayali cemaati, diğer yandan da mülkiyet ilişkilerine ve içermenin anlamlarına dayanan eşit derecede ulusötesi bir burjuva cinselliğinin başlangıcını belirtir.

Vaka incelemeleri, Fransız Devrimi sırasında gelişen fahişelik ve erkekler arası cinselliğin pleblere ait kamusal alanının bir değerlendirmesi olan “Eşcinsellik ve Burjuva Hegemonyası” başlıklı dördüncü bölüm ile sona ermektedir. İktidara yükselişi sırasında burjuvazi, iştah skandallarının daha geniş bir hükümet başarısızlığına işaret ettiği önceki vaka incelemelerinde görülen bir örüntüyü yansıtarak, aristokrasinin cinsel özgürlükçülüğüne açıkça savaş ilan etti. Fakat on dokuzuncu yüzyıl boyunca halk sınıflarının genel asiliği, başkentteki bütün ilerlemeci modernleşme hikâyelerine direnen şaşırtıcı çeşitlilikteki cinsellik normlarını destekledi. Oğlancılardan adli tıp epistemolojileri, devrim ve yenilenme döngülerinin hemen ardından geldi, ırka dayalı bir yozlaşma ve eşcinsel eğilimler teorisi hazırladı ve Fransız burjuvazisinin yeraltı dünyası hikâyelerine yönelik iştahı için bilimsel bir bahane verdi. Yenilenme döngüleri sırasında, devrimci şehri bir tüketim ve emlak spekülasyon alanı haline getirme zorunluluğu, eski rejimin son derece kamusal yaşanan cinselliklerinin bastırılmasını gerektirdi. Bu baskı, soylu sınıfların canavarca cinselliği hakkında bir söylemi sokaklardaki devrimci faaliyetin baskın birliklerini oluşturan zanaatkârlara ve proleterlere karşı dönüştürerek uygulandı.

Bu bölüm, umumi pisuarların kültürel tarihinin üzerinde de durur. Umumi pisuarlar, kentsel mekânda eşcinsel etkinliğin çitlenmesini yansıtan bir yenilenme mimarisiydi. İlk modeller Temmuz Monarşisi sırasında Paris’te inşa edildi. Daha sonraki tasarımlar, Hausmann’ın Paris dönüşümlerinin bir parçası olarak kabul edildi. İngiliz sıhhi tesisat mühendisi George Jennings’in patentli pisuarı 1851’de Crystal Palace’ta açıldı ve bu pisuar tasarımı ilk kez standartlaştırdı. Böylelikle on dokuzuncu yüzyılda pisuar tasarımı ve inşasının evrimi, belirli bir mimari biçimin Avrupa kentlerindeki seri üretiminin ve yaygın dağılımının, erkekler arasındaki cinsel ilişki biçimlerini nasıl yapılandırmaya başladığını, burjuva toplumunun endişelerini nasıl dile getirdiğini ve bir çitleme diyalektiğiyle üretilen yeni özgürlükleri ve kısıtlamaları nasıl yansıttığını değerlendirebiliriz.

İkinci Kısım olan “Eşcinsellik ve Tarih Arzusu”da analiz ve tarihsel araştırmanın nesnesi, eşcinsel kimlik ve altkültür sorunundan, cinselliğe dair öznelliklerin kapitalist dünya sisteminde art arda ilerleyen duruma bağlı hegemonya krizleriyle ilişkisine doğru yer değiştirir. Ayrıca bu analiz, Rönesans Floransa’sından günümüzün eşcinsel haklarındaki atılımlara kadar eşcinselliğin nasıl siyasallaştırıldığını gösteren bir tarihi düşünmek için yeni bir paradigma sunar. Bu bölümler, mevcut durumun ve eşcinsel temsil ve saygınlık için verilen mücadelelerde tarihsel bilginin neden önemli olduğuna dair bir analiz geliştirmeye çalışır.

“Cinselliğin Tarihini Tarihselleştirmek” başlıklı beşinci bölüm, eşcinselliğin “modernitesi”nin teorik ve tarihsel olarak inşacı açıklamalarında politik olarak neyin tehlikede olduğunu sorgular. Eşcinselliğin bir geçmişi olup olmamasının nasıl bir önemi var? Ve neden belirli bir bağlamdaki bir durum, geçmişin eşcinsel pratikleri ve kimlikleri hakkında hiç beklenmedik bir tarihsel bilgi üreterek sona erdi? Gey tarihinin entelektüel ve politik oluşumlar için nasıl bu kadar önemli olduğunu soruyorum ve bunun eşcinsel hakları mücadelesine nasıl meşruiyet kazandırdığını araştırıyorum. Eşcinselliğin böylesine genişletilmiş bir tarihsel bilinci, önceki entelektüel ve politik oluşumların yanında düşünülür. Ben ise bunun nedeninin, çöküş içindeki bir burjuva egemenliğinin cinsellikle ilgili adetlerin toplumsal olarak inşa edildiğini düşünmeye imkan vermesi olduğunu ileri sürüyorum. Tıpkı Batı Avrupa’da 1848 devrimlerinin

ardından burjuva egemenliğinin yükselişinde görüldüğü gibi. Entelektüel oluşumu tarihselleştirdikten sonra, Foucault'nun “baskıcı hipotez”e yönelik eleştirisinin, ne kadar üretken olursa olsun, belirli sayıda çözülmemiş felsefi ve tarihsel çelişki içerdiğini öne sürerek, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildine içkin bir eleştiri yapıyorum. Foucault'nun bu çalışması cinsellik çalışmalarının çoğunu, epistemolojiyi politik mücadelelerin, burjuva kategorilerini ise sınıf analizinin üzerinde tutan bir üst-anlatıya doğru yönlendirir. Kapitalizmin hem eşcinselliğin bastırılmasını hem de siyasallaştırılmasını nasıl mümkün kıldığı konusunda toplumsal inşacı tarihçilerin araştırmalarını değerlendirerek bir sonuca varıyorum. Bu açıklamalar, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki seferberliğin bir ürünü olarak “homofobi”nin tarihselliğini başarılı bir şekilde ortaya koydu, ancak zulme uğrayan bir azınlık olarak bu eşcinsellik görüşünü geriye dönük şekilde belli zamansal dönemlere ve henüz burjuvanın hegemonik olmadığı sınıflara yansıtma eğilimindeydi.

Bu tarihsel kavrayışlara dayanan “Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Olarak Eşcinsellik” başlıklı altıncı bölüm, eşcinselliğin tarihsel olarak burjuva kamusal alanıyla olan çatışmalı ilişkisini yeniden kurar ve postmodern kültürel egemenliğe geçişin, bir zamanlar eşcinselliğin ortaya koyduğu toplumsal antagonizmayı nasıl büyük ölçüde zayıflattığını gösterir. Michael Warner'ın karşı-hegemonik bir dil üreten grup olarak “kuir karşı-kamusallıklar” kuramına içkin bir eleştiriyle, eşcinselliği psikolojik bir kimlik, bir içsellik duygusu veya sapkınlık gibi bazı sentetik sosyolojik kategorilerle sınırlı olmayan ilkelere göre “hayali bir cemaat” olarak kavramsallaştırmaya yönelik bir model öneriyorum. Bu eleştirel analiz, sınıf analizinin cinsellik tarihi için çok önemli olduğunu iddia ederek, aynı cinsiyetten cinsellik kültürlerinin var olduğu pleblere özgü kamusal alanının dikkate alınmasına olanak tanır. Her iki durumda da, herhangi bir burjuva cinsel düzeninin tarihsel olarak dayattığı şey -ve onun çağdaş toplumlarda sönmümlenmesi- ancak toplumsal kategoriler ve eleştirinin durduğu noktanın bizzat tarihsel analize tabi tutulmasıyla anlaşılır hale gelir.

Notlar

- 1 Françoise Barret-Ducrocq, *Love in the Time of Victoria: Sexuality, Class, and Gender in Nineteenth-Century London*, çev. John Howe (New York: Verso, 1991), s. 2.
- 2 Jeffrey Weeks, *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800* (New York: Longman, 1981), s. 19.
- 3 Lytton Strachey, *Eminent Victorians: Cardinal Manning, Florence Nightingale, Dr. Arnold, General Gordon* (Garden City, NY: Garden City Publishing, 1918), s. 246.
- 4 Andrew Sullivan, *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality* (New York: Vintage Books, 1996), s.76.
- 5 Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990), s. 32 [Cinselliğin Tarihi, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı, 2007/2003), s. 32].
- 6 “We, Victorians” [Biz, Viktoryenler], Foucault’nun kitabındaki “Nous autres victoriens” [Biz (öteki) Viktoryenler] ifadesinin çok daha iyi bir tercümesidir.
- 7 Göran Therborn, *Between Sex and Power: Family in the World, 1900–2000* (New York: Routledge, 2004), s. 193.
- 8 Therborn şunları yazıyor: “Doğu Almanya ve Slovenya dışında Doğu Avrupa’da, 1990’lara kadar evlilikte belirgin bir düşüş yok. . . . 1975’e gelindiğinde, Belçika, Fransa ve Britanya Adaları’nda görülen düşüş henüz tarihi olmasa da, ilk defa evlilik oranı Alpler’in ve Pireneler’in kuzeyindeki tüm Batı Avrupa’da düşüşe geçmiştir. Avrupa dışında Avustralya ve Yeni Zelanda’da güçlü bir şekilde, Kanada ve ABD’de ise daha ılımlı bir şekilde düşüştü. . . . 1980’e gelindiğinde, tüm Batı Avrupa’da, evliliğin tüm aşamalarında önemli, çığır açan bir değişiklik meydana geldi” (*Between Sex and Power*, s. 194).
- 9 George Chauncey, *Why Marriage? The History Shaping Today’s Debate over Gay Equality* (New York: Basic Books, 2004), s. 22.
- 10 Margot Canaday, *The Straight State: Sexuality and Citizenship in Twentieth Century America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).
- 11 Devlet baskısına verilen bu tepki ile Benedict Anderson’ın “milliyetçilik karşıtı” sömürge devletlerinin kendi egemenliklerini hayal etme şekilleri arasında güçlü bir benzerlik vardır; bkz: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991), 163–85 [Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 2020/1993)]; Marc Stein, “‘Birthplace of the Nation’: Imagining the Lesbian and Gay Communities in Philadelphia, 1969–1970,” *Creating a Place for Ourselves: Lesbian, Gay, and Bisexual Community Histories* içinde, der. Brett Beemyn, s. 253–88 (New York: Routledge, 1997); ve George Chauncey ve Elizabeth A. Povinelli, “Thinking Sexuality Transnationally: An Introduction,” *glq: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 5, sayı. 4 (1999): s. 444.
- 12 John D’Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940–1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 31–33, 49–53, 146–50, 182–95.
- 13 “Sosyologlar, Batı’da işçi sınıfının burjuvalaşması [embourgeoisement] terimini uzun süre tartışmışlardı – bu, söz konusu süreçlere çok uygun bir terim asla olmadı. Bununla birlikte, doksanlara gelindiğinde, daha çarpıcı olan fenomen, mülk sahibi sınıfların genel olarak lümpenleşmesiydi [encanaillage] - adeta: çömez prensesler ve rüşvetçi başkanlar, resmi konutta kiralık yataklar ve katil reklamlar için rüşvet, protokollerin disneyleştirilmesi ve uygulamaların tarantinolaşması, gece alt geçidinin veya valilik birliğinin hevesli kortejleri: Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (New York: Verso, 2002), 85–86 [Postmodernitenin Kökenleri, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2021)].
- 14 Therborn, *Between Sex and Power*, s. 268.
- 15 Estelle B. Freedman ve John D’Emilio, “Problems Encountered in Writing the History of Sexuality: Sources, Theory, and Interpretation,” *Journal of Sex Research* 27, sayı. 4 (Kasım 1990): s. 481–95.
- 16 Kuir gerçekçilik, bu oluşumla aynı ilhamları, düşünceleri ve temel metinleri paylaşmasına rağmen, gerçekçi uluslararası ilişkiler teorisi okulunun ilkelerine bağlı değildir. Bkz., örneğin, Jonathan Joseph, *Hegemony: A Realist Analysis* (New York: Routledge, 2002); Joseph S. Nye, Jr., “The Future of American Power,” *War, Peace, and Hegemony in a Globalized World: The Changing Balance of Power in the Twenty-First Century* içinde, der. Chandra Chari, s. 36–49 (New York: Routledge, 2008); Andrew C. Sobel, *Birth of Hegemony: Crisis, Financial Revolution, and Emerging Global Networks* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).
- 17 Bu kavramsallaştırma, bir yanda normallik arzusunun queerler için bir tür yanlış sınıf bilinci olduğunu iddia eden paternalizminden ve bu tür arzulamaların geçmiş olduğu varsayımına dayanan kendini beğenmiş elitizmden kaçınır.
- 18 Cinsel statü ile eğitim niteliklerini karşılaştıran Pierre Bourdieu, “her durumda, tehlikede olan şey, basit bir siyasi kültür kadar statüye bağlı bir siyaset hakkıdır, kendini hak görenlerin bu hakkı kullanmasının önkoşuludur. . . Eğitim durumu ya da cinsel kimlik gibi özelliklerin dayatılmasıyla üretilen damgalama iki yerde etki bırakır: biri kendi toplumsal tanımına göre “yaşayan” damgalanmış birey ile onlardan özlerini edimleştirmesini beklediğimiz diğerleri. (Bu ilişkinin psikolojik tercümesi, özellikle çift ilişkilerinde görülür.) Bu nedenle, belirli kültür anlamındaki yetkinlik, nasıl ki varoluş öz için olduğu gibi, statü mülkiyeti anlamındaki yetkinlik içindir: sadece buna sahip olması gerekenler onu gerçekten elde edebilir ve yalnızca ona sahip olmaya yetkisi olanlar onu elde etmeden istifade edebilirler”: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice (London: Routledge, 2013), s. 411
- 19 Terimin bu daha sınırlı kullanımını, Cathy Cohen’in “queer” teriminin siyasi kullanımları ve potansiyel ittifaklarına dair eleştirisiyle aynı hizaya getiriyorum: Cathy J. Cohen, “Punks, Bulldaggers, Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics,” *glq: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 3 (1997): s. 437–65.

- 20 Stuart Hall, "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity," *Journal of Communication Inquiry* 10, sayı. 5 (1986): s. 5–27.
- 21 Nathan Stewart Rosenstein, *Rome at War: Farms, Families, and Death in the Middle Republic* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), s. 185–87
- 22 Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret of Primitive Accumulation* (Durham, NC: Duke University Press, 2000), s. 13–16.
- 23 Fredric Jameson, *Brecht and Method* (New York: Verso, 1998), s. 43–45.
- 24 James Clifford, *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), s. 41.
- 25 Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism: Essays on aids and Queer Politics* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004), s. 1–26.
- 26 Aristotle, *Politics*, çev. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 2009), s. 2 [Politika, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1975)]. İddia Benvenist'e aittir; bkz. 27. dipnot.
- 27 Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes: 1. Économie, parenté, société* (Paris: Gallimard, 1966), s. 205–8, 239.
- 28 Louis Crompton, *Homosexuality and Civilization* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003); Rudi C. Bleys, *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual Behaviour outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750–1918* (New York: New York University Press, 1995), s. 160–85
- 29 David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), s. 25–89, 94–100, 110–14.
- 30 George Dumézil, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty* (New York: Zone Books, 1988); William Percy yakın zamanda, bu işlevleri yerine getirmelerine ve yüzeysel benzerliklere rağmen, Hint-Avrupa kültürleri arasındaki öğlancılık kurumlarının herhangi bir ortak kökene sahip olamayacak kadar dağınık olduğunu iddia etti. Bkz. William Armstrong Percy, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece* (Urbana: University of Illinois Press, 1996), s. 15–26.
- 31 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 44–48.
- 32 Eve Kosofsky Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), s. 147.
- 33 Walter Benjamin, "Paralipomena to 'On the Concept of History,'" Walter Benjamin: *Selected Writings* içinde, Cilt 4, 1938–1940, çev. Edmund Jephcott ve der. Howard Eiland ve Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), s. 406.
- 34 Benjamin, "Paralipomena," s. 407.
- 35 Sedgwick, *Touching Feeling*, s. 148.
- 36 Benjamin, "On the Concept of History," *Selected Writings* içinde, Cilt. 4, s. 396.
- 37 Benjamin, "On the Concept of History," s. 394.
- 38 Dagmar Herzog, "Syncopated Sex: Transforming European Sexual Cultures," *American Historical Review* 114 (December 2009): s. 1295.
- 39 Herzog, "Syncopated Sex," s. 1297.
- 40 Gilbert Herdt, "Introduction: Moral Panics, Sexual Rights, and Cultural Anger," in *Moral Panics, Sex Panics: Fear and the Fight over Sexual Rights*, 1–32 (New York: New York University Press, 2009); Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics* (1972; New York: St. Martin's Press, 2002); Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966; New York: Routledge, 2003).
- 41 George Chauncey, *Gay New York: Gender and the Making of the Gay Male World, 1890–1994* (New York: Basic Books, 1994), s. 355–66; Robert Aldrich, "Homosexuality and the City: An Historical Overview," *Urban Studies* 41, sayı. 9 (Ağustos 2004): s. 1719–37; Nayan Shah, *Stranger Intimacy: Contesting Race, Sexuality, and the Law in the North American West* (Berkeley: University of California Press, 2011), s. 54–61
- 42 Chauncey, *Gay New York*, s. 111–15.
- 43 Chauncey, eşcinsellik/nonoşluk, "orta sınıf erkeklerin kendi cinsiyet statüleri hakkında en çok korktuğu şeyleri somutlaştırdı. Nonoşluğun feminenliği, aşırı biçimde, orta sınıf erkeklerinin kendi içlerinde en çok korktukları kaybı temsil ediyordu ve onun tarzı, erkeklik statülerini güçlendirme çabalarını baltalıyor gibiydi. (Gay New York, 115).
- 44 Clarence Hooker, "Ford's Sociology Department and the Americanization Campaign and the Manufacture of Popular Culture among Assembly Line Workers, c. 1910–1917," *Journal of American Culture* 20, sayı. 1 (Bahar 1997): s. 47–53.
- 45 Canaday, *The Straight State*; Allan Bérubé, *Coming Out under Fire* (New York: Simon and Schuster, 1990); Marilyn E. Hegarty, *Victory Girls and Khaki-Wackies and Patriotots: The Regulation of Female Sexuality during World War II* (New York: New York University Press, 2008); Sabine Frühstück, *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan* (Berkeley: University of California Press, 2003); George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe* (New York: Howard Fertig, 1985); Dagmar Herzog, *Sexuality in Europe: A Twentieth-Century History* (New York: Cambridge University Press, 2011).
- 46 Samuel Delany, *Times Square Red, Times Square Blue* (New York: New York University Press, 1999), s. 111–27.
- 47 Chauncey ve Povinelli, "Thinking Sexuality Transnationally," s. 444.
- 48 Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (New York: Verso, 2010); Immanuel Wallerstein, *WorldSystems Analysis: An Introduction* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), s. 1–22; Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism: 15th to 18th Century*, Cilt. 2—*The Wheels of Commerce*, çev. Siân Reynolds (Berkeley: University of California Press, 1992); Samir Amin, *Unequal Development: An*

Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism (Delhi: Oxford University Press, 1979).

- 49 Raymond Williams, *Writing in Society* (New York: Verso, 1991), s. 152–53.
- 50 Robert Brenner, “Bourgeois Revolution and the Transition to Capitalism,” *The First Modern Society: Essays in English History in Honor of Lawrence Stone* içinde, der. A. L. Beier, David Cannadine, ve James M. Rosenheim (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 286.
- 51 John D’Emilio, “Capitalism and Gay Identity,” *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* içinde, der. Ann Barr Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson (New York: Monthly Review Press, 1983), s. 104.
- 52 David Harvey, *The Urban Experience* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1989), s. 33.
- 53 Harvey, *The Urban Experience*, s. 32.
- 54 Chauncey, *Gay New York*, s. 355–66; Aldrich, “Homosexuality and the City”; Shah, *Stranger Intimacy*, s. 54–61
- 55 Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic* (New York: Verso, 2009), s. 515–32, 552–64; Carla Freccero, *Queer/Early/Modern* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), s. 31–41.
- 56 Bkz. Perry Anderson, “The Notion of Bourgeois Revolution,” *English Questions* içinde, s. 105–18 (New York: Verso, 1992).

Marksizm, Queer Liberalizm ve İki Çin Açmazı

Petrus Liu

Çeviren: Ece Durmuş

Günümüzün Çin’inden bahsedilirken *queer* ve *Marksizm* kelimelerini aynı cümlede pek de sık duymuyoruz. Hatta sanki bu iki kategori birbirine karşıt olarak kullanılıyor: Araştırmacılar Çin’de queer kültürlerin ortaya çıkışını çoğu zaman Marksizm ve sosyalizmin *sonuna* bağlar. Çin’de kültürel çalışmalar alanındaki araştırmacıların bir önceki nesli nasıl ki Marksizmin hayaletlerinden endişe duyduysa, bugünün queer eleştirmenleri de daha ziyade neoliberalizm ve eşcinsel normalleşmesi konusunda endişelidir. Yapılan incelemeler, Deng’in 1978’deki piyasa reformlarından sonra, birçok eleştirmenin ABD kültüründe “yeni homonormativite” olarak tanımladığı olgunun postsosyalist Çin’de de belirmekte olduğu konusunda hemfikirdir. Çin queer araştırmalarında gördüğümüz neoliberalizme dönüş, yürütülmekte olan son derece mühim bir küresel tartışmaya bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Lisa Duggan, homonormativiteyi “egemen heteronormatif varsayımlara ve kurumlara karşı çıkmayan, aksine bir yandan bu varsayımları ve kurumları destekleyen ve sürdüren, bir yandan da yatıştırılmış bir eşcinsel seçmen kitlesi ile aile yaşamı ve tüketime sıkıca bağlanarak, özel alana sıkıştırılmış ve siyasetten arındırılmış bir gey kültürü vaat eden bir siyaset”¹ olarak tanımlıyor. Michael Warner’a göre, eşcinsel kurtuluş hareketi içindeki homonormativite “yerleşikleştirilmiş bir eşcinsel kimliği”ne

ihtiyaç duyar ve hareketin “radikalizm tarihinden koparak özgürleşmecilik-sonrası özelleştirmenin yeni bir biçimine doğru geri çekilişi”ne² işaret eder. Duggan ve Warner’ın bu anlattıkları, bilinen ve görüldüğü kadarıyla her yerde rastlanan bir durumdur. Birkaç yıl önce San Francisco’daki Onur Yürüyüşü’nde birçok insanın üzerinde gördüğümüz bir tişört sorunu çok güzel özetliyor: “Eşcinsel yaşam tarzım mı? Ye iç, uyu, işe git, vergi öde.” Homonormatif dönemeçle birlikte, artık pek çok eşcinsel erkek ve kadın ana akıma içerilme ve eşit haklara (eşcinsel evlilik gibi) ulaşmak için en iyi stratejinin, topluma kendilerinin de diğer herkes gibi, ahlaki açıdan dürüst vatandaşlar olduklarını göstermek olduğuna inanıyor. Homonormativite konusunda endişeli olan yeni queer teorisyenler, artık “queer liberalizmi”, siyasetten arındırılmış, metroseksüel çekicilik ve burjuva haklarla tanımlanan bu tüketici uzamının altında yatan ekonomik ve toplumsal yapıyı eleştirmeye odaklanıyorlar. Queer eleştirmenler, liberalizmin eşcinselliği AIDS, rastgele cinsel ilişki, drag, fuhuş ve uyuşturucu kullanımı gibi kültürel olarak istenmeyen pratikler ve deneyimlerle ilintisini koparmaya dönük homonormatif bir arzu doğurduğuna işaret ediyor. Eşcinsel erkek ve kadınların eşcinselliğin diğer kültürel tanımlarla katıştırılmasına karşı mücadele etmek istemeleri kesinlikle anlaşılabilir olsa da, ana akımda içerilme

arzusu seks işçisi, uyuşturucu kullanıcısı, travesti olan, rastgele cinsel ilişkilere giren veya AIDS'le yaşayan eşcinsel erkek ve kadınları yabancılaştırıyor, güçsüzleştiriyor, daha da kötü damgalanmalarına yol açıyor.³ Nicole Ferry'nin de işaret ettiği gibi, homonormatif hareket eşitlik temelli bir hareket değil, dışlayıcı sonuçları olan içerilme temelli bir asimilasyon politikasıdır.⁴ Homonormativite kültürünün, eşit haklara kavuşmanın tek yolunun heteroseksüel normlara asimile olmaktan geçtiğini öne sürerek nasıl da zayıf bir siyasi model sunduğunu gördüğümüz anda durumun ne kadar endişe verici olduğu tüm çıplaklığıyla meydana çıkar.

Devletin neoliberalizm ve özelleştirme denemelerine girerek postsosyalist bir döneme resmen adım atmasından sonra Çin Halk Cumhuriyeti'nde (PRC) bir homonormativite kültürünün ortaya çıktığının birçok işareti bulunabilir.⁵ LGBT siyasi hareketleri Çin anakarasında önemli ilerlemeler kaydetmiş olsa da –en başta, 1997'de eşcinselliğin suç olmaktan çıkarılması ve 2001'de Çin Psikiyatri Derneği'nin eşcinselliği artık bir ruhsal bozukluk kategorisi olarak tanımlamaması- başka eşitsizlikler derinleşti. Lisa Rofel'in de ortaya koyduğu üzere, neoliberalizmin ortaya çıkışı arzunun nitelikçe hiyerarşik olarak farklılaştırılmasına yol açtı.⁶ Çin'in küresel altyapılara neoliberal entegrasyonu, “nitelik” (*suzhi*) söylemi aracılığıyla eşcinsel normalleşme sürecini daha da yoğunlaştırıyor. Homonormatif dönemeçle birlikte, Çin'in “money boys” [erkek seks işçileri] gibi bazı “uygunsuz eşcinsel” öznelerin eşcinsel topluluğu içinde istismar edilmesi âdet haline geliyor. *Money boy*'ların eşcinsel topluluğun imajına zarar verdiğini düşünen Çinli eşcinsel erkekler, Çin giderek daha liberal, müreffeh ve kozmopolit bir yer haline geldikçe saygınlık kazanma ve kültürel olarak küresel bir yurttaş sayılma arayışına girdikleri için, *money boy*'lardan ayrı tutulmak istiyorlar.⁷ Rofel bize, neoliberalizmin yükselişinin kozmopolit özelemlerin, kamusal kültürün, kimliklerin ve geçmiş hafızalaştırmanın yeni biçimlerini üreterek Çin'deki gey erkek ve kadınların hayallerini, özelemlerini ve isteklerini nasıl yeniden şekillendirdiğini anlatmaktadır. Böylece eşcinsel arzunun iyi ve kötü biçimlerinin ayrıştırılması kır ile kent, seçkin ile avam, ticari ve özelleştirilmiş olan arasındaki sınırları da iyice sağlamlaştırıyor.

Çin'deki cinsellikler ile neoliberalizmin kesişim noktaları üzerinde çalışan queer eleştirmenler, queerlik ile Marksizmin

neden birbirine karşıt şekillerde anlaşıldığını açıklayan sayısız tarihsel örnek sunar. Rofel iki kitabında, *Desiring China* ve *Other Modernities*'de, Çin'de toplumun geniş bir kesiminde hâkim olan, Maoist sosyalizmin insanların doğal cinsiyetlerinin ve cinselliklerinin bir çarpıtılması olduğu algısını analiz eder. Rofel, birçok kimse için sağduyu haline gelen bu görüşün, revizyonist bir tarihe, geçmişin insanları sosyalist geçmişlerini reddetmeye teşvik edecek şekilde çarpıtılmasına dayandığını öne sürer. Geçmiş bir kere bu şekilde inşa edildikten sonra, kişinin toplumsal cinsiyet ve cinsel benliğini sosyalist devletin buyruklarından kurtarma arzusunun temsil eden postsosyalist alegoriler ortaya çıkar. Böylece insanın arzusunun queerliği, insan üretkenliğini kontrol etmeye ve tarihin devinimlerini ekonomik kategoriler aracılığıyla açıklamaya yönelik her türlü ütöpik çabaya sınır koymak olarak görülür hale gelir. Rofel'in çok mühim savlarından biri olarak, bir oldubitti değil, esasen arzuya odaklanan ve sürmekte olan bir dizi deneyin sonucu olarak görülmesi gereken neoliberalizmin gelişi, insanları sosyalist geçmişlerindeki “kısıtlamaları ve fedakârlıkları” kozmopolit tüketim yoluyla yeniden icat etmeye iten eğilimler üretir.⁸ Rofel'in çalışmalarıyla karşılaştırıldığında Travis Kong'un *Chinese Male Homosexualities* kitabı Çin'de yeni ortaya çıkan queer toplulukların daha kasvetli bir resmini çizer, ama bu kitap da yerleşikleştirilmiş bir eşcinsel kimlik ile neoliberal kapitalizmin tüketim kültürü arasındaki suç ortaklığını vurgular. Kong, Çin'de gey ve lezbiyen kimliklerin ortaya çıkışının, komünizmin yerini neoliberalizmin almasıyla birlikte özel alanda devlet kontrolünün gevşemesine dayandığını öne sürer. Benzer şekilde Song Hwee Lim de, Çin sinema kültüründe eşcinsellik temsillerinin belirliğini neoliberal küreselleşmeyle ilişkilendirir. Lim'e göre, uluslararasılaşmış ve yersizyurtsuzlaştırılmış bir film üretimi ekonomisi “eşcinselliği daha önce asla mümkün olamayacak yollardan Çin sinemasına meşru bir söylem olarak dahil etmiştir.”⁹ Çin'deki neoliberal queer kültürene dair tüm bu anlatımlar, David Eng'in *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy* (2010) kitabında gitgide kitle iletişimi yoluyla yaygınlaşan tüketimci yaşam tarzına dönük eleştirilerinde geliştirdiği küresel anlatıyı tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Tüm bu incelemelerde, queer eleştirmenler ya devletin buyruklarına karşı queer arzu ve bedenlerin failliğini vurgularlar ya da yeni cinsel politikalar ile ileri liberalizm arasındaki suç ortaklığını ifşa ederler.

Ancak her iki senaryoda da odak noktası, Çin'in neoliberal dönemden sonra edindiği postsosyalist karakteridir; bu durum Marksizmin queerlerin nazarında, bu onların ister lehine ister aleyhine olsun, üzerinde düşünülmesi anlamlı bir şey olmaktan çıktığına işaret etmektedir.

Bu nedenle queer liberalizmin eleştirisi, Çin'in kesin olarak postsosyalist bir aşamaya girdiği varsayımını farkında olmadan doğallılaştırır. Ancak durup şunu sorabiliriz: Neoliberalizm gerçekten de bugün Çin'deki queer kültürlerin egemen kültürel mantığı mıdır? Queer kültürel ifadeler her zaman neoliberal küreselleşme ve eşcinsel normalleşme politikasıyla suç ortaklığı içinde midir? Artık eleştirel, muhalif ve gerçekten de *queer* bir Çin kültürü yok mudur? Bugün Çin'deki queer kültürlerin küreselleşen neoliberalizmin semptomatik bir ifadesi olarak ele alınması, bu kültürlerin liberal Batı'nın, yerel tarih ve faillikten yoksun bir şekilde onun yolunu takip eden gecikmiş kopyaları olduğu izlenimini yaratıyor. Bu anlatıya göre, Çin'in sosyalist geçmişi ve uluslararası Marksizmle diyalogları, en iyi ihtimalle, Çin'deki queer kültürlerin gelişimi üzerinde kalıcı bir etkisi olmayan bir yoldan sapma olarak görünmektedir. Nihayetinde Çin de, bugün Kuzey Amerika'da tanık olduğumuz aynı muammaya gelip çatmıştır: queer liberalizm ve homonormativite.

Bense bu kitapta farklı bir hikâye anlatıyorum. *Queer Marxism in Two Chinas* [İki Çin'de Queer Marksizm], Marksist toplumsal analizi yeniden donanımlı kılan ve canlandıran savaş sonrası Çin'deki queer çalışmalarının zengin ve karmaşık geleneğini yeniden inşa ediyor. Bu queer Marksist arşivi oluştururken, Çin'deki queer çalışmalarında gördüğümüz fikir birliğinden ayrılan iç içe geçmiş iki argüman öne sürüyorum. Birincisi, bugün Çin'deki queer kültürleri neoliberal küreselleşmeye verilmiş bir yanıt olarak okumak yerine, Çin'deki queer düşüncenin gelişimini, temel olarak, kendine mahsus bir yerel olayın belirlediğini ileri sürüyorum: Çin'in 1949'da Çin Halk Cumhuriyeti (PRC) ve Tayvan'daki Çin Cumhuriyeti (ROC) olarak ikiye bölünmesi. PRC ve ROC'a iki ayrı Çin olarak atıfta bulunurken amacım, siyasi bir provokasyonda bulunmaktan ziyade, bu iki Çin'in bir aradalığının sonuçlarını queer pratiğe dönük olarak tarihselleştirmek. İkincisi, çoğu PRC'den ziyade ROC'ta yaşayan savaş sonrası Çinli queer yazarlar, Marksizmi toplumsal cinsiyet ve cinsellik araştırmalarıyla kaynaştırarak

benzersiz bir teori ve literatür yaratmıştır. Marksizmin yıldızının anti-komünist ROC'ta parlaması şaşırtıcı gelebilir. Queer Marksist gelenek, ROC ile PRC arasında sınırlarının geçirgenliğini ortaya koyan canlı bir diyalogu somutlaştırmanın yanı sıra Marksizmi PRC'nin komünist bürokrasisinden koparma ihtiyacının da altını çizmektedir. Queer Marksizmin iki Çin'deki bu az bilinen kültürel tarihi, queer düşüncenin farklı vektörlerinde Marksizmin nasıl bir canlılığa ve dinamizme sahip olduğunu gösterir. PRC ile ROC arasındaki jeopolitik rekabet Çin'e özgü queer söylem için beklenmedik bir üretken gerilime dönüştükçe, bu queer söylem de Marksist düşüncüyü gözden geçirip cinsiyet ve cinsellik analizleriyle farklı şekillerde bütünleştirmek zorunda kalıyor.

Kitabın başlığı Çin'i çoğul olarak kullansa da ve örneklerimin çoğu ROC'tan gelse de amacım Çince konuşulan dünya hakkında bir inceleme kitabı yazmak değildi. Amacım, Çince konuşulan topluluklardaki queer yaşamların PRC merkezli olmayan bir hikâyesini yazmak için Çince konuşan dünyanın çeperlerinden (Singapur, Hong Kong ve Malezya, Endonezya ve Kuzey Amerika'daki Çin diasporasından) materyalleri bir araya getirmek de değildi.¹⁰ Beni daha ziyade, nerede yaşıyor olursa olsunlar Çinli yazarların PRC ve ROC'un tarihte ortaya çıkışını queer yaşamın temel bir olayı olarak görmeye nasıl başladıklarını tarihselleştirebilmek ilgilendiriyor. Projemin amacı Çinliliğin yerine Çince konuşan dünya, Çin dili [*Sinoglossia*] veya başka kritik kavramları geçirmek olmadığı için Tayvanlı yazarların eserlerini de Tayvanlılığın bir ifadesi olarak ele almıyorum. Örneklerimi seçerken ulusötesi ve kültürötesi metinlere de ayrıcalık tanıdım – mesela Chen Ruoxi'nin PRC, ROC ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kendi deneyimlerine dayanarak, milliyetin ve cinsel yönelimin sınırlarını aşan Amerikalı bir adamla anakara Çin'inden gelen bir kadını anlattığı romanı *Paper Marriage* gibi. Benzer şekilde, “iki Çin” kavramını ideolojik değil de daha ziyade tarihsel sebeplerle kullandığım için, kitabın başlıca inceleme alanları arasında Hong Kong yer almıyor. Kuşkusuz, Hong Kong merkezli yazarlar da liberalizm, sosyalizm ve Marksizm üzerine önemli queer düşünceler geliştirdiler.¹¹ Her şeyi kapsamaktan uzak olan bu Marksist queer pratikler arşivi, yalnızca Hong Kong'un neoliberalizmiyle değil, Singapur'un bir queer toplumsal yönetim tekniği olarak icat ettiği “liberal olmayan pragmatizmi”yle de karşılaştırmalara imkân

vermektedir.¹² *Queer Marxism in Two Chinas*'ın bu tür bölge-ötesi çalışmalara eleştirel bir ilginin uyanmasına vesile olmasını umuyorum.

Marksist düşünce ile queer düşünce arasındaki sürekli diyalog ve çapraz tozlaşmalar üstüne çalışmamın arkasında, Çinli queer kültürlerin iki Çin'i ve her birinin ideolojik anlamını üreten Soğuk Savaş'ın jeopolitiğiyle nasıl bir bağı olduğunu anlama arzusu yatıyor. Ne de olsa Soğuk Savaş'ın ideolojik mirası, PRC ve ROC'un ekonomik akıbetlerini sırasıyla Marksizmin ve liberalizmin tarihsel bir teyidi olarak okuma alışkanlığımızı pekiştirici bir işlev görmektedir. Liberalizme dair Çin bağlamında yapılacak herhangi bir tartışmanın Soğuk Savaş'ın yarattığı bölünmeden başlaması gerektiğini öne sürüyorum, çünkü PRC'nin siyasi tarihinde liberalizmin yükselişinde, Tayvan'ın Özgür Çin'in kendisi olduğu yönündeki tarihsel iddiası ve kendini Çin'in "ekonomik mucizesi" olarak, yani PRC hükümeti sosyalizm yerine liberalizmi ve kapitalizmi benimsemiş olsaydı anakara Çin nasıl bir yer olabileceğinin canlı örneği olarak tanımlamasının önemli bir etkisi vardır. Sömürge olmasa da etnik olarak bir Çin devleti olan Tayvan, pazarı serbestleştirmeyi ilk düşündüklerinde Çin Halk Cumhuriyeti liderlerine en uygun ve en çekici ekonomik model olarak görünmüştü. Özgür Çin söylemlerinin ideolojik olarak gerici unsurları bariz olsa da, Soğuk Savaş'ın mirası aynı zamanda pozitif ve üretken sonuçları olacak şekilde, bazı unsurların queer biçimlerde temellük edilmesine de olanak tanımıştır. Örneğin, dördüncü bölümde, iki Çin'in postsosyalizme ve sıkıyönetim sonrası piyasa ekonomisine geçişinin altında yatan tarihsel özneliği incelemek için, 1980'lerde kendini icat etme, girişimcilik ve mucizevi gelişme etrafında oluşturulan queer anlatının bir okumasını sunuyorum. Bu kitapta ele alınan queer Marksist kültür üreticileri, iki Çin arasındaki jeopolitik çatışmaları hem tarihsel bir yük hem de entelektüel bir fırsat olarak görüyor. Ben de, iki Çin'in jeopolitiğiyle süregelen bağlantılarının Çin materyalist queer teorisinin onu Avro-Amerikalı muadillerinden ayırt eden temelini oluşturduğunu öne sürüyorum.

Bu kitabın amaçlarından biri, queer teoriyi yalnızca Avro-Amerikalı bir girişim olarak düşünmeye alışık olmamıza binaen, Çin queer teorisinin içgörülerini ve ayırt edici özelliklerinin faydalı olabileceği bir açıklamasını sunabilmektir.

Bu gözle Çin queer teorisi ile jeopolitik arasındaki bağlantılar hakkında yazarken, teoriyi de çeşitli kültürel durumlara uygulayabileceğimiz bir zamansız ilkeler kümesinden ziyade tarihsel olarak belirli koşulların bir ürünü olarak sunuyorum. Fakat queer olsun olmasın teoriyi kendi oluşum koşullarının bir ürünü olarak nitelendirmek de kültürel farklılıkları şeyleştirme riski taşır. Kültürel özcülük ve evrenselcilik gibi son derece karmaşık soruları yeniden gündeme getirmeden, gelinen noktada, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki daha bilindik entelektüel paradigmalara kıyasla, iki Çin'deki queer Marksizmin kendine özgü bazı başarıları ve meselelerinden bahsetmek istiyorum. ABD'de queer teorisinin ayırt edici başarılarından biri, kimlik kategorilerinin kesişimselliğinin araştırılmasıdır. Örneğin, son yıllardaki "*queer of color* eleştirisi", ırkçılık ile cinsel tiksinti arasındaki karşılıklı bağımlılığı ortaya koymaya yönelik güçlü bir çerçeve sunuyor.¹³ Ancak ABD merkezli queer teori, kişiliğin ayırıcı belirteçleri -ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, cinsellik ve din- arasındaki ilişkilerin yeniden düşünülmesine imkân tanısa da, bu queer teorisinin toplumsal farklılık anlayışı, belirgin biçimde Amerika'ya özgü olan bir kimlik siyasetinin liberal çoğulcu kültürünün sınırları içinde kalır.¹⁴ Bunun aksine, queer yaşamlar üzerine jeopolitik mülhazalara dayanan Çin queer teorisi, toplumsal kimlik kavramıyla başlamaz; bunun yerine, iktidarın kişisel olmayan, yapısal ve sistemik işleyişini vurgular. ABD'de queer teori, neoliberal toplumsal yönetimin başarısızlıkları karşısında, tamamlanmamış, engellenmiş veya indirgenemez bir şekilde heterojen olan bir kimlik öznesi varsayarken, Çinli queer Marksistler insanın cinsel özgürlüğü ile Soğuk Savaş'ın ideolojik kartografisi arasındaki karmaşık ve üstbelirlenmiş ilişkileri okuyabilmek için bir kavramsal araç cephanesi oluşturur. Bu düşünürler açısından, queer arzu meselesini bu bağlamda gündeme getirmek, aynı zamanda tamamlanmamış bir proje olarak Asya'da sömürgeciliğin çözülüşünü, sosyalist demokrasinin başarılarını ve başarısızlıklarını, kapitalist modernleşmenin çelişkilerle dolu sürecini, sermaye ve malların eşitsiz mübadelesini de incelemek anlamına gelir.

Queer Marksizmin entelektüel geleneği, mahremiyet, hoşgörü, bireysel haklar ve çeşitlilik gibi liberal değerlere dayanan Avro-Amerikan queer özgürleşme modeline liberal olmayan bir alternatif sunar. Bana sorarsanız, bugün homonormativite, queer liberalizm ve homonasyonalizmin

queer eleştirmenlerinin, liberal olmayan bu queer teoriden öğrenebilecekleri çok şey vardır. Ayrıca Çin queer Marksizminin varlığı, dünyadaki LGBTQ topluluklarının küreselleşen neoliberalizmin öngördüğü ve kaçınılmaz addedilen tek bir yoldan ilerlemediğini gösteriyor. İki Çin’de queer kimliklerin ve toplulukların ortaya çıkışını, tüm bunlar ABD’deki Stonewall sonrası toplumsal oluşumların gecikmiş birer sürümümüştü gibi, neoliberal küreselleşmenin tekleştirici mantığı altında yorumlamak gerçekten yanlış olur. Bu kitapta oluşturduğum queer kültürel yapıntılar ve entelektüel söylemler arşivi, 1949 bölünmesi hakkındaki Marksist görüşlerin çağdaş queer düşünce için önemini göstererek bu gelişimci anlatıyı bozmaktadır. Çin’in entelektüel manzarasında queer ve Marksist söylemlerin karşılaşması, kültürel materyalizmin küresel tarihinin gizli kalmış bir bölümünü açığa çıkarıyor. Bu gizli bölüm, hem kapitalizmi şirketlerin açgözlülüğü olarak tanımlayan, metropollerden çıkma bir anlayışı hem de Üçüncü Dünya’nın devrimci mücadeleleriyle özdeşleştirilen küresel Maoizmin alışıldık anlamını terk etmesiyle ayırt edilir.

Kuzey Amerika’da edebiyat ve kültürel çalışmalar alanında Marksizm bir bakıma uzmanlaşmış bir akademik alt disiplin olarak anlaşılmaya başlandı. Bu Marksizm, anıtsal eserleriyle Georg Lukács’ın bütünlük ve şeyleştirme kavramlarına, Antonio Gramsci’nin hegemonya ve dolayım teorilerine ve Louis Althusser’i ekonomik temeli “yok sebep” olarak tanımlamaya götüren yapısalcı yaklaşımına eleştirel ilginin yeniden uyanmasını sağlayan Fredric Jameson ve Gayatri Spivak gibi isimlerle ilişkilendirilir. Marksizmin Amerika’daki alımlanma biçimi hem diyalektik felsefeye hem de tarihsel materyalizme mühim katkılarda bulunmuş olsa da, Avrupa ve Asya Marksizmleri içinde, “dönüşüm sorunu”, hukukun sönmelenmesi, değer biçimi, kâr oranının düşme eğilimi yasası, birikim ve kriz teorileri gibi teknik sorular etrafında yürütülen “ekonomist” tartışmalardan da gitgide koptu. Ne olursa olsun, bu kültürcü yeniden yorumları Marksizmin queer teorisinin ve diğer “temelcilik sonrası” projelerin bilinçli olarak isyan ettiği yaklaşımlar olarak ekonomik indirgemecilik ve temelcilikle suçlanmasına engel olamadı.¹⁵ Temelciliğin eleştirisi hem yerinde hem de gerekli olsa da, Marksizmin determinizm, teleoloji, ütopyacılık ve ekonomizm sorunlarıyla boğuşan monolitik bir entelektüel ortodoksi olarak çerçevelenmesi Marksist yazarların

sunduğu içgörülerin queer amaçlar için kullanma fırsatının kaçırılmasına sebep oluyor.

Şematikleştirme pahasına da olsa, bu kitapta incelenen queer yazarların araştırmalarını tarihsel olarak Marksizmle ilişkilendirilen, toplumsal düşüncenin şu dört alanında sürdürdükleri söylenebilir: birincisi, toplumsal bedenin bölünmez organikliği (bütünlük); ikincisi, biçimsel eşitlik ile maddi eşitlik arasındaki ayrım (fetişizm); üçüncüsü, topluluk, türsel varlık ve ilksel birikim (yabancılaşma) teorileri ve son olarak, toplumsal dönüşüm sorunu (ideoloji). Dolayısıyla Queer Marksizmin zengin geleneği ortodoks Marksizmin ekonominin önceliğine yaptığı vurgudan farklılaşır. Bu kitapta konu edilen queer kültür üreticileri için Marksizm, queer düşünömlere içerikten ziyade bir yöntem sağlar. Kitapta sunduğum analiz, Marx ile Engels’in mektuplaşmalarını memnuniyetle sapkın (yanlış) okumalara tabi tutarak, vasıfsız emeği erkeklik ve şeyleştirilmiş arzunun performansını mümkün kılacak şekilde yeniden tarihselleştirerek veya kapitalizmi arzulayan makinelerin ve organsız bedenlerin üretimi olarak yorumlayarak Marksizmi “queer”leştirmeye çalışan projelerden önemli ölçüde farklıdır. Bu queer Marksist projeler şu iki varsayımda ortaklaşır: Birincisi, kapitalizm Avro-Amerika modernitesine mahsus bir özelliktir; ikincisi Marksizm (cinsellik gibi) modern yaşamın karmaşıklıklarıyla başa çıkamayan kapalı bir sistemdir ve bu nedenle de “queerleştirilmesi” gerekir. Bunun aksine benim bu kitapta bahsettiğim Marksizmin ayrıcalıklı analiz nesnesi, kapitalizmin Avrupa’daki tarihsel gelişimi değildir. Ayrıca queerliği ya da biyopolitik üretimi Marksizmi ideolojik kör noktalarından kurtarmak için gereken bir kavramsal araç olarak da görmüyorum. Bu kitapta konu edindiğim yazarlar, Marksizmi queerleştirmek yerine, queer yaşamları ele alırken Marksizmin yöntemini kullanıyorlar. Bu yazarların çalışmalarında Marksizm, planlı ekonomi veya kolektifleştirilmiş emek gibi bir devlet siyaseti değil yaşayan bir felsefedir. Bir ideolojiden ziyade bir yöntem olarak Marksizm, Çin Halk Cumhuriyeti’nin “gerçekte var olan Marksizm”yle çelişebilecek çeşitli siyasi pozisyonları benimseyen queer yazarlar için bir ilham kaynağıdır. Marksist toplumsal yapılanma, yabancılaşma ve bütünlük teorilerinin en ustaca ve melez kullanımlarından bazıları, Komünist Parti’yi açıkça eleştiren PRC kökenli siyasi muhalifler tarafından geliştirilmiş olduğu gibi, ROC’ta yaşayan entelektüeller

de liberal çoğulculuğun başarısızlıklarına dair belirli bir dokusu olan anlatılarını geliştirirken Marksist maddi eşitlik teorilerine başvurmaktadır. Bu metinlerde temsil edildiği haliyle queerlik, eşcinselliğin cinsel anlamının ötesine gider. Queerlik bu metinlerde, neoliberalizmin biçimsel haklar, seçim rekabeti ve ekonomik büyüme tahayyüllerine karşı olarak, benliğin kurucu toplumsallığına işaret eder.

Neoliberal Homonasyonalizmin Ötesinde

Hem İngilizce hem de Çince konuşulan dünyadaki araştırmalarda neoliberal homonormativite eleştirisine bu yönelişler, queer teorideki en heyecan verici gelişmelerden ikisi etrafında şekillenmiştir.¹⁶ Bunlardan ilki, birçok kazanımı olan dinamik bir araştırma alanı olarak queer zamansallık teorisi. Bu teori üreme fütürizmi ile queer olumsuzluk arasındaki çatışmayı teorileştirir;¹⁷ geçmişin zevklerin içinden farklı bir politik tarihsel bilinci kazıyıp çıkarır;¹⁸ burjuva yeniden üretimi, mirası, risk/güvenliği, iş/oyunu organize eden normatif zamansallık modelini eleştirir;¹⁹ eşcinsel/heteroseksüel tanımından önce, “zamansız”ın cisimleşmeleri olarak ortaya çıkan cinsellik hareketlerini analiz eder²⁰ ve hatta queer teorisinin ölüm ilanını şimdiden yazar.²¹ İkinci önemli gelişme, çokça tartışılan, queer teorideki “duygulanımsal dönemeç”tir. Gey ve lezbiyen duygu üzerine heyecan verici araştırmaların bir anda çoğalmasını sağlayan bu dönemeç, queer tarihinde negatif duygulardan (utanç, kayıp, melankoli, yas, travma) olumlu duygulara (öfke, toplumsallık, mutluluk, kamusal duygular, dokunma hisleri, iyimserlik) bir geçiş işaret eder.²² Bu araştırma biçimleri ne kadar üretkense, queer zamansallık teorileri ve duygulanım çalışmaları da o kadar gayrimaddileşme eğilimindedir. Queer çalışmalarındaki duygulanımsal dönemecin, Raymond Williams’ın duygu yapılarına dair analizi ve Herbert Marcuse’nin Eros ve uygarlık hakkındaki sinkretik yazıları da dahil, Marksist bir kültürel materyalizmin önemli ölçüde genişlemesini ve gelişmekte olan toplumsal biçimler ile queer duygu arasındaki karşılıklı olarak kurucu ve birbirinin içine işlemiş ilişkileri anlamamızı sağladığına şüphe yoktur.²³ Ancak yeni queer çalışmalar haz, oyun ve arzunun öznel anlamlarına vurgu yaparken, bazen toplumsal değişimin kişisel olmayan yapılarına ve koşullarına yeterince ilgi göstermemektedir.²⁴

Postsosyalist Çin ve sıkıyönetim sonrası Tayvan’ın neoliberal öznenin biyopolitik üretiminin damgasını vurduğu yeni bir döneme girdiğine şüphe yok. Ancak bu biyoüretim aynı zamanda Çin entelektüel çevrelerinde Marksist analizin yeniden canlanmasına yol açtı; bu gelişme, queer öznellikleri yalnızca bir duygulanım ve değişen zamansallıklar meselesi olarak teorileştirmenin ne kadar da zor olduğunu gösteriyor. Çin’deki “pembe ekonomi” olgusu, neoliberal öznenin üretimiyle ancak kısmen açıklanabilecek karmaşık bir kültürel semiyotik oluşturur. Çin’in yeni queer burjuvazisinin metropoliten rüyaları, herhangi bir rüyametin gibi, derin yapılar kadar aleni içeriklere de sahiptir. Yüzeysel olarak bakıldığında bu gelişmelerin çoğu, kamusal alanda queer meselelere hiper-görünürlük kazandıran yeni bir liberal haklar çağına başlangıcına işaret ediyor. 2014’te metni kaleme aldığım sıralarda Tayvan, eşcinsel evliliği yasallaştırmak için önerilen bir yasa tasarısına karşı kitlesel protestoların ortasında kalmıştı, yasa geçerse Tayvan eşcinsel evliliği tanıyan ilk Asya ülkesi olacaktı. PRC’de de görünür ve kendini olumlayan bir gey kültürü ortaya çıktı. Yönetmen Guo Jingming’in kendi çok satan üçlemesi *Xiao shidai*’den (2008, 2010, 2011) uyarladığı ve gişe rekorları kıran ananakım filmi *Tiny Times* (2013), rahat ve kendinden emin bir tavırla, homoerotizmi, erkek çıplaklığını ve cinsel deneyleri metropoliten bir çekicilik olarak sunar. Pekin ve Şanghay’da gey barlar, saunalar, parklardaki buluşma noktaları ve başka yerler, orta sınıf gey tüketicilere hitap eden restoranlarla çevrilidir. Gey temalı televizyon programları, lezbiyen ucuz romanlar, pop şarkıları, gençlik kültürü, film festivalleri ve *money boy*’lar patlama yapmıştır.²⁵ Bu yapısal dönüşümlerin çoğu sadece popüler kültürü değil yüksek sanatı da etkiledi: Fran Martin’in araştırmasının da gösterdiği gibi, çağdaş Çin lezbiyen sineması “eleştirel bir şimdıcilik”le ayırt edilen açıkça yeni bir aşamaya girmiştir. Bu eleştirel şimdıcilik, eşcinsellik deneyimlerini aşamalı olarak ilerleyen heteroseksüel bir yaşam öyküsünde bir “ara” olarak paranteze alma eğiliminin hâkim olduğu kız öğrencilere dönük romanslarda eşcinsel aşkın önceleri yalnızca “anı tarzı”nda anlatılmasına karşı olarak, şimdi ve buradaki, kendinin bilincinde ve azınlıklaştırmacı bir lezbiyen kimliği tanımlıyor.²⁶ Literatürdeki yeni gelişmeler de, Çin’deki yeni kimlikler, siyaset, topluluklar, pazarlar ve kurumların damgasını vurduğu çığır açıcı bir uğrak şeklindeki bir “şimdi” duygusunu beslemeye yarıyor.²⁷ Yakın zamanda yapılan kimi sosyolojik

ve etnografik çalışmaların da işaret ettiği gibi, kendilerini “tongzhi”, “tongren” ve “lala ” olarak tanımlayanlar, kendilerine ait bir toplumsal sözdağarı,²⁸ internet üzerinde yeni topluluklar,²⁹ duygulanımsal bağlar, eğlence kültürü,³⁰ destek ağları,³¹ ilişki stratejileri, hatta evlilik ritüelleri yaratıyor.³² Gerçekten de, anakara Çin 1990’lardan beri eşcinsel görünürlüğü ve toplumsal haklar konusunda dönüm noktası oluşturan sayısız gelişmeye tanıklık etti: (eşcinsellerin yargılanmasının önünü açan) “holiganlık” suçunu düzenleyen yasanın 1997’de yürürlükten kaldırılması,³³ Li Yinhe’nin 2001’de Çin’de eşcinsel evliliği yasallaştırma kampanyası, 2001’de Pekin Üniversitesi’nde düzenlenen Çin Gey ve Lezbiyen Film Festivali,³⁴ Çin Psikiyatri Derneği’nin eşcinselliği tıbbi sapıklık kategorilerinin arasından çıkarması, Haziran 2009’da Şanghay’da düzenlenen ilk Onur Yürüyüşü ve (Jin Xing gibi) anaakım lezbiyen, gey ve transseksüel televizyon ünlülerinin ortaya çıkışı.³⁵ Lisa Rofel durumu şöyle tanımlıyor: “Bir açıdan bakıldığında Çin devleti siyasi aktivizme katı kısıtlamalar getiriyor gibi görünür, ama başka bir açıdan bakıldığında da ‘haklar’ alanında siyaset yapmanın zorluğu, farklı bir siyasi yaratıcılığa olanak tanıyan bir alan açar” – bunun bir örneği He Xiaopei tarafından kurulan Pembe Uzay’dır (*Fense kongjian*).³⁶

PRC’de queer kültürü bugün o kadar gelişkindir ki bir zamanlar tabu olup da sonradan birçok insanın büyük bir ilgiyle karşıladığı eşcinsellik konusu artık halkın dikkatini çekmez olmuştur. Bugün Çin’de, daha ziyade, cinsel söylemlerin ve kimliklerin çoğalışına tanık oluyoruz. Eşcinsel erkeklerin kadın eşlerine atıfta bulunan *Tongqi*, Çin’in popüler sözdağarına yeni katılmış olan bir sözcüktür. Bu “sakallar” veya “eşi yaşarken dul kalanlar”, yeni bir toplumsal azınlık olarak, Çin’de yeni bir toplumsal hareketin tabanı haline gelmiştir. Bugün Çince internet forumlarında hararetle tartışılan bir konu olan, “eşi yaşarken dul kalanlar”ın oluşturduğu *tongqi* toplumsal hareketi, çağdaş queer meselelerinin Çin’deki nasıl da hiper-görünürlüğe sahip olduğunu gösteriyor. Tartışmanın yoğunluğu, Çin’de cinselliğin alımlanışının ve cinsellik kültürünün nasıl da yıldırım hızıyla geliştiğini ortaya koyuyor. 2011 yılında, eski bir yaşayan dul olan Yao Lifen, diğer yaşayan dulları harekete geçirmeyi ve güçlendirmeyi amaçlayan bir örgüt olan *Tongqi jiyuan*’ı kurdu.³⁷ Örgüt, eşcinsel erkeklerle bilmeden evlenen kadınlara kaynak ve danışmanlık sunuyor,

ancak aynı zamanda eşcinselliği, kadınların mutluluğuna yönelik bir tehdit olarak gösteriyor. Örgütün web sitesi, eşcinsel erkeklerle evli kadınları aile içi istismar ve psikolojik travma mağdurları olarak, eşcinsel erkekleri ise kendi sınırlarını saklamak için kadınları istismar eden bencil yalancılar olarak nitelendiriyor. Aslına bakılırsa örgüt, Çin hükümetini, bu tür evlilikleri sahtecilik suçu sayarak, aldatan eşcinsel erkekleri cezalandırmaya çağırıyor ve bu tür evliliklerin, masum Çinli kadınları AIDS’e yakalanmaya açık hale getirerek halk sağlığı için tehdit oluşturduğunu iddia ediyor. *Tongqi jiyuan* eşcinselliği ve eşcinsel erkekleri patolojikleştirme dursun, başka sesler de ortaya çıktı. *Pink Space* de gey erkeklerin eşlerine dönük bir destek grubudur, ancak bu grubun amacı, bu kadınlar ile gey erkek topluluğu arasında karşılıklı anlayış ve diyalog geliştirmektir. Yakın zamanda “Eşcinsellerin Eşlerini Kurtarmak İçin Biz Ne Yapıyoruz?” isimli bir televizyon programında, bu kadınlar “Çin’de eşcinsellerden bile daha güçsüz bırakılmış ve yabancılaştırılmış yeni bir azınlık” olarak tarif edildi ve Qingdao Üniversitesi’nde hoca olan Zhang Beichuan’ın yaptığı bir araştırmaya dayanarak, bu kadınların sayılarının 16 milyon civarında olduğu söylendi.³⁸ Liu Dalin’in Şanghay Üniversitesi’nde yaptığı araştırma, Çin’de şu anda 25 milyon *tongqi* olduğuna işaret ediyor.³⁹ Çin’deki sanat ve edebiyat alanında, *tongqi* oldukça bilinen bir konudur. Daha 2003 yılında, Andrew Yusu Cheng uzun metrajlı filmi *Welcome to Destination Shanghai*’da, *tongqi* ile haklarından mahrum bırakılmış diğer karakterlerin toplumun kenarlarında iç içe geçen yaşamlarının sürekli değişen bir manzarasını sunmuştur. Yakın tarihte yayımlanan iki popüler roman, Qing Zizhu’nun *Tongqi*’si ve Jin Erchuang’ın *Tongfu Tongqi*’si *tongqi*nin toplumsal yaşamını ve ikilemelerini anlatıyor, Tayvan’da yeni çekilen bir uzun metrajlı film, *Will You Still Love Me Tomorrow?* (Arvin Chen, 2013) ise boğazın iki yakasında konuya gösterilen kültürel ilginin başka bir örneği. Dolayısıyla *Tongqi*, bölgeler ve kültürler ötesi bir oluşumdur. Konunun gördüğü ilgi, yalnızca cinsellik konularının PRC’de yeni bir aşamaya girdiğine işaret etmekle kalmıyor, aynı zamanda PRC ile ROC arasındaki sınırların sandığımızdan genellikle daha geçirgen olduğunu da gösteriyor.

Tüm bu gelişmeler, açıkça, queer kimliklerin ve söylemlerin neoliberal bir dönüşümden geçtiği anlamına geliyor olsa da, materyalist bir analiz olmadığından birçok önemli

sorunun cevapsız kaldığı da bir gerçek. Her şeyden önce, queer topluluğunun yeni kavuştuğu görünürlüğün, kolektif toplumsal ilerlemeye mi, yoksa eşcinsel hareketin neoliberal kapitalizm tarafından ıslah edilmesine mi işaret ettiği belirsizdir. Örneğin, Fang Gang'ın 1995 tarihli kitabı *Homosexuality in China*, eşcinselliğin karalamasının ilk kez bir davaya dönüşmesine vesile olmuştu, kitap bu nedenle Çin'deki eşcinsel kültür tarihinin bir dönüm noktası olarak sık sık anılır.⁴⁰ Oysa queer Marksist Cui Zi'en için, Fang Gang'ın kitabı eşcinsellerin toplumsal dramını bir metaya dönüştüren oportünist bir röntgencilik örneğidir.⁴¹ Buna benzer daha eski bir örnek de, Li Yinhe ve Wang Xiaobo'nun birlikte yazdığı *Their World: A Penetrating Look into China's Male Homosexual Community* kitabının yayımlanışıdır. Hiçbir araştırmacı, Li ve Wang'ın kitabının Çin'deki gey ve lezbiyen araştırmalarında bir paradigma değişikliği yarattığını ve önde gelen bir sosyolog, seksolog ve gey hakları savunucusu olan Li'nin Çin'deki LGBT topluluğuna sayısız katkılarda bulunduğunu inkâr edemez. Li, özellikle de, Çin'de eşcinsel evliliği yasallaştırmak için başlattığı kampanyayla tanınmaktadır. Bununla birlikte, Li ve Wang'ın kitabı, isminden de anlaşılabilirliği üzere, eşcinsel topluluğu nesneleştirdiği ve egzotikleştirdiği için de eleştirildi. Eleştirilenler, Li ve Wang'ın, araştırmacıları bir yandan araştırmalarının nesnesinden ("kendi dünyalarından") kesin olarak koparırken, bir yandan da onları Çin'in erkek eşcinsel topluluklarına "nüfuz eden" yetkili ve bilimsel kanıt toplayıcılar haline getirdiğine dikkat çekiyor.⁴² Queer filmler, romanlar, görsel sanatlar, konferanslar ve toplumsal hareketlerin bir katalogunu oluşturmak, tek başına, PRC'deki cinsel toplulukların nasıl ve ne kadar geliştiğine dair anlamlı bir açıklama sunmak için yeterli değildir. Bu değişikliklerin, iki Çin'in ekonomi politikasının bir analiziyle yeniden bir bağlama oturtulması gerekiyor.

İki Çin'deki çağdaş queer düşüncenin Marksist entelektüel köklerini bulup çıkarmak, günümüzün en acil sorularından bazılarını yanıtlamanın yollarından biridir: Queer olmak neden önemlidir? Çin'in popüler kültürü ve sosyal bilim araştırmaları eşcinsellerin sadece görünür olmadığını, aynı zamanda toplumda anaakıma dahil olmak için savaştan son neoliberal özneler olarak oynadıkları role çoktan uyum sağladıklarını gösteriyorsa, şimdi iki Çin'de veya başka herhangi bir yerde queer çalışmalarının gerçekten queer olan

yanı ne olabilir? Bu soruyu sormam, *Social Text*'in (David Eng, Judith Halberstam ve José Muñoz tarafından hazırlanan) 2005 yılı özel sayısına dayanıyor. Ama bu soru, şu ya da bu şekilde, "eleştirel anlamda queer olmak," toplumsal dönüşüm sorunu⁴³, "queer işgal"⁴⁴, queer savaş karşıtı hareketler⁴⁵ ve bir dizi başka kavram etrafında dönen tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Queer insanlar mağdurdan tüketiciye dönüşürken, queer teori de AIDS salgınının yaşandığı dönemle yakından ilişkili olan kayıp, melankoli veya diğer duygulara artık odaklanmıyor. Aksine çağdaş queer teorisi, metalaştırılmış arzusunun asimilasyoncu mantığı tarafından ele geçirilmiş olan queer hareketlerin radikalliğini kaybetmesinin yasını tutuyor artık. Queer radikalliğin evrensel olarak yitirilişinin bağlamı içinde düşünülürse, Kuzey Amerikalı eleştirilenlerin Çin'de olduğu gibi liberal olmayan bir alternatifin tarihsel gelişimi üzerine düşünmek için daha da fazla nedeni var. Çinli queer Marksist yazarların görüşleri günümüz için bilhassa önemlidir. Bu kitapta, bu yazarların işçi hareketleri ile queer hareketler arasındaki ittifaklar, müsaade edilebilir olan dili ve demokratik katılımı belirleyen maddi koşullar ve maddi eşitliğin geleceği hakkında düşüncelerinin bir analizini sunuyorum. Bu fikirlere geri dönerek, Marksist yöntemin, uluslararası yorumcuların kapitalist müdahalelerle aşınmış olmasını bekledikleri iki Çin'de nasıl da serpilip geliştiğini gösterebilmeyi umuyorum. Postsosyalist Çin ve antikomünist Tayvan'daki Marksist düşüncenin canlılığı aynı zamanda Marksizmin ve queer mücadelelerin tarihsel olarak birbirini takip eden toplumsal hareketlermiş gibi statik bir şekilde kavranmasının sınırlarını da gösteriyor.

Yalnızca Çin'in queer Marksist bir geleneğe sahip olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Kuzey Amerika'nın entelektüel çevrelerinde Marksizm ile queer çalışmaların yakınlaşmasına ilişkin sofistیک düşüncelere rastlamak elbette mümkündür. Kevin Floyd'un *The Reification of Desire: Towards a Queer* adlı önemli kitabının yanı sıra başka pek çok çalışmayı içeren canlı bir gelenek, GLQ'nun 2012 özel sayısında yeniden canlandırılan bir konu olarak, biyopolitik yeniden üretim ile kapitalist birikim krizi arasındaki ilişkiyi analiz ederken kullanılacak olan sözdağarını çoktan standartlaştırmıştır.⁴⁶ Bununla birlikte, daha önce de belirttiğim gibi, bu yoldan ilerleyen araştırmacılar, tarihsel materyalizmi queer çalışmalarına uygulamaktan ziyade Marksizmi queerleştirmekle ilgileniyorlar. Oysa Marksizm yalnızca

kapitalizmin, şirketlerin ve tüketimin bir eleştirisi değildir. Aynı zamanda, toplumsal dünyanın bütünlüğüne dair bir felsefe, burjuva hak anlayışının bir eleştirisi, kaynaklara erişimdeki farklılıkları düzenleyen mekanizmanın bir analizi, yabancılaşmaya dair toplumsal bir teori, tarihsel eğilimleri ve karşı eğilimleri okumaya dair diyalektik bir yöntemdir. Marksist düşüncenin tüm bu çizgileri Çin queer metinleri etkilemiş, çağdaş teori ve siyasete en güçlü ama henüz dikkate alınmamış olan bazı kaynakları sunan da bu queer metinler olmuştur.

İki Çin'deki dinamik queer Marksizm geleneği, liberal olmayan bir queer teorisi üretti. Ama bu geleneğin içgörülerinin ürünlerini toplamak, iki tür kültürel tercümenin emeğini vermeyi gerektiriyor. Birincisi, daha disiplinlidir: Çince materyalleri, queer teori kanonu tarafından çoktan geliştirilmiş olan teorik paradigmanın yerel örnekleri değil de başlı başına bir entelektüel kaynak olarak önemsememiz gerekiyor. Bunu yapmak aynı zamanda alan çalışmalarında paradigmanın üretimi (queer teorisi) ile materyallerin toplanması (Çin örnekleri) arasındaki yaygın entelektüel işbölümünü ısrarla reddetmek anlamına gelir. Dolayısıyla queer teorinin, otomatik olarak, 1990'ların ABD'sinde üretilen, sonra Çinceye çevrilen belli bir teorik külliyata atıfta bulunduğunu varsaymamalıyız. Bu kitapta queer teori, İngilizce, Çince ve diğer akademik gelenekler tarafından eşzamanlı olarak üretilen küresel bir söyleme atıfta bulunuyor. Queer teori, ABD'de somutlaşmış biçiminin yalnızca bir parçası olduğu ulusötesi ve kültürötesi bir pratiktir. Ayrıca bu küresel diyalog, yönteminde saf olmaktan ister istemez uzaktır, tarihin yörüngesiyle iç içe geçmiştir ve yayılma biçimleri bakımından çeşitlilik arz eder.

Bu kitabın giriştiği ikinci tür tercüme ise yöntemsel bir nitelik taşıyor: Kurguyu teori, toplumu ise metin olarak okuyorum. Edebiyatın sağladığı içgörüler -sabit anlamlar, tarihsel gerçekler ve kolayca sindirilebilir önermeler arama alışkanlığımız yüzünden- kendini kurgu olarak tanımlamasının çoğunlukla gölgesinde kalsa da, bir kültürün sunduğu bilgi ve fikirlerin sıkı dokunmuş bir düğümüdür. Benzer şekilde, çağdaş Çin queer kültürlerinin toplumsal metni, onu siyasi alegorilere ve ortaya çıkış anlatılarına dönüştürme arzumuz karşısında genellikle direnir. Cinsellik tarihçilerinin hakkından gelmesi zor çalışmalarına rağmen,

queer Çin kültürleri inadından vazgeçmeyerek, tabudan kimliğe kadar derli toplu tarihler üretmeye dönük her türlü çabanın karşısına dikilir. Bu derli toplu tarihlerin aksine, Çin queer kültürleri hakkında okumak, bunları yorumlamak, üstüne yazmakla ilgilenenlerin, esrarengiz siyasi göstergelerle ve örtüşen zamansallıklarla karşı karşıya kalmaları çok daha olasıdır. Bu sapkın Çin queer anlatıları, bir altkültürün kendi kendini yaratmasının kahramanca yolculuğunu betimlemekte başarısızdır, ama kendi anlamlarını Çin kültürlerinin sosyalist olan ve olmayan kısımlarının ve evrelerinin ekonomik politikalarıyla hizalama girişimlerine de bir o kadar meydan okurlar. İki Çin tarafından üretilen kültürel anlatılar, Marksizm ve liberalizmin ifadelerine indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Tam da bu statik Soğuk Savaş çatallanmalarının üstesinden gelmek için ihtiyaç duyduğumuz kavramsal araçları ise bize queer metinler sağlar.

İki Çin Açmazı

Bugün dünyada iki ulus kendisini Çin olarak adlandırıyor: Çin Halk Cumhuriyeti ve Tayvan'daki Çin Cumhuriyeti. İki Çin'in (ve iki Kore'nin) yan yana var olması, Asya'da Soğuk Savaş'ın henüz bitmediğini gösteriyor. Bu gerçeğin, Sovyetler Birliği'nin dağılmasını "ideolojinin sonu"yla tanımlanan bir Soğuk Savaş sonrası dünya düzeninin başlangıcı olarak görme eğiliminde olan Amerikan perspektifinde hiç yerinin olmaması çok önemlidir. İki Çin'in yan yana varlığı, ulus merkezli tarihin kullanılabilirliğini da sınırlar. Başından beri, iki Çin'in yaratılması, çokuluslu çıkarların ve çatışmaların tortulaşmasının bir işaretidir. 1949'da Çin İç Savaşı'nın sonunda, Chiang Kaishek hükümeti Tayvan'a taşındı ve böylece Tayvan, Yedinci Filo'nun koruması altında, Amerika'nın Pasifik'te komünizme karşı yürüteceği haçlı seferinde bir ada kalesi haline geldi. ABD'nin çevreleme stratejisinin bir parçası olarak Çin-Amerika Karşılıklı Savunma Antlaşması hem PRC'nin hem de ROC'un birbirlerine karşı doğrudan askeri harekât başlatmasını engelledi ve Çin'in bölünmüş olarak kalmasını güvence altına aldı. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra iki Almanya birleşirken, Doğu Asya Soğuk Savaş'ın zirvesinde çizilen başlangıçtaki haritaya göre bölünmüş olarak kaldı ve ideolojik olarak, sosyalizmin ve liberal kapitalizmin ekonomik sonuçlarına

halkın verdiği tepkilere göre şekillendi. Tayvan'da "anakarayı geri alma" söylemi siyasi kültür ve ticaretin liberalleşmesiyle birlikte dağılarak yok olurken, (yoksulluk, kültürel gerilik ve tek parti diktatörlüğü olarak anlaşılan) komünizm damgası sinofobiye [Çin fobisine] dönüşüyor ve Tayvan'ın bağımsızlık hareketini besleyen birincil duygu olmaya devam ediyor. Chen Kuan-Hsing'in iddiasına göre, Doğu Asya'da sömürgecilik çözülüşü süreci, ABD'nin Soğuk Savaşa özgü bir duygu yapısını tesis ederek gasp ettiği tamamlanmamış bir projedir.⁴⁷ Soğuk Savaş, Çin'in "dünyalanarak" (birinci, ikinci ve üçüncü dünyalar) mekânsal olarak parçalanmasının yanı sıra bu dünyaların (kapitalizm öncesi, kapitalizm karşıtı ve sonrası olarak) eşzamanlılığının kırılmasına yol açtı. Bu parçalanış, en belirgin olarak, iki Çin'de merkez ve çevreye verilen çelişkili anlamlarda görülür: PRC askeri ve siyasi olarak hâkim olsa da ROC tarafından ekonomik ve kültürel olarak sömürgeleştirilmiş haldedir.⁴⁸ ROC Çin'in tamamının meşru hükümetini olduğunu artık iddia etmese de kendisini standart Çin yazısının kullanıldığı ve geleneksel kültürün Kültür Devrimi'nin feci olaylarından korunabildiği, otantik Çin kültürünün merkezi olarak görmeye devam ediyor. Tayvan'ı Çinli olarak görmenin sömürgeci bir tutum olup olmadığı açık olmaktan uzak olsa da tür iddiaların emperyalist bir ima taşıdığına şüphe yoktur. ABD'nin yeni-sömürgeci çıkarları, Han Çinli şovenizmi, Tayvan etno-milliyetçiliği ve Çin-merkezciliği hakkındaki yorumlar iktidarın işleyişini genellikle okunamaz hale getirerek, postkolonyal çalışmalardan gelen ikici tahakküm ve direniş modelinin iki Çin açmazına uygulanabilmesini büyük ölçüde sınırlar.⁴⁹

O halde, queer liberalizm sorunu iki Çin açmazıyla nasıl iç içe geçmiştir? Birçok uluslararası gözlemci için, Tayvan Doğu Asya'nın demokratikleşmesinin timsalidir. Tayvan'ın bolca reklamı yapılan ekonomik "mucizesi" ile siyasi liberalizmi arasında, hangisinin neden hangisinin sonuç olduğunu söylemek zor olsa da, nedensel bir bağlantı vardır. Tayvan'ın ekonomik ve siyasi liberalizmi arasındaki belirsiz bağlantılar bir yana, Tayvan'ın siyasi liberalizminin en önemli göstergelerinden biri gerçekten de Tayvan'daki queer harekettir: Chu T'ien-wen'in *Notes of a Desolate Man*'i gibi anaakım ve uluslararası bir ilgi toplayan kitaplar üreten Tayvan'da queer edebiyatı 1990'lardan beri gelişmektedir. Buna ek olarak, 2003'te yayınlanmaya başlayan popüler gey dizisi *Crystal Boys* büyük ilgi görmüştür. Tayvan aynı zamanda

2003'te Onur Yürüyüşü düzenleyen ilk Çin topluluğuydu. O zamandan beri Tayvan'ın eşcinsel evliliği yasallaştıran ilk Doğu Asya ülkesi olma yolunda ilerlediği söylentileri dolaşmaktadır.⁵⁰ Queer görünürlüğündeki bu önemli değişiklikler 1987'de sıkıyönetim kaldırıldıktan ve 2000'deki çok partili seçimlerden sonra ortaya çıktığından dolayı, queer özgürleşmesinin liberal-demokratik devletin ortaya çıkışının bir yan ürünü olduğunun varsayılması doğaldır. Bu görüş, siyasi liberalizm (queer görünürlüğü) ile ekonomik liberalizm (serbest ticaret) arasındaki bağı pekiştirir ve sonuç olarak, PRC'de gözle görülür hale gelen bir queer ilerlemenin sosyalizmin uluslararası kapitalizm tarafından aşılmasına atfetmek gerektiğini ima eder.

Özgür ve bastırılmış queer özneler varsayımı iki Çin ikiliğine dayanır. Soğuk Savaş döneminden bu yana, Tayvan Batı'da neredeyse hiçbir zaman başlı başına çalışılan bir alan olmadı. Bunun yerine, Yvonne Chang'ın da işaret ettiği gibi, Tayvan ya bilim adamlarının saha çalışması veya dil eğitimi için Çin anakarasına erişemediği yıllarda bir bütün olarak Çin'in bir vekili olarak ya da komünist çalışmalarda "yürünmemiş bir yol" üzerine bir düşünce deneyi olarak hizmet etti: "Komünist Devrim olmasaydı Çin'e ne olurdu?"⁵¹ Böyle olunca Tayvan'ın liberalizminin yüceltilmesi Çin'in komünist çalışmalara indirgenmesiyle ve bu yolla Marksizmin planlı ekonomi ve katı iktidar yapıları olarak karikatürize edilmesi, demokrasinin ise oy sandığıyla birleştirilmesiyle el ele gider.

Tayvan'ı başarılı bir demokratikleşme sürecinden geçmiş, eski Leninist bir devlet olarak gören yorumcular, 1987'de sıkıyönetim kanununun kaldırılmasına genellikle devrimci bir nitelik atfederler. Bu olay, yaklaşık kırk yıllık Kuomintang (KMT) otokrasisini sona erdirdi ve muhalefet partilerine resmi siyasi temsil hakkı tanıdı. Ancak Marx'ın da bir zamanlar dediği gibi, "siyasi devrim, sivil toplumu unsurlarına ayırırken bu unsurların kendisini ne devrimcileştirir ne de eleştirir."⁵² Çok partili bir seçim sisteminin yaratılması esaslı bir eşitlik ve toplumsal değişime işaret etmez. Ayrıca demokratikleşmeyi partiler arasındaki resmi rekabetle öyle kolayca eşitleyemeyiz. Radikal kopuş retorikine rağmen, 1987 yılının yaygın olarak Tayvan'da demokratikleşmenin başlangıcı olarak okunması, aslında kısmen, sıkıyönetim kaldırılmadan önce Tayvan'ın daima ve zaten liberal olduğu algısından kaynaklanmaktadır.

Bu tür okumaların tam da liberalizmin kendisinin politik ve ekonomik anlamları kültürel bir tahayyül içinde birleştirilmiş olan çelişkili bir ideoloji olmasından dolayı mümkün hale geldiğini belirtmekte fayda var. 1987 öncesi otoriter dönemde Tayvan mülkiyet sistemine karşı devrimde henüz kaybolmamış olan “Özgür Çin” idi. O dönemde Tayvan serbest piyasa anlamında özgürdü. Amerika Birleşik Devletleri tarafından desteklenen, ancak illa demokratik olmayan diğer birçok kapitalist rejim gibi, Tayvan da özgürlüğün küresel olarak *laissez-faire* kapitalizmi olarak tercüme edilmesinde kilit bir rol oynadı. Doğu Asya Ekonomik Mucizesi teriminin popülerleşmesinden çok önce, daha Dört Asya Kaplanının zaferlerine dair anlatılarda, Tayvan’ın 1960’lardan bu yana kaydettiği yüksek büyüme oranları liberalizmin sosyalist modele karşı haklılığının ispatı olarak gösteriliyordu. 1987’de sıkıyönetim yasının kaldırılmasından sonraki dönemde Tayvan yine, anlamı bir anda serbest ticaretten sandığa kayan evrensel bir liberalizmin paradigmatik bir tezahürüdür. Batı medyasında esas olarak Çin Halk Cumhuriyeti’nin bir muadili olarak tartışılan Tayvan, ifade özgürlüğü ve özgür seçimler gibi Batılı liberal ilkelerin Batılı olmayan kültürlerde nasıl kök salabileceğinin rahatlatıcı bir örneği olarak sunulur. Japonya, Hindistan ve Namibya ile birlikte Tayvan, direngen kültürel geleneklerine ve ekonomik geri kalmışlıklarına rağmen “geleneksel toplumların” da Batı gibi olabileceğinin canlı kanıtıdır. 21. yüzyıla gelindiğinde ise eski dünya düzeni, sıkıyönetim sonrası demokratik Tayvan ile post-Maoist ve kapitalist Çin tarafından alt üst edildi. Eskinin istikrarlı ideolojik metaforları tersine çevrildiği için, ROC ve PRC arasındaki farklılıklara bakarken takılan Soğuk Savaş’ın yeni iki kutuplu merceği, ağırlıklı olarak, Demokratik İlerleme Partisi (DPP) ile KMT’nin Tayvan’ın liberalizminin anlamı üzerine giriştiği siyasi rekabete bağlı hale geldi. Tayvan’ın liberal Batı ile birlikte gruplandırılmasının başlıca gerekçesi artık kapitalizmden demokrasiye geçen bir ülke olması olduğu halde, küresel anti-komünizmin kuramsal tutarsızlıkları Tayvan’ın çokkültürlü Amerika’nın gecikmiş bir sürümüne dönüşmenin eşliğindeki mütemediyen liberalleşen bir toplum olduğu izlenimini güçlendirdi.

Bu queer kurtuluş anlatısının can alıcı bir sonucu, insanın kurtuluşunun analitik olarak demokratikleşmeye, KMT’nin tek parti yönetiminden Tayvan’daki mevcut çok partili sisteme geçişi mümkün kılmış olan, *devlet biçiminde* meydana gelen

bir devrime indirgenmesidir. Bununla birlikte, Tayvan’ın “demokratikleşmesi”nden itibaren -ilk çok hizipli başkanlık seçimleri 2000 yılında gerçekleşti- Tayvan’ın hâkim siyasi meselesi antikomünizm olmaktan çıkıp etnik kimlik haline geldi. Şu anda Tayvan’da siyaset iki renge ayrılmış durumdadır: Tayvan’ın hukuki bağımsızlığının desteklenmesine kendini aday, DPP liderliğindeki Pan-Yeşil Koalisyonu ile üniter Çin ulusal kimliğini ve Çin Halk Cumhuriyeti ile yakın ekonomik işbirliğini destekleyen milliyetçi parti (KMT) etrafında toplanan “Tek Çin” Pan-Mavi Koalisyonu. KMT’nin uzun baskı ve sıkıyönetim tarihi, 228 Olayı’nda Tayvanlı protestocuları katletmesi ve 1950’lerde 45.000-90.000 aydını hapsedip idam eden Beyaz Terör rejimini vurgulayan Yeşil Kamp kampanyalarını temel olarak özgün bir Tayvanlı kimliğinin yaratılması ve “Çinlilikten arınma” (*qu Zhongguo hua*) etrafında yürüttü. Yeşil ile Mavi arasındaki seçim rekabeti, queer meselelerin siyaset alanına girmesini engelledi. 2004’te Tayvan’da bir grup aydın, yazar, sanatçı ve aktivist DPP’nin “etnik sürtüşmeyi çözmek yerine bundan istifade eden bölücü bir kimlik siyaseti” yaratan seçim kampanyasına karşılık olarak, Etnik Eşitlik İttifakı’nı kurdu.⁵³ İttifak Tayvan’ın gerçek bir demokrasiye sahip olmadığını kabul ediyordu, zira seçimlerin etnik kimlik meseleleri etrafında tekelleştirilmesiyle çevrecilik, göçmen işçiler, queer haklar gibi diğer konular seçim siyasetinin alanından tamamen temizlenmişti. Daha doğrusu Tayvan’daki seçimler, adayların -bu siyasetçi ister Tayvan doğumlu (*bensheng*) ister anakaradan bir göçmen (*waisheng*) olsun- etnik kimlikleri tarafından belirlenmektedir ve iki kamp da *queer* ve feminist meselelere karşı tepkisiz ve ilgisizdir.

Bu analiz, liberal rejimler ile liberal olmayan rejimler, demokrasiler ile otoriter bürokrasiler arasında basitçe kurulan bir ikiliğin, queer yaşamların koşullarını kavramak için yetersiz olduğunu göstermektedir. Gerçekten de, cinsellik alanının muhalif özneleri, göçmen işçiler ve güçsüzleştirilmiş diğer toplumsal gruplar, çoğunlukla küreselleşmenin neden olduğu krizin yükünü çekiyor. Anakara Çin ile yeniden birleşmenin tehdidi altındaki Tayvan, diplomatik stratejisini küresel ekonomiye entegre olmaya ve kendisini Amerika Birleşik Devletleri’ndeki değerlere benzer demokratik bir rejim olarak tanıtarak Batı’nın geniş desteğini sağlamaya odaklanmıştır. Josephine Ho’nun ortaya koyduğu üzere, yerel kültürlerin küreselleşmenin taleplerine göre yeniden

hizalanması, sivil toplum örgütleri, dini gruplar, psikiyatri ve sağlık uzmanları ve hatta insan hakları izleme grupları aracılığıyla queer insanlar üzerinde baskıcı bir rejim de yaratmıştır.⁵⁴ Queer Marksizm projesi liberalizmin queer haklarını ileri taşıdığı algısıyla aykırılık içindedir. Liberal Tayvan kavramından vazgeçmek, bizi Soğuk Savaş'tan miras kalan ve queer mücadeleler ile iktidar arasındaki karmaşık ilişkilerin daha faydalı analizlerinin yapılmasının önünü kesen bu zayıflatıcı düşünce alışkanlıklarından kurtarır. Dahası, Marksizm ve liberalizmin adeta refleksi olarak iki Çin'le eşleştirilmesiyle kurulan denklemden kendimizi kurtarmak, bu mücadeleleri entelektüel olarak melez, saf olmaktan uzak, hatta rastgele oluşumlar olarak tanımamıza da izin verir.

Queer Teori Neden İki Çin'e İhtiyaç Duyuyor?

Marksizmi bir ekonomik politikadan ziyade entelektüel bir kaynak olarak görmek, Çin çalışmalarında teori sorusunu ister istemez gündeme getirir. Şimdiye kadar söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, bu çalışmada "Çin" yalnızca Çin Halk Cumhuriyeti'ne atıfta bulunan ampirik bir yerden ibaret değildir. Ben daha ziyade queer kültür üreticilerinin Çin(ler) sorunsalıyla nasıl ilişki kurduğuna odaklanıyorum. Çin'i teorik düşüncenin bir nesnesi olarak ele almak, mevcut toplumsal cinsiyet ve cinsellik çalışmaları alanında teoriyi, özellikle queer teoriyi, Çin'deki eşcinsel ilişkilere dair ampirik ve tarihsel perspektiflerden ayırma yönündeki güçlü eğilimi kırar. Çin toplumsal cinsiyet araştırmalarında teorik ve tarihsel perspektifleri birbirinden ayıran araştırmacılar, genellikle, queer teorinin Avro-Amerika'ya özgü bir cinsel bilgi birikimi olduğunu ve queer teoriyi Çin araştırmalarına uygulamanın sömürgeci bir epistemolojiyi sürdürmek anlamına geldiğini vurguluyor. Çin dünyasına ait queer kültürler gerçekten de küresel bir cinsellik tarihine asimile edilemeyecek kadar önemli ayırt edici özelliklere sahip olduğu için bu eleştiri temelsiz değildir.⁵⁵ Ayrıca Dennis Altman gibi eleştirmenlerin gitgide, Asya'daki yeni cinsel oluşumları, yerel tarih ve faillikten yoksun bir biçimde, Batılı eşcinsellik modellerinin yayılması olarak yorumladıkları düşünülürse queer teorinin Avrupamerkezciliğine yönelik bu eleştiri hem acil bir ihtiyaçtır hem de zorunludur.⁵⁶ Bu görüşün daha güçlü

bir versiyonu, queer ve eşcinsellik terimlerinin uygulanabilir olduğunu kategorik olarak reddederek, Çin'de *tongxinglian* ve *tongxing'ai*'nin birbirinden tamamen farklı kavramlar olduğunu vurgular.⁵⁷ Bu çalışmamda, Çin'i queer teoriye karşıt olarak ve onun dışında konumlandırılan varsayımı sorguluyor ve queer teoriyi Çin'in sürekli dönüştürdüğü tamamlanmamış bir proje olarak tanımlıyorum. Bence queer teorinin kökenini Kuzey Amerika ile sınırlamak, sadece kültürler arası diyalog fırsatını değil, aynı zamanda queer teorinin şu temel noktasını da tamamen kaçırıyor: Cinsel farklılık, kültürel karşılaştırma ve karşılaştırılabilirliğin yeniden düşünülmesini gerektirir.

İlerleyen sayfalarda, Kuzey Amerika'da pratik edilen bir disiplin olarak queer teori ile kültürel karşılaştırmanın tarihsel olarak iç içe geçişine dair bazı düşünceler sunuyorum. Cinsel farklılığı onca vurgulamasına rağmen, queer teorinin aslında Çin'de simgeleşen Batılı-olmayan bir teori tarafından kurulduğunu öne sürüyorum. Bu bağlamda postkolonyal tartışmada sorulması gereken soru artık "Çin neden queer teoriye ihtiyaç duyuyor?" değil, "Queer teori neden iki Çin'e ihtiyaç duyuyor?" sorusudur. Queer teorinin her zaman iki Çin'e ihtiyaç duyduğunu ve bunları varsaydığını, queer teorinin aynı zamanda Çin ile Batı arasındaki kültürel farklılığa dair bir teori olduğunu göstererek, queer teorinin bir jeopolitik teorisine de ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalışıyorum. İkinci bölümde daha sistematik olarak yeniden ortaya koyduğum, Çinli queer Marksistlerin jeopolitik ile cinsellik arasındaki yakın ilişkiye dair teorileri, İngiltere'deki queer yazılar için bir model işlevi görmektedir. Çin queer teorisini jeopolitik dolayimli bir söylem olarak kabul etmek, onun türemiş bir söylem olarak algılanmasını düzeltmeye yardımcı olur. Böylelikle Çin queer teorisini, Avro-Amerikan biçimini önceden haber veren ve kapsayan geniş bir küresel gelenek olarak doğru bir entelektüel bağlama yerleştirebiliriz.

1980'lerin sonlarında ve 1990'larda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki queer teoride evrensel bir ataerkillik varsayımı önemli bir soruydu. Geriye dönüp bakıldığında, queer teorinin kurucu metinlerinin birçoğunun Doğu ve Batı kültürleri arasında bir özdeşliğin olmadığı argümanından türemiş olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Örneğin, günümüzde öncelikle performatiflik teorisi ve feminizmin evrensel temeli olarak kadın kategorisini eleştirmesiyle bilinen,

Judith Butler'ın 1990 tarihli *Cinsiyet Belası* kitabını ele alın. Butler, *Cinsiyet Belası* ve sonraki incelemelerinde, toplumsal cinsiyetin kişinin değişmez özü olmadığını, daha ziyade, kültürel olarak önemli ölçüde değişken olan, yinelenen bir dizi edim ve normların atıfısalığına dayalı bir uygulaması olduğunu öne sürer.⁵⁸ Kitabın temel iddiasının altında kültürel değişkenlik teorisi yatar. Buna göre, idealize edilmiş ve ikici bir toplumsal cinsiyet anlayışına dayanan bir temsil siyaseti, ihlal edici imkânlarla ve failliğe engel olur. Ancak Butler, “kültürel olarak değişken” dediğinde birden fazla şeyi kast eder. Butler'ın müdahalesinin birincil bağlamı, ikici bir heteroseksizm olarak gördüğü Fransız feminist teorisindeki yapısalcı bir mirastır. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*'te, ensest yaşağının yalnızca her kültürde var olan bir yasa olduğunu değil, aynı zamanda kültürün kendisinin de kurucusu olduğunu iddia eder. Lévi Strauss'un insan uygarlığının kültürel olarak değişmez bir “temel yapısı” olarak anlaması, ensest tabusunu heteroseksist bir Ödipus kompleksi teorisine doğru ilerleten Lacancı psikanalizdeki Sembolğin temelini oluşturur.⁵⁹ Devamında Butler, Batı felsefesi (ve toplumsal cinsiyet teorisi) Ödipus yerine Antigone ile başlamış olsaydı neler olurdu sorusundan yola çıkarak, *Antigone's Claim* metninde Ödipus kompleksine bir alternatif geliştirir. *Cinsiyet Belası*'nda, Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure ve Jacques Lacan'ın yapısalcı mirası ile Julia Kristeva, Hélène Cixous ve Luce Irigaray'ın Fransız feminist teorisi arasındaki önemli bağlantıları (ve süreksizlikleri) belirgin hale getirir. Fransız feminist teorisinin katkıları çoktur, ancak en önemlisi, eril ve dişil arasındaki temel farkın, insanın anlam oluşturmasının ve iletişim kurabilmesinin bir önkoşulu olduğu görüşüdür. Butler, Lévi Straussçu evrensel yapılar ve temellere dair teorilerin, feminist teorisinin toplumsal analizin merkezine taşınmasında olmazsa olmaz bir işlev gördüğünü öne sürer: “Dolayısıyla konuşan özne cinsiyetler ikiliğiyle ortaya çıkmış kişidir. Bu ikiliğe sahip kültür, Lévi-Strauss tarafından belirtildiği gibi, kadınların mübadelesi yoluyla tanımlanmıştır. Erkeklerle kadınlar arasındaki fark, mübadele düzeyinde, iletişim imkânına şekil veren bir mübadele düzeyinde kurulmuştur... Bir anda, [kadınlar] temel oldu. Bir anda, hiçbir insan bilimi biz olmadan ilerleyemedi.”⁶⁰

ABD'deki queer teorisinin temel metni olan *Cinsiyet Belası*, yapısalcı antropolojideki kültürel değişkenlik sorunuyla

neden bu kadar meşguldü? Lévi-Strauss *The Elementary Structures of Kinship*'in ikinci baskısının 1966 tarihli önsözünde, akrabalık teorisinin Çin ve Hindistan hakkındaki yetersiz ve ikincil kaynaklara dayandığını açıkça kabul eder.⁶¹ Butler, *Çözülen Cinsiyet*'te Lévi-Strauss'un Çin üzerine yazılarına geri döner ve yapısalcı evrensel akrabalık mitini reddetmek için Cai Hua'nın 2001 yılındaki antropolojik bulgularından yararlanır.⁶² Burada Çin, Butler'ın birçoğu Çin üzerine meşhur beyanlarda bulunmuş (Kristeva ve Žižek gibi) yapısalcılarla olan tartışmalarında stratejik bir yer işgal eder.⁶³ Butler'ın amacı, yapısalcı ve psikanalitik akrabalık anlayışlarındaki heteronormatif ve cisnormatif varsayımları ortaya çıkarmak değil, aynı zamanda bu yasaların, normların ve yapıların insan kültürünün ürünleri olduğunu ve dolayısıyla toplumsal değişime ve demokratik çekişmelere tabi olduğunu göstermektir.⁶⁴ Toplumsal dönüştürülebilirlik tezi Butler'ın bu tür yasaların kültürden kültüre değiştiğini ortaya koymasını gerektirir. Çin gibi kültürlerin, Batı felsefesi içinde insan dünyasının evrensel olarak geçerli yasalarının ve uzlaşımalarının sistematik tanımlarının dışında, hatta daha iyisi bu tanımlara karşı işlemekte olduğu keşfedilebilirse, yapısalcı proje sonunda aşılabılır.⁶⁵ Sembolğin heteroseksizmine karşı bu queer mücadelelerde, toplumsal kategorilerin kültürel olarak inşa edilmiş oluşuna dair görüşler, antropolojik anlamda kültürel farklılıklar için bir argüman haline gelir ve cinsiyet normlarının eleştirisi Doğu istisnacılığı teorileriyle iç içe geçer.

Butler *Cinsiyet Belası*'nda kadın kategorisinin, bağlı olduğu tekil bir ataerkillik tahayyülü kadar kısıtlayıcı ve baskıcı bir kavram olduğunu öne sürer.⁶⁶ Butler, bu argümanı ileri sürerken, kadının ne olduğu ya da baskı ve ataerkilliği oluşturanın ne olduğuna dair Batılı fikirleri benimsememiş olan başka kültürlerin olması gerektiğinin altını çizer. Bir kategori olarak kadınların sabitliğini yapıbozuma uğratmak için, Butler ilk önce okuyucusunu Batılı olmayan kültürlerde evrensel bir ataerkillik aranmaması gerektiği konusunda uyarmalıdır:

“Öteki” kültürleri küresel fallogosantrizmin muhtelif uzanımları olarak dâhil etme çabası bir tür kendine mal etme edimidir. O bütüncülleştirici kavrama meydan okuyabilme ihtimali olan farklılıkları aynılık işaretinin altında sömürgeleştiren bu edim, tam da fallogosantrizmin

kendini yücelten hamlesini tekrarlama riskini taşır... Feminizm için evrensel bir temelin şart olduğu ve bu temelin de kültürlerarası bir kimlikte bulunması gerektiği yönündeki siyasi varsayım genellikle, kadınların ezilmesinin, ataerki ya da erkek egemenliğinin evrensel ya da hegemonik yapısı içinde kolayca ayırt edilebilecek tekil bir biçim aldığı görüşüne eşlik eder... Feminist kuramın bu biçimi, desteklemek için Batı-dışı kültürleri sömürüp kendine mal etme çabaları yüzünden eleştirildi.⁶⁷

Bu “son derece Batılı baskı mefhumları” tam olarak nelerdir ve Batılı olmayan kültürler nasıl bu mefhumların kavramsal sınırları, *l'impensé de la raison*, olarak işlev görür? Daha açıkçası, Batılı olmayan kültürleri temsil edilemez ve konuşulamaz olarak belirleyen bir argüman, sömürgeci şiddetin tarihine ve Batı düşüncesinin hegemonyasına nasıl karşı koyar? Batı'nın kurucu etnosantrizminin bu eleştirisinde Batı-olmayan, paradoksal olarak, düşünceden dışlanmakla birlikte Batılı aklın epistemolojik sınırlarının yerine geçer. Postkolonyal eleştirinin bu belirli biçiminin sunduğu belli politik vaatler ve faydalar elbette vardır, ama daha acil olan soru, queer teoride toplumsal cinsiyet ilişkilerinde ve cinsel ilişkilerde mümkün olanın yeniden düzenlenmesine yönelik etik çağırının neden Batılı kültürler ile Batılı olmayan kültürler arasındaki uyumsuzluğa dair ve Çin'i “Batılı baskı mefhumları”nın dışsallığı ve boşluğu olarak ortaya koyan antropolojik bir hipoteze dayanmak zorunda olduğudur.

Cinsiyet Belası, 1990'lara ait, toplumsal cinsiyet teorisi Batılı olmayana dair böyle bir anlayışa dayanan tek metin değildir. ABD'de queer teorisinin ilk döneminin bir başka öncü metni olan, Eve Sedgwick'in *Epistemology of the Closet* kitabı Batı'nın bütünleştiriciliği ile Batı-olmayanın bütünleştirilemez niteliği arasında ayrıma giderek cinsellik hakkında farklı bir argüman ortaya koyar. Sedgwick'in çalışması, genel olarak, cinselliğin incelenmesini tüm bir toplumsal analizin bir dipnotu değil temeli haline getiren bir paradigma kayması olarak kabul edilir. Sedgwick bu argümanı öne sürerken, eşcinsellik/heteroseksüelliğin tanımlanmasındaki krizin bir “salgın” olduğunu ve cinsiyete özgü olmayanlar da dahil tüm bilgi organizasyonlarının merkezinde olduğunu gösterir. Romantik İngiliz şiiri gibi, öncelikli olarak eşcinsellikle ilgili görünmeyen birçok senaryoda metnin hitap yapısı, Sedgwick'in homososyal arzuların saptırılması ve inkârını

içeren, arzunun üçgenleşmesi dediği olguyla bir meşguliyetin üzerini örter. Sedgwick ise, cinselliğin *her* bilgi düğümü için temel olduğunu göstermek için, argümanını “Batı kültüründe” ifadesiyle belirginleştirmek zorundadır. Batı böylece bütünleştirilebilir bir antite haline gelirken, Batı-olmayan tanımsal olarak bu cinsellik teorisinden dışlanır.

Sedgwick, *Epistemology of the Closet*'i homo/heteroseksüel tanımının (krizinin) “bir bütün olarak yirminci yüzyıl Batı kültürünün” kurucusu olduğu önermesiyle açar.⁶⁸ Bu argüman onun *Between Man*'deki (1985) analizine dayanır. Bu analize göre, görünürdeki teması heteroseksüel birleşmenin yüceltilmesi olan İngiliz şiirinde sıklıkla gözlemlendiği üzere, eşcinsel arzunun inkârı ya da saptırılması, “modern Batı'da” tüm toplumsal alanı yapılandıran, homososyallik ile homoseksüellik arasında kültürel olarak denetlenen bir sınır oluşturur.⁶⁹ Sedgwick, dolap figürünün sadece cinsel, hatta önemsiz bir soru gibi görünebileceğini, ama bunun aslında modern toplumsal düşüncenin tüm alanını düzenleyen bilgi/bilgisizlik paradigmasının ta kendisi olduğunu ileri sürer. Sedgwick daha sonra *Tendencias*'de (1993) “bilmemenin ayrıcalığı” tartışmasında bu argümanı detaylandırır. Sedgwick, toplumsal tahakkümün, birbirini karşılıklı olarak ima eden bilgi biçimlerinin stratejik olarak birbirinden ayrılmasına dayandığını gösterir ve dolap da bunun paradigmatic bir örneğidir.⁷⁰ Bu nokta aynı zamanda Sedgwick'in cinselliğin yorumlanmasının toplumsal analizin ona sonradan eklenen bir unsuru değil başlangıç noktası olarak alınması gerektiği yönündeki iddiasının temelini oluşturur. Queer çalışmaların geleceği, cinsel olanı yeniden düşünmenin toplumsal olanı da yeniden düşünmeye yol açabileceği vaadine bağlıdır.⁷¹ Sedgwick'in çalışmasının gücü, cinselliğin bütün bir kültürün kendini nasıl düzenlediğini anlamada açıklayıcı olduğunu ve bundan dolayı her türlü toplumsal analiz için temel bir önemi olduğunu gösterebilme becerisinden gelir. Bununla birlikte, Sedgwick cinsellik çalışmalarının ancak “ne kadar kapsayıcı” olursa olsun bu tür genellemeleri Batı'nın dışına uygulamadığımız takdirde toplumsal analizin temeli olabileceği konusunda uyarır: [Bu kitabın konu olarak Avro-Amerikalı erkeği tercih etmesinin] şu kategorik buyruk ışığında değil de başka bir açıdan yorumlanması çok zordur: Bunların burada belirli bir şekilde üretilmiş olmaları, a priori olarak, *başka her yerde de en iyi aynı şekilde* üretebileceklerini ima eder görünür. Bu kitapta ileri sürülen iddiaların, *ne*

kadar kapsayıcı görünürse görünsünler, [analizin Avro-Amerikan olmayan kültürlere uygulanmasını telkin eden] böyle bir iddia olarak okunmamasını rica ediyorum.”⁷² Bu formülasyonda, “bir bütün olarak” Batı kültüründe eşcinsellik ile heteroseksüellik arasındaki karşılıklı olarak kurucu ve diyalektik ilişki, analitik olarak, Batılı kültürler ile Batılı olmayan kültürler arasında herhangi bir kıyasın kategorik reddine dayandırılmıştır.

Sedgwick söylemin tüm toplumsal alanı düzenleme biçimlerinin paradigmatik bir örneği olarak cinselliğin açıklayıcı gücünü, *ancak* evvela “bir bütün olarak yirminci yüzyıl Batı kültürü”nden bahsetmenin anlamlı olduğunu kabul ettiğimiz takdirde koruyabileceğini öne sürer. Fakat bu iki argüman arasındaki bağlantıları vurgulamanın etmenin sonuçları nelerdir? Sedgwick’in cinsellik çalışmalarının merkezi olduğuna dair argümanının, analitik olarak Batı’nın bütünleştirilebilirliğine, “yirminci yüzyılın Batı’sı”nı “bir bütün olarak” tutarlı bir analiz birimi olarak görme yeteneğimize bağlı hale geldiği tarihsel ve teorik bağlamlar nelerdir? Sedgwick’in İspanya, Yunanistan veya Sırbistan’ı, tanım eksenini Marcel Proust’tan Henry James, Jane Austen ve Herman Melville’e uzanan bir Batı’nın parçası olarak görüp görmediğini net olarak bilmiyoruz. Fakat şu kesinlikle açıktır ki Batı’nın bütünlüğü hipotezi Doğu ile Batı’nın kıyas götürmezliğini gerektirir, çünkü “Bir bütün olarak Batı kültürü” ifadesi ancak Batı-olmayanla ilişkili olarak anlam ve tutarlılık kazanabilir.

1990’ların ABD’sinde queer teori kültürler arasındaki uyumsuzluğa ihtiyaç duymuş ve bunu şeyleştirilmiş olmasına rağmen -kurucu eleştirmenler için önemli olan Fransız ve Amerikan kültürleri arasındaki farklar değildir- Çin’i paradigmatik Öteki olarak konumlandırmaya yönelik tarihsel eğilim, queer teorisinin gelişiminde bir dizi önemli işlev görmüştür. Eşcinselliğin (örneğin, Yunan oğlancılığının aksine) modern bir icat olduğu argümanı queer teorisinin en önemli iddialarından biridir.⁷³ Bazı queer teorisyenlere göre, modern dönem, eskiden tüm insan yelpazesini kapsayan bir eylemler, deneyimler, kimlikler ve hazlar dizisi olarak anlaşılan aynı cinsiyete dönük arzudan farklı olarak, kullanıma yeni girmiş olan ve küçük, görece sabit bir grup insanın kimliği olarak anlaşılan bir eşcinsellik anlayışıyla ayırt edilir. Bazen “cinsellikten önce tezi” olarak da anılan bu

iddia, tarihlemeleri oldukça net olan Michel Foucault’nun çalışmalarıyla ilişkilendirilir: Foucault, eşcinselliğin 1870’de Batı’da icat edildiğini yazar.⁷⁴ Ancak Foucault, eşcinselliğin inşa edilmiş olduğunu öne sürerken, biri Batı’nın diğeri Doğu’nun olmak üzere iki farklı tarihin birbirinden dikkatle ayırt edilmesi gerektiğini savunur. Foucault, cinselliğin zamandışı, değişmez bir veri olmadığını, çünkü bizim bildiğimiz şekliyle cinselliğin Doğu’da bulunmadığını ileri sürer. Birinci tarih, Yunanistan’da bir yerlerde başlayıp 1870’de “eşcinsel”i bir tür olarak ortaya koymak üzere Fransa’ya göç eden *scientia sexualis*’tir. Foucault’nun *scientia sexualis* tanımı modern Yunanistan’ı içermez, modern Fransız kültürü ile antik Yunan kültürü arasında bir süreklilik çizgisi çizer. Foucault’nun Çin’i temel örneği olarak gösterdiği ikinci tarih ise, eski ve modern biçimlerini ayırt etmeksizin, tüm Batılı olmayan toplumları kapsar. Foucault’nun bu ikinci tarih için önerdiği isim *ars erotica*’dır (*scientia sexualis*’ten farklı olarak, bilimsel ve mantıksal temelden yoksunluğunu vurgulayan bir terim).

Batı uygarlığı (Yunanistan’dan Fransa’ya kadar) 1870’de (Foucault’nun *Madness and Civilization*’da analiz ettiği, suçlu, serseri, fahişe, kâfir ve delinin üretimine benzer bir şekilde) söylemsel olarak “eşcinsel”i bir tür olarak üreten bir cinsellik biliminden yararlandı. Çin ise, eşcinselliğin icadını engelleyen *ars erotica* aşamasında saplanıp kalmıştır: “Bir yanda kendilerine ait bir *ars erotica* [*sic*] bahşeden toplumlar - sayısızdır: Çin, Japonya, Hindistan, Roma, Arap-Müslüman toplumlar... Bizim medeniyetimizde *ars erotica* yoktur. Aksine, şüphesiz Batı *scientia sexualis* uygulayan tek uygarlıktır.”⁷⁵ Foucault ayrıca, “bizim” moderniteye ulaşmak için çıkarıp attığımız şeyin Çin’in *ars erotica*’sı olduğunu vurgular: “*Ars erotica* gelenekleriyle tüm ilişkileri koparmak için toplumumuz kendisini bir *scientia sexualis* ile donatmıştır.”⁷⁶ Burada Çin, modern Avrupa’da eşcinselin kendine dair tanımının kurucu dışı, genetik olarak Yunanlılarla muhtemelen akraba olmayan bireylerin kendilerinden “biz” ve “bizim toplumumuz” olarak bahsedebilmelerini mümkün kılan bir olumsuz uzam olarak işlev görmektedir. Antik Yunanistan ile 1870’lerin Fransa’sı arasındaki kültürel farklılıklar tarihsel bir ilerleme olarak yorumlanır, oysa antik Çin ile modern Çin arasındaki ayırım Foucault’yu pek de rahatsız etmez. Aslında, *ars erotica*’nın birbirinin yerine geçebilen örnekleri olarak antik

Roma'nın ve Çin tarihinin belirsiz dönemlerinin bir araya getirilmesi, bilhassa, Batılı olmayan toplumların, *scientia sexualis*'in yokluğu nedeniyle, bin yıl boyunca gelişimsel bir durağanlık sergilediği iddiasıyla gerekçelendirilir. Çin'in *ars erotica*'sı, antik Akdeniz dünyasıyla kolektif bir benzerlik taşıyan, kemikleşmiş bir kültürel özü ifade eder. Aslında, Foucault'nun "Çin, Japonya, Hindistan, Roma [ve] Arap-Müslüman toplumları"nın *ars erotica*'sıyla kastettiği şey, *Hıristiyan olmayan* toplumların kod adıdır, Avrupa ise, "günah çıkarma tekniklerinin gelişimi" ve "pastoral ihtimam", yani Hıristiyanlık ile tanımlanır.

Anne Stoler, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde burjuva kendiliğe ilişkin değerlendirmelerinde ırkın bariz yokluğuna dikkat çekmekle birlikte, Foucault'nun Collège de France konferanslarının ırkçılığı çok daha incelikli bir şekilde ele aldığını ve "ırklar söyleminin... on dokuzuncu yüzyılın toplumsal taksinomilerinden önce geldiği, burjuva düzenlemelerinin bir sonucu olarak değil, bu düzenlemelerin kurucusu olarak ortaya çıktığı" "analitik ağırlıkta bir değişikliğe" işaret ettiğini öne sürer.⁷⁷ Cinselliğin tarihi her zaman bir ırk tarihiyse eğer, Foucault'nun kendi içgörüsü, Avrupa'nın ırkla meşgul olmalarının ben ile öteki arasındaki sınırların müzakeresini içermediğini gösterir; daha ziyade, ırk ve cinsellik kavramları, metropolün toplumsal farklılıkları kendi alanı içinde yönetme teknolojisinin parçalarıdır ve burjuva devletinin kendisine karşı savunmasının vazgeçilmez unsurlarıdır.⁷⁸ Kültürlerin küresel hiyerarşisi ile iç siyasette liberal çoğulcu ırk anlayışı arasındaki birleşme Foucaultcu bir anlayışla yazan queer eleştirmenlerin karşı karşıya kaldığı en temel sorundur. David Halperin'in etkili araştırması bunun isabetli bir örneğidir. Halperin, 2002'de *How to Do the History of Sexuality* adlı kitabında 1990 tarihli *One Hundred Years of Homosexuality* kitabında formüle ettiği ünlü tezini yeniden dile getirir: "eşcinsellik' modern bir kültürel üretimdi ve doğrusunu söylemek gerekirse, klasik Yunanistan'da, antik Akdeniz dünyasında, hatta modern öncesi veya Batılı olmayan toplumların çoğunda eşcinsellik yoktu."⁷⁹ Foucault gibi Halperin de antik ile modern arasındaki ayrımı Batılı olmayan toplumlar açısından anlamlı bulmaz ve "en modern öncesi" ve tüm "Batılı olmayan toplumları" birbirinin yerine geçebilen örnekler olarak kullanır. Gerek Halperin gerekse Foucault açısından, modern Çin ve diğer Batılı olmayan (yani Hıristiyan olmayan) toplumlar, tam da "cinsellik" olarak

adlandırılacak bir şeyden yoksun olmaları nedeniyle, onları "klasik Yunanistan" ve "antik Akdeniz dünyası"yla benzer kılan bir evrimsel durgunluk içinde yaşarlar.

Ancak Halperin *One Hundred Years of Homosexuality*'den on yıl sonra tekrar yazarken "postkolonyal eleştirinin gücü"nü kabul eder:

Cinselliğin modernliği ve modern öncesi cinsel oluşumların tarihselliği hakkındaki inşacı söylem, genellikle, postendüstriyel liberal toplumlardaki marjinal veya standart dışı cinsel pratiklerin, gelişmekte olan ülkelerdeki hâkim cinsel pratiklerle yan yana getirilmesi sonucunu verir ve böylece Avrupalı olmayan kültürlerin modern Avrupa'nın kültürel çocukluğunu temsil ettiğine dair eskimiş sömürgeci görüşü devam ettirir... [Ancak], [Batılı tarihçinin bu] indirgenemez epistemik ve toplumsal ayrıcalığının" yanlış olduğu anlamına gelmez. Aşkta olduğu gibi tarihte de eşitsizlik ve asimetrisinin olumlu kullanımları vardır.⁸⁰

Halperin, bu "eşitsizliğin" "olumlu" kullanımları konusunda son derece dikkatlidir. Onun yazılarında, modern Batılı olmayan toplumları ve modern öncesi Batı toplumlarını ayırt ettiği varsayılan tüm o erotik deneyimler ve ifadeler asla aşağılayıcı bir biçimde betimlenmez. Ancak üzerinde yeterince çalışılmamış kültürlerden bir şeyler öğrenme fırsatının nasıl da çabucak, ahlaki yargıyı askıya alma ihtarı olarak okunduğu da hemen fark edilebilir. "Postkolonyal eleştiri"ye bağlılığın yerini gizlice, modern Batılı (burada "post-endüstriyel" ve "liberal" olarak tanımlanan) toplumlardaki "standart dışı uygulamaları" savunma ve damgalanmışlığından kurtarma çağrısı alır. Başka bir deyişle, queer araştırmalarda Avrupamerkezciliğin *entelektüel* eleştirisi, bir Amerikan toplumsal değeri olarak "çeşitliliğe" bağlılığa dönüşür ve cinselliği "ulusötesi" düşünmeye davet, çokkültürlülük ve ABD'li öznelerin alternatif cinsel pratiklerine gösterilen hoşgörü lehine bir argüman olarak anlaşılır. Hikâyenin bu liberal versiyonunda, Oryantalizm sorunu, aydınlanmış Batılı tarihçi tarafından düzeltilmesi gereken "eskimiş bir sömürgeci bir kavram" haline gelir. Küresel kültürler arasındaki "eşitsizliğin ve asimetrisinin" ırkın yerel anlamına tercümesi, sözde "indirgenemez" olan "epistemik ve toplumsal ayrıcalığın" tam da kendisinin nasıl dönüştürülmesi gerektiği ve dönüştürülebileceğini

sorma fırsatını kaçırmaz. Son tahlilde Halperin'in yaklaşımı, birincil kaygısı ulusötesi diyaloglar yerine yerel bağlamda çeşitlilik olan liberal çoğulcu bir yaklaşımdır. Bunun aksine ben, ulusötesi diyalogların hem mümkün hem de gerekli olduğunu; “standart olmayan uygulamalara” yaklaşırken benimsenecek bir etik olarak, hoşgörü, saygı ve çeşitliliğe yapılan liberal çoğulcu vurguya önemli bir alternatif sunan queer Çin'in entelektüel tarihini incelemenin bize çok şey kazandırabileceğini öne sürüyorum.

Queer Marksizm: Liberal Çoğulcu Analize Bir Alternatif

Geriye dönüp baktığımızda, ABD'deki queer teorinin siyasi başarısının -cinselliği meşru bir toplumsal ve kültürel teori alanı haline getirebilmesinin- Doğu ile Batı arasında ikili bir karşıtlık tasavvurunun içinden retorik olarak türetildiği sonucuna varabiliriz. İronik bir biçimde, Doğu ile Batı arasındaki uyumsuzluk, queer teori için önemine rağmen, Sedgwick'in *Epistemology of the Closet*'te modern kültürün dokusu olarak sıraladığı ünlü “aksiyomatik ikilikler” listesinde yer almaz, çünkü bu uyumsuzluk onun dışında kalır.⁸¹ Foucault, Sedgwick ve Halperin'in eserlerine çok şey borçlu olsak da, queerliğin veya eşcinselliğin Yunanistan veya Fransa'da tek bir kökene sahip olduğunu varsaymaya devam edemeyiz. Aynı şekilde, queer teorinin, belli bir “biz”in Yunanlıların toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanında inşa ettiği kültürel düzenden evrilerek modern Fransız eşcinselinin bir tür olarak yaratılmasına, oradan da yirminci yüzyılda eşcinsel/heteroseksüelin tanımlanmasındaki krize nasıl vardığını anlatarak başlaması gerektiğini de varsayamayız. Öte yandan Çin'in farklı bir eşcinsel ilişkiler tarihi sunarak Batı evrenselciliğinin sömürgeci epistemolojisini bozduğunu iddia etmek de yanlış olur. Ama sorun queer teoriye içkin olan bir ırkçılık ya da Oryantalizm değildir. Benim iddiam şu ki savaş sonrası cinsellik teorileri çoğu zaman farkında olmadan liberal çoğulculuğun mantığını yeniden üretiyor ve Soğuk Savaş'ın ikilemleri karşısında daha güçlü siyasi yanıtlar üretmiyor. İşte bölünmüş bir Çin örneği tam da bunları anlamamıza yardımcı oluyor. Başka bir deyişle, Öteki'yi dahil etmek etik olarak zorunlu olduğundan dolayı değil, ABD'deki teorinin

kendisi liberal çoğulculuğun başarısızlıklarının gölgesinde doğmuş olduğundan dolayı queer teorinin iki Çin'e ihtiyacı vardır. Çin'deki Queer Marksizm, küresel akademik topluluk için queer teori ile liberal çoğulculuk arasındaki tarihsel bağlantıları aydınlatacak kavramsal araçlar sunuyor.

Queer Marksist yaklaşım, toplumdan “alternatif” cinsellikleri hoş görmesini veya kabul etmesini istemez. Bunun yerine queer Marksistler, her şeyden önce, kime hoşgörü gösterilmesi ve kimin kabul edilmesi gerektiğine karar verme yetkisinin hangi tarihsel süreçler yoluyla belirli cinselliklere verildiğini sorar. Queer Marksistler arzunun, hazzın, mahremiyetin, insanların birbirleriyle bağlantılarının ve sınırlı söz hakkının mümkün hale geldiği sosyoekonomik koşullar alanını analiz ederken, bu tür toplumsal ilişkilerin farklı yerlerde konumlandırılmış insanlar için eşitsiz güç eksenleriyle nasıl yeniden üretildiğini sorgular. Benzer şekilde, queer Marksistler, Batı'nın epistemolojik emperyalizmini yıkma umuduyla Çin'in queer çalışmalara daha fazla “içerilmesini” savunmak yerine, içerilmeyi bir toplumsal islah biçimi olduğu için reddeder ve bunun yerine, jeopolitik olarak yeniden üretilen güç ilişkilerini analiz etmeyi tercih ederler. Queer Marksizm, başkaldırıyla şeyeleştirmeden konum [*location*] ve konumluluk [*situatedness*] sorunlarıyla ilgilenir. Mesele, ne queer teori için entelektüel bir temelliliği yeniden tesis ederek ekonomik belirleyicilerin önceliğine dönmek ne de ulusötesi kapitalizmin yol açtığı burjuva tüketiminin ahlaki eleştirisini yinelemektir. Bunun yerine, queer Marksizm, liberal eleştirmenlerin salt olumsuzluk olarak nitelendirdiği toplumsal cinsiyet, cinsellik ve toplumsal güç kurulumlarını araştırırken *sistemik analizin* olanaklarını vurgular.

Queer Marxism in Two Chinas Çin'de insan toplumsallığına dair Marksist bir felsefe üreten queer sanat, film, edebiyat, toplumsal hareketler ve popüler kültürün dinamik geleneklerinin izini sürmektedir. “Çin Queer Teorisi” başlığını taşıyan ikinci bölüm Cui Zi'en, Josephine Ho, Ding Naifei ve Tayvan'daki Toplumsal Cinsiyet/Cinsellik Hakları Derneği merkezli çağdaş Çin queer eleştirel söylemlerde “teorinin teorik statüsü”nü araştırmaktadır. Çince queer teoriyle uğraşan herhangi birinin tercüme edilmiş bir kavramla çalıştığını ve dolayısıyla Avro-Amerikan cinsel politikasını ile Çin “tongzhi”sini Batı'nın kültürel emperyalizminin yararına olacak şekilde birleştirmek zorunda

olduğunu varsaymak yerine, küresel kökenleri bakımından queer teorisinin kendisinin tamamlanmamış bir proje olduğunu; Kuzey Amerika akademisinden alışık olduğumuz belli bir queer teori biçiminin, Çin'deki ve başka yerlerdeki bilgi kaynaklarıyla sürekli genişletilmekte, revize edilmekte ve yerinden edilmekte olduğunu ileri sürüyorum. İki yaka arasında (PRC ve ROC'ta yaşayan akademisyenler arasında) kurulan son derece ulusötesi, hareketli diyaloglar tek anlamlı bir queer teorisini temsil etmediği gibi, bu bilimsel yapı jeopolitik ile cinsellik arasındaki ilişkinin başarılı bir analizini üretmesi bakımından Kuzey Amerika'daki muadilinden de farklıdır.

Queer Çince Romanın Yükselişi başlıklı üçüncü bölüm, Çince queer kurgunun ortaya çıkışının, genellikle varsayıldığı gibi, yalnızca yerleşikleşmiş ve kendi kendini doğrulayan bir toplumsal kimliğin sonucu olmadığını, daha ziyade Soğuk Savaş'ın jeopolitiği ve Çin Marksizminin iniş çıkışlarının önemli ölçüde şekillendirdiği bir gelişme olduğunu ortaya koyuyor. Queer edebiyatın ve özneliğin ortaya çıkışının izini Chu T'ien-wen, Chen Ran, Lin Bai ve Qiu Miaojin gibi daha çok tartışılan "tongzhi wenxue" (Çince queer kurgu) yazarlarından önceki yazar kuşağına kadar sürdüğüm analizimde, Chen Ruoxi'nin ulusötesi romanı *Paper Marriage*'i queer duygular ile Marksizm arasındaki üretken gerilimlerin bir örneği olarak ele alıyorum.

Dördüncü Bölüm, "Kendiliğin Soybilimleri" Xiao Sa'nın feminist romanı *Song of Dreams* üstüne bir okumayla, queer liberalizmi politik bir sorun olarak inceliyor. Roman, Tayvan'ın ekonomik mucizesi döneminde hem finansal hem de cinsel bağımsızlığa kavuşan, kendi kendini icat eden bir kadın temsiliyle feminist bir iddiada bulunuyor, ben ise romandaki feminizmin arzuların ve metaların queer bir düzenlenişine dayandığını ileri sürüyorum. Bu düzenlemeden bakıldığında, cinsiyetlendirilmiş "benlik", bir kişinin değişmez özünden ziyade, içsel olarak çelişkili geçmişlerin silinip üzerine tekrar tekrar yazıldığı bir parşömendir. Neoliberalizmin orta sınıfın kendi kendini dönüştürmesi ve erdemli çabası masasına karşı, roman, salt kararlılık ve sıkı çalışma yoluyla varlığa gelmiş gibi görünen bir kendiliğin indirgenemez queer geçmişlerinin soybilimsel bir incelemesini yapmaya ihtiyaç olduğunu vurguluyor. *Song of Dreams*, ekonomik liberalleşme ve dizginsiz kapitalizmin

queer bir eleştirisi sunarak, antikapitalist düşünce için queerliği harekete geçirebilmenin yaratıcı bir yoluna işaret ediyor.

"İki Çin'de ve Karşısında Queer İnsan Hakları" başlıklı son bölüm, queer insan hakları söylemi ile iki Çin açmazı arasındaki karşılıklı dolanıklıkları inceliyor. ABD yeni sömürgeciliğinden dolayı bağımsızlığını tamamlayamayan PRC'de "insan hakları" hassas bir konu olmaya devam ederken, insan hakları -queer insan hakları da dahil olmak üzere- Tayvan'ın kendi bağımsızlığını güvence altına almak için Çin'i disipline etmeye çalışırken kullandığı kilit bir araç haline geldi. Bir amacı da, siyasi liberalizm iddialarına rağmen Tayvan'daki sayısız queer insan hakları ihlali vakasını ortaya koymak olan bu bölümde aynı zamanda queer Marksistlerin insan hakları kavramını ilerlemeci amaçlar için stratejik olarak gündeme getiren yaratıcı gerilla taktiklerini inceliyorum.

Bu kitapta yeniden inşa edilen queer filmler, metinler ve toplumsal hareketlerde temsil edilen queerlik, duygulanım, arzu, utanç ve kaybın öznel anlamlarına dayanmıyor; daha ziyade, queerlik kendiliğin kurucu toplumsallığını işaret ediyor ve böylece Çin queer söyleminin odağı kültürel çeşitlilik ve resmi seçim rekabeti sorunlarından, kamusal kültüre etkin katılımın maddi sosyoekonomik koşullarına kaydırılıyor. Çin'de Marksizm'den ilham alan bu queer hareketler, bir yandan iktidarın ve toplumun maddi yeniden üretiminin bir sistem olarak kavranmasının ne kadar önemli olduğunu vurgularken, bir yandan da iki Çin açmazı etrafında katılaştıran düşünce alışkanlıklarını yıkmak için çokkatmanlı, saf olmaktan uzak ve rastgele toplumsal değişim devrelerine başvuruyor. Queer demokratik katılımın koşullarını düzenleyen altta yatan yapılar ve nedensel mekanizmalar uluslararası kapitalizmin dinamikleriyle, coğrafi konumun özgünlüğüyle ve sömürgeciliğin çözülüşünün tamamlanmamış projesiyle zorunlu olarak bağlantılı olduğundan, iki Çin'deki queer Marksizm neoliberalizme verilmiş tarihsel bir yanıt niteliği taşıyor. Queerlik, Marksizm ve iki Çin'in bu esrarengiz yakınlaşmasında, biz insanın yaratıcılığı, tatmini ve özgürlüğünün alternatif bir tasavvurunu görüyoruz.

Notlar

- 1 Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon, 2003, s. 50.
- 2 Warner, Michael, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Boston: Harvard University Press, 2002, s.168.
- 3 Phelan, homonasyonalizm mantığının, “cinsel yabancılar” içinde ikincil bir marjinalleşme ürettiğine dikkat çeker. Bu “cinsel yabancılar”, asimilasyon ve grup temsiliyetinin bir gereği olarak “kötü queerler”i kinayarak “iyi eşcinsel” olmaya zorlanır.
Phelan, Shane. *Sexual Strangers: Gays, Lesbians, and the Dilemmas of Citizenship*. Philadelphia: Temple University Press, 2001, s.115-16.
Homonormatif siyasetin yükselişi ile neoliberal değerler arasındaki uyumun yeni eleştirileri için bkz. Murphy, Ruiz ve Serlin’in derlediği “Queer Futures” özel sayısı içindeki makaleler.
Murphy, Kevin, Jason Ruiz, ve David Serlin, “Queer Futures.” Özel sayı, *Radical History Review*, no. 100 (Winter 2008).
- 4 Ferry, Nicole. “Rethinking the Mainstream Gay and Lesbian Movement beyond the Classroom.” *Journal of Curriculum Theorizing* 28, no. 2 (2012), s. 104, 112.
- 5 Çin’in neoliberal dönüşüyle ilgili sorunlar, Çin’in önde gelen entelektüellerin tercüme edilmiş birçok eserinde yeterli derecede ortaya konmuştur, örneğin Wang Hui, *China’s New Order*, 78-137; Wang Hui, *The End of the Revolution*, 19–66 ve Dai Jinhua, *Cinema and Desire*, 213–34. Zhang Xudong, Çin’in neoliberal dönüşüyle ilgili sorunu, “çoğunluğun eşitlik taleplerine karşı bir azınlığın özgürlüğünün nasıl güvence altına alınacağı” ikilemi olarak özetler. Zhang, Xudong. *Postsocialism and Cultural Politics: China in the Last Decade of the Twentieth Century*. Durham, NC: Duke University Press, 2008 s.52.
- 6 Rofel, Lisa. *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality and Public Culture*. Durham, NC: Duke University Press, 2007, s. 85–110.
- 7 Rofel, “The Traffic in Money Boys.” *positions: east asia cultures critique* 18, no. 2 (Fall 2010): s.426–31.
- 8 Rofel, *Desiring China*, 25.
- 9 Lim, Song Hwee. *Celluloid Comrades: Representations of Male Homosexuality in Contemporary Chinese Cinemas*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006, s. 24.
- 10 Bu yaklaşımın örnekleri için bkz. Chiang ve Heinrich’in derlediği *Queer Sinophone Cultures* içindeki makaleler.
- 11 Hong Kong’da Neoliberal arzunun uzamsal düzenlenişlerine dair bir inceleme için bkz. Tang, *Conditional Spaces* ve Hong Kong’un postkolonyal, neoliberalleştirilmiş üretim alanındaki yeraltı ifadeleri ile kamusal imge kültürü arasındaki etkileşimin anlaşılır bir analizi için bkz. Leung, *Undercurrents*.
- 12 Yue ve Zubillago-Pow, birlikte yayımladıkları *Queer Singapore* adlı kitaplarında “liberal olmayan pragmatizm” kavramını geliştirirler.

L. Chua’nın son kitabı *Mobilizing Gay Singapore*, hikayenin aktivist tarafından konuşur ve ülkedeki gey hareketlerinin yasalarla doğrudan yüzleşmeden görünürlük kazanmak için “pragmatik direniş” ve yaratıcı stratejiler kullandığını gösterir. Devletin uygulamakta hiçbir gerçek çıkarının olmadığı baskıcı yasalar aracılığıyla bir şekilde toplumsal istikrar yaratmayı başaran Singapur’un “sembolik siyaseti”nin anlaşılır bir analizi için ayrıca bkz. B. Chua, “High Wage Ministers and the Management of Gays and the Elderly”. Queer performansların ve gösterilerin Singapur’un ulusal ve ulusötesi sembolik siyasetini nasıl dönüştürdüğüne dair bir analiz için bkz. Lim, *Brown Boys and Rice Queens*, s. 91–101. Treat, Singapur’un *pink washing* ve homonasyonalizme verdiği kısa süreli desteğin (2001–2004) yaratıcı sınıf kapitalizm teorilerinden esinlenen, motivasyonu ekonomik olan bir olay olduğuna dikkat çeker. Treat, “The rise and Fall” s. 349-65.

- 13 Bkz. Cohen, *Boundaries of Blackness*; Ferguson, *Aberrations in Black*; Manalansan, *Global Divas*; Muñoz, *Disidentifications*; Hong ve Ferguson, *Strange Affinities*; Lim, *Brown Boys and Rice Queens*; McCune, *Sexual Discretion: Black Masculinity and the Politics of Passing*; Johnson ve Henderson, *Black Queer Studies*; Holland, *The Erotic Life of Racism*; Allen, “Black/Queer/Diaspora.”
- 14 Guillory, bu vurguyu kültür savaşları sırasındaki kanon tartışması bağlamında yapar. *Cultural Capital*, 4.
- 15 Butler’in klasik denemesi “Merely Cultural”, toplumsal sistemin bütünlüğünü ve yeniden dağıtım adaleti gibi daha zorunlu görevleri göz önünde bulundurmamayı başaramayan bu tür bir teorinin “hizipleştirici, kimlikçi ve tikelci” (265) olduğu şeklindeki “Marksist itiraz(lar)a” karşı queer teorinin zarif bir savunmasını sunar. Aynı zamanda Butler’in *Bela Bedenler*’i, birçok yönden, farklı insanların yaşayabilirliğini sürdürebilir kılan ve tanımlayan insani üretken faaliyetlerinin bir alanı olarak “materyalizme” yapılan Marksist vurguya dolaylı bir yanıtıdır. Butler, Laclau ve Žižek arasında *Olumsuzluk, Hegemonya ve Evrensellik* olarak yayımlanan üçlü tartışmalarda Butler, kapitalizm kavramını, “Gerçek” olarak adlandırılan tarih dışı, söylem öncesi ve aşkın bir kategoriye yükseltilmiş her şeyi kapsayan bir yapı olarak eleştirir.
- 16 Aksine, neoliberalizm araştırmacılarının, liberalizm ile neoliberalizm arasındaki teorik ayrım nedeniyle queer meselelere yöndiklerini düşünebiliriz. Ai-hwa Ong’un savunduğu gibi, liberalizm devletle negatif bir ilişki içinde bir “serbest ekonomik eylem” öğretisiyken, neoliberalizm hükümet ile vatandaşlık arasında katı bir hukuki ilişki olarak anlaşılacak siyasi bir optimizasyon tarzıdır. Bu ilişki tarzı iki tür optimize edici teknolojiyle ilgilendir: öznellik teknolojileri ve tabi kılma teknolojileri (Ong, *Neoliberalism as Exception*, 2, 6). Eğer bu analiz doğruysa, queer cinselliği öznellik ve tabi kılma teknolojileri olarak ele almadan neoliberalizmle ilgili herhangi bir tartışmanın eksik kalacağına iddia edebiliriz.
- 17 Edelman’ın tartışmalı *No Future*’u, uyarılığın çocuk figürüne yaptığı yatırım ile “*sinthomosexual jouissance* [sinthomoseksüel haz]” (36, 38, 39) olarak adlandırdığı queerliğin antisosyal, anti-ilişkisel yönelimi arasındaki çatışmayı ana hatlarıyla belirtir. Edelman’a karşı, Muñoz’un *Cruising Utopia*’sı, queerliği pragmatizm ve asimilasyonu reddetmesi gereken geleceğe yönelik bir siyasi proje olarak gören farklı bir zamansallığın ana hatlarını çizer. Edelman, (Berlant’la birlikte) yazdığı yeni kitabı *Sex or the Unbearable*’da

- olumsuzlukla yaşamanın yenilenmiş bir savunmasını ve açıklamasını sunuyor.
- 18 Freeman'ın *Time Binds*'i, eşcinsel asimilasyonuna karşı queer politik radikalliğin kaybına karşı koyabilecek iyileştirici bir tarih için başka bir güçlü argüman sunan Love'un *Feeling Backwards* kitabı ile karşılaştırmanın yararlı olabileceği bu eroto-tarihyazımı anlayışını dile getiriyor.
- 19 Halberstam, Judith/Jack. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press, 2005.
- 20 Coviello, *Tomorrow's Parties* ve Nealon, *Foundlings*.
- 21 Halley ve Parker, *After Sex? On Writing Since Queer Theory*; O'Rourke, "The Afterlives of Queer Theory" ve Ruffolo, *Post-Queer Politics*.
- 22 Son birkaç yılda yayımlanan temsil edici çalışmaların kısa bir listesi: Ahmed, *The Promise of Happiness*; Berlant, *Cruel Optimism*; Crimp, *Melancholia and Moralism*; Gould, *Moving Politics: Emotion and act up's Fight Against aids*; Nealon, *Foundlings: Gay and Lesbian Historical Emotion before Stonewall*; Ngai, *Ugly Feelings*; Snediker, *Queer Optimism*; Cvetkovich, *Depression*; Eng, *The Feeling of Kinship*; Muñoz, "Feeling Brown, Feeling Down."
- 23 Williams, *Marxism and Literature*, 128–35; Marcuse, *Eros and Civilization*, 78–105.
- 24 Queer teorideki duygulanımsal dönemeç, Çin araştırmaları üzerinde birçok iz bıraktı. Günümüz Çin'de queer görsel kültürün yeni duygulanım tarihine dair aydınlatıcı bir analiz örneği için bkz. Schroeder, "On Cowboys and Aliens".
- 25 Money boys hakkında bkz Kong, "Outcast Bodies," "Men Who Sell Sex in China," ve *Hidden Voice*; Rofel, "The Traffic in Money Boys"; Tong, *Commercial Sex in MSM Community in China*. 20. yüzyılın başlarındaki bağlam için bkz. Wu ve Stevenson, "Male Love Lost" ve Kang, *Obsession*.
- 26 Martin, *Backward Glances*, 147–79.
- 27 1990'ların Pekin'inden iki queer metnin, "Sentiments Like Water" ve *Beijing Story*'nin provokatif bir fenomenolojik okuması için bkz. Shernuk, "Queer Chinese Postsocialist Horizons". Shernuk, bu metinlerin yeni postsosyalist bedensel ufukları ve filizlenen bireyici öznellikleri işaret ettiğini savunmaktadır.
- 28 Sun vd. ("Sexual Identity"), erkeklerle seks yapan erkeklerle, *tongzhi*, homoseksüel, MSM ve gey gibi medya aracılığıyla popüler hale getirilen modellerle kendi kimliklerinin karmaşık ve gelişen kalıplarını takip ettiği kapsamlı röportajlar gerçekleştirdi.
- 29 Bkz. Ho, Loretta Wing Wah. *Gay and Lesbian Subculture in Urban China*. New York: Routledge, 2009.
- 30 Schroeder, William F. "Beyond Resistance: Gay and Lala Recreation in Beijing." *Understanding Global Sexualities: New Frontiers*, der. Peter Aggleton, Paul Boyce, Henrietta Moore, ve Richard Parker, 108–23. New York: Routledge, 2012.
- 31 Bkz. An, *Black Souls under the Red Sun*; Li, *Subculture of Homosexuality*; Li and Wang, *Their World*; Kam, *Shanghai Lalas*.
- 32 Çin'de kadınların eşcinsel evlilik ritüelleri ve törenleri için bkz. Kam, "Opening Up Marriage"; He, "My Unconventional Marriage or ménage à trois in Beijing"; Engebretsen, "Conjugal Ideals, Intimate Practices"; Engebretsen, *Queer Women in Urban China*, 80–123; Wong, "Hong Kong Lesbian Partners in the Making of Their Own Families" ve Ding ve Liu, der. *Querying the Marriage-Family Continuum*. Batı'da kadınların eşcinsel evliliklerinin sıradanlığı üzerine erken dönem güvenilir bir çalışma için, bkz. Sharon Marcus, *Between Women*.
- 33 Bkz. Kang, "Decriminalization and Depathologization." Ayrıca bkz. Rofel, *Desiring China*, 137.
- 34 Aralık 2001'de üniversite öğrencileri tarafından düzenlenen açılış etkinliğine "Çin Eşcinsel Film Festivali" adı verildi. Etkinliğin daha sonra tekrarları "Pekin Gey ve Lezbiyen Film Festivali", "Pekin Queer Film Forumu" ve son olarak 2009'da şimdiki adı olan "Pekin Queer Film Festivali" adı altında gerçekleştirildi.
- 35 Transeksüellik üzerine bkz. Ho, ed., *Trans-gender*; Chiang, ed., *Transgender China*; Cheung, "GID in Hong Kong," 75–86.
- 36 Rofel, Lisa. "Grassroots Activism: Nonnormative Sexual Politics in Postsocialist China." In *Unequal China: The Political Economy and Cultural Politics of Inequality*, edited by Wanning Sun and Yingjie Guo, 154–67. London: Routledge, 2013.
- 37 Gerçek internet sitesi <http://www.tongqijiyuan.com>, iddia edilen örgütün dolandırıcılık faaliyetlerinden dolayı kapatıldı.
- 38 http://v.ifeng.com/documentary/society/201202/82b5c8a0-1e7f-476c-92c7-2_a0efd900d92.shtml.
- 39 Pink Space'in blogundan alıntılanmıştır, 12 Nisan, 2011. <http://www.pinkspace.com.cn/News/Show.asp?id=114>.
- 40 Bu analizi yapan bir çalışma için bkz. Rofel, *Desiring China*, 136.
- 41 Cui, Zi'en. "Filtered Voices: Representing Gay People in Today's China." çev. Chi Ta-wei. *International Institute for Asian Studies Newsletter 29* (Kasım 2002): 13.
- 42 Li ve Wang'ın projesi ve benzer çalışmalarının detaylı bir analizi için bkz. İkinci bölüm.
- 43 Butler, *Bodies That Matter* [*Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, Pinhan, 2014], 223-42 ve *Undoing Gender* [Çözülen Cinsiyet], 204-31. Ayrıca bkz. Žižek, "Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!" 90-95. Žižek'in amacı (ve şakası), özne oluşumu ve sınıf mücadelesinin postmodern durumunun birbirini dışlayan etik öncelikler olmadığıdır.
- 44 İnternet üzerinden ulaşılabilecek arşiv: <http://pittqueertheoryf11.wordpress.com/2011/12/07/queer-involvement-in-the-occupy-movement/>.
- 45 Queerlerin ve teröristlerin birbiriyle yakından ilişkili ölüm figürleri olarak inşa edilmesine dair provokatif bir okuma için bkz. Puar, *Terrorist Assemblages*.
- 46 Rosenberg, Jordana, ve Amy Villarejo, eds. "Queer Studies and the Crises of Capitalism." *Special issue, glq: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 18, no. 1 (2012).

- 47 Chen, Kuan-Hsing. *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- 48 Giovanni Arrighi'nin alaycı bir şekilde belirttiği gibi, Doğu Asya'nın savaş sonrası "sistemi" dünya sistemleri analizine meydan okuyor, çünkü bu bir sistem değil, "silahların çoğunu ABD'ye, paranın büyük bir kısmını Japonya'nın ve Deniz aşırı Çin ülkelerinin kontrolüne ve emeğin büyük kısmını PRC'nin kontrolüne bırakan" bir durumdur. Ne birinci, ne ikinci, ne de üçüncü dünya, bu "dağınık" politik ekonomik oluşum yine de "kapitalist olarak son derece başarılı" ki Doğu Asya, küresel endüstri ve sermaye birikiminin merkez üssü olarak ortaya çıktı. "The Rise of East Asia" 33-34.
- 49 Bu çıkmazları özetleyen mükemmel bir manifesto ve eleştirel makale derlemesi için bkz. Shih vd., *Sinophone Studies*.
- 50 Tayvan'da eşcinsel evliliği yasallaştırılacağı söylentisinin daha ayrıntılı bir analizi için bkz. Beşinci bölüm.
- 51 Chang, "Representing Taiwan", 18-19. Chang, Tayvan'ın araştırma alanı olarak dikkat çekici kılan üç farklı modelin olduğunu savunmaktadır: Çin'in sosyalist olmayan bir yolun spekülatif sonucu olması, Çin anakarasını ziyaret edemeyen fakat parçadan bütüne genelleme yapmak isteyen antropologlar için "vekil Çin" olarak, ve Doğu Asya'daki "mucize" ile ilgilenen ekonomistler ve siyaset bilimciler için "demokratik dönüşümden geçen eski bir Leninist devlet" olarak.
- 52 Marx, Karl. *The Marx-Engels Reader*. Edited by Robert Tucker. New York: Norton, 1978, s.46.
- 53 Alıntı Perry Anderson'ın ittifakın kurucularından dördü ile yaptığı röportajın önsözünden alınmıştır: yönetmen Hou Hsiao-Hsien, roman yazarı Chu Tien-Hsin, eleştirmen Tang Nuo ve Ulusal Tayvan Üniversitesi Profesörü Hsia Chu-joe. "Tension in Taiwan", 18.
- 54 Ho, Josephine Chuen-juei. "Is Global Governance Bad for East Asian Queers?" glq: A Journal of Lesbian and Gay Studies 14, no. 4 (Fall 2008): 457-79.
- 55 Tayvan'ın kendine özgü *tongxinglian* (queer) pratiği, teorisi ve kültürünün özellikle sofistike ve üretken bir okuması için bkz. Martin, *Situating Sexualities*. Martin'in çalışmasının Çin ve Tayvan kültürlerine özcü bir anlayışla bakmaması oldukça önemlidir. Queerliğin -örneğin, homoerotik kadın hayali- "medyanın çapraz akışlarının - hem 'ulusötesi' Çin'in içinde hem de ötesinde-, birbiriyle bağlantılı fakat kendine özgü çağdaş kültürel sahneler yaratmak için yerel tarihlerle etkileşime girdiği kültürel bir takımda " ürettiğini savunuyor. Martin, *Backward Glances*, 21.
- 56 Altman, Dennis. "Global Gays/Global Gaze." glq: A Journal of Lesbian and Gay Studies 3, n0. 4 (1997): 417-37.
- 57 Bu pozisyonlara dair bütünlükçü bir analiz için bkz. İkinci bölüm.
- 58 Butler'in kısmen Derrida'nın "Signature, Event, Context" başlıklı makalesinden türettiği "atıfsallık" kavramı, *Cinsiyet Belası*'nda tanıttığı "performatiflik" teorisinin yeniden formüle edilmiş halidir. Butler, performatifliği atıfsallık olarak yeniden adlandırarak, toplumsal cinsiyetin hümanist bir özne tarafından gerçekleştirilen tekil bir eylem olduğunu öne sürerek çalışmalarının yanlış anlaşılmasına açıklık getirmeyi umuyor. Fakat aksine Butler, performatiflik veya atıfsallığın "düzenlediği ve sınırladığı fenomenleri üretmek için söylemin yinelemeli gücü" olduğunu öne sürer. Butler, *Bodies That Matter*, 2.
- 59 Lacan'daki Sembolik olarak yeniden psikoanalitik olarak formüle edilmesine karşı Butler'in eleştirisi, bkz. Butler, *Gender Trouble*, 49-52; *Bodies That Matter*, 198-207; ve *Undoing Gender*, 121-26 ve Butler, Laclau ve Žižek, *Contingency, Hegemony, and Universality* [*Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik*, çev. Ahmet Fethi, Hil Yayınları, 2009], 11-14.
- 60 Butler, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004, s. 208 [Çözülen Cinsiyet, çev. Barış Engin Aksoy, Monokl Yayınları, 2020].
- 61 Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.
- 62 Butler, *Undoing Gender*, 103.
- 63 Bkz. Kristeva, *About Chinese Women*. Žižek'in kendi çalışmalarına Çin'den Çinli yaklaşımların bir derlemesi için bkz. *Positions* 2011 özel sayısı, "The Chinese Perspective on Žižek and Žižek's Perspective on China."
- 64 Butler kendi konumu ile Lacancı psikoanaliz ve Žižek arasındaki fark üzerine şöyle yazar: "Her öznenin koşulluyla ortaya çıktığı fikrine katılıyorum, ancak bu hacizlerin toplumsal olandan önce geldiği veya anakronistik yapısalcı akrabalık açıklamalarına başvurularak açıklanabileceği inancında değilim." *Contingency, Hegemony, Universality*, 140.
- 65 Birçok çalışma, Çin'in (ve Çin'deki toplumsal cinsiyet ve cinselliğin) Batı teorisinin dışında oluşturulmasını eleştirdi. Bkz. örneğin konu hakkında makalelerden oluşan Wang'ın hazırladığı cilt, *Other Genders, Other Sexualities? Chinese Differences*.
- 66 Butler bu görüşlere artık katılmıyor. Bu noktalarla ilgili görüşlerinin nasıl değiştiğini *Cinsiyet Belası* için 1999'da yeniden yazdığı Önsöz'de tartışır. *Gender Trouble* vi-xi, ve *Undoing Gender*, 207-19.
- 67 Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990. Yeniden basım 1999, s. 3 [*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis, 2008].
- 68 Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990, s. I.
- 69 Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press, 1985, s.21
- 70 Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tendencies*. Durham, NC: Duke University Press, 1993, s. 23-26.
- 71 Warner'ın bu konuyu ayrıca ele aldığı eseri için bkz. *Fear of a Queer Planet*, x.
- 72 Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 13-14, alıntıda ki vurguları ben ekledim.
- 73 Argümanı detaylandırmaya veya gözden geçirmeye yönelik önemli çabalar arasında Katz, *The*

Invention of Heterosexuality, Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Laqueur, *Making Sex*, D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities*, and Samshasha, *History of Homosexuality in China* sayılabilir. "Eşcinselliğin icadı" tezinin daha kapsamlı bir analizi için bkz. İkinci bölüm.

- 74 Foucault, Michel. *The History of Sexuality*, 1. cilt. New York: Pantheon Books, 1978, s.43 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı, 2003].
- 75 Foucault, *History of Sexuality*, 57, 58.
- 76 Foucault, *History of Sexuality*, 67.
- 77 Stoler, Anne Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press, 1995, s. 95.
- 78 Foucault, Michel. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. New York: Picador, 2003, s.61-62 [*Toplumun Savunmak Gerekir*, çev. Şeyhsuvar Aktaş, YKY, 2008].
- 79 Halperin, David. *How to Do the History of Sexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, s.13.
- 80 Halperin, *How to Do the History of Sexuality*, s. 20.
- 81 Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, 1–63.

Küresel Homokapitalizm

Rahul Rao

Çeviren: Melis İnan

Küresel kapitalizmin mabetlerinin homofobiye karşı sesleri son zamanlarda gitgide daha fazla çıkıyor. Şubat 2014'te, Uganda Devlet Başkanı Museveni'nin gaddar bir Eşcinsellik Karşıtı Yasa'ya onay vermesinden kısa bir süre sonra Dünya Bankası (DB), Uganda'ya vereceği 90 milyon dolarlık krediyi askıya aldığını, zira bu yasanın, krediyle desteklenmesi hedeflenen sağlık programlarını olumsuz şekilde etkileyeceğini ilan etti.¹ DB başkanı Jim Kim bu kararı, "toplumlar üretken insanların işgücüne tümüyle dâhil olmalarını engelleyen yasalar çıkardıkları takdirde ekonomi bundan zarar görür" argümanı ile gerekçelendirdi.² DB'nin aynı ay yayınladığı bir çalışma da, LGBT insanların dışlanması ve homofobinin, Hindistan'ın 2012 yılındaki gayri safi yurtiçi hasılasının yüzde 0,1 ila 1,7'sine mal olduğunu ileri sürüyordu.³ Hem DB hem de Uluslararası Para Fonu (IMF), queer gençleri intihardan caydırmak amacıyla başlatılan *It Gets Better* [Her Şey Düzelecek] adlı viral video kampanyasına, queer olarak büyümek ve gerek profesyonel gerekse de özel yaşamlarında açık olmak hakkında konuşan LGBT çalışanlarının yer aldığı kısa filmlerle dâhil oldu.⁴ Ağustos 2015'te *The Economist* dergisi, "LGBT çeşitliliği ve içerilmesinin sağlanması amacıyla iş ve ekonomi vakalarını ele alan kapsayıcı bir küresel girişim" olarak tarif ettiği "Gurur ve Önyargı"yı başlattı. 2016 Mart'ında Londra'da düzenlenecek

halka açık bir etkinlikle zirveye ulaşacak olan bu girişim, "LGBT komünitesine karşı ayrımcılığın ekonomik ve insani maliyetleri" üzerine bir tartışma başlatmak amacıyla iş, politika ve cemiyet dünyasından 200'den fazla lideri bir araya getirmeyi hedefliyordu.⁵

Bu makalede, küresel kapitalizmin önde gelen kurumlarının neden homofobiye karşı aktivist bir duruş takınmaya başladıklarını ve bunu neden bugün yaptıklarını soruyorum. Queer figürünün, hangi şartlar altında kalkınma sanayisinin ilgi duyduğu bir nesne haline gelip benimseneceğini anlamaya çalışıyorum. LGBT hakları için "iş vakası" olarak adlandırılan konuya dair "dengeli" bir değerlendirme sunuyormuş gibi yapmak yerine, radikal bir queer anti-kapitalist politikanın bu yeni gelişen söylemle nasıl ilişkilenebileceği üzerine düşünmek istiyorum. Yukarıda bahsi geçen girişimlerin merkezi ortak akli, homofobiyi ekonomik ödül (büyüme vaadi) ve cezalar (sermayenin geri çekilmesi) dağıtarak engellenebilecek kültürel bir eğilim gibi görüyor. Ben de, tanınma ve yeniden bölüşüm politikaları etrafında yürütülen tartışmalara geri dönüp, homofobiyi "salt kültürel" bir olgu olarak görmenin, uluslararası finans kuruluşlarının (IFI'ler) homofobik ahlaki panikler üreten maddi koşulları ve bu koşulları ortaklaşa üretmedeki kendi kabahatlerini örtbas etmelerine imkân

verdiğini ileri sürüyorum. Kendilerini gidermeye çalıştıkları bu sorunun dışında konumlandırılan IFI'ler, kemer sıkımlar ve kapitalist krizler yüzünden tam da bu tarihsel momentte adları hiç olmadığı kadar kötüye çıkacakken, kendilerine çok daha büyük bir ahlaki mücadele içindeki ilerici kuvvet rolü biçebiliyorlar. Özetle bu makalede, son dönemlerde homofobi üzerine başlatılan IFI girişimlerinin eleştirel bir incelemesi yoluyla, "küresel homokapitalizm" adını verdiğim sistemin yeni yeni beliren hatlarını çıkarmaya çalışacağım.

IFI'leri Queerlemek

Cinsellik uzun zamandan beri kalkınma gündeminin merkezinde olsa da üstü örtülüydü ve "aşırı nüfus," üreme sağlığı, cinsel şiddet ve hastalıklar dâhil olmak üzere pek çok sorunun başını çekmekle suçlanıyordu. Regülasyon ve risk yönetimine odaklanan kalkınma sanayi, cinselliğin daha olumlu ve onaylayıcı boyutlarını göz ardı etmeye meyilliydi. Üstelik yakın döneme kadar da, arzuyu anlamlandırırken son derece heteronormatifti.⁶ Gilles Kleitz'ın belirttiği gibi, "Yoksullar kolay kolay queer olamazlar çünkü cinsel kimlikler batının gelişmesinin son derece talihsiz bir sonucu olarak görüldüğü gibi zengin ve ayrıcalıklı olmakla ilişkilendirilir. Yoksullar sadece ürer/yeniden üretir."⁷

Bununla birlikte, makalenin başında bahsi geçen açıklamalar ve girişimler, bir şeylerin değişmeye başladığının habercisidir. Cinselliklerin çeşitliliğinin tanınması konusunda baskı yapan ve bilhassa risk altında olduğu düşünülen toplulukları hedef alan müdahaleleri harekete geçirme konularında asıl eksen HIV/AIDS olageldi. Hemcins yöneliminin suç olmaktan çıkarılması, hemcins evliliklerinin ve evlat edinme hakkının onaylanması ve Avrupa ile kıta Amerika'sının dört bir yanındaki ülkelerde cinsiyet geçiş sürecine girebilme gibi meseleler üzerinden kazanılan cinsel hak zaferleri de, merkezleri bu ülkelerde konumlanmış uluslararası kalkınma bürokrasilerini, cinsel yönelim ve toplumsal cinsiyet kimliği (SOGI) ile ilgilenen başka yerlerdeki projeleri fonlamaya yönlendirdi. Bir kalkınma sorunu olarak SOGI meselelerinin gitgide artan önemi, kalkınma uzmanlarının profesyonel yaşamlarında kendilerini LGBT olarak tanımlama eğilimlerinin artmasına da bağlandı. Andil Gosine 1993'te

GLOBE'un (Dünya Bankası'nın LGBT çalışanlar birliği) kurulmasının, çalışanların iş yerinde açılmalarına ve daha iyi imtiyazlar almak için DB'de lobi yapmalarına nasıl yarar sağladığının yanı sıra, HIV/AIDS konusunda politik liderliği üstlenip küresel Güney'de LGBT savunuculuğuna destek olması için DB'yi nasıl harekete geçirdiğinin izini sürer.⁸

Yeni meselelerin hangi şartlarla DB'nin gündemine girdiğini anlamak bize, bu tür hamlelerin temelini oluşturan motivasyonlara dair pek çok şey söyleyebilir. Bu bakımdan, DB'nin bir kalkınma destek grubu olarak (cishet) kadınlara yönelik taahhüdünün daha eskilere dayanan tarihten çıkaracağımız pek çok ders olduğunu düşünüyorum. Bu taahhüt üzerine bir çalışmada Kate Bedford, DB'nin post-Washington Uzlaşması'nı biçimlendirme uğraşının merkezine toplumsal cinsiyet çalışmasının geçtiğini ileri sürer. DB'nin yardımı karşılığında tipik olarak liberalleşme, deregülasyon ve devletin küçülmesi talebinde bulunan 1980'lerin başarısızlığa mahkûm yapısal uyum programlarına dönük eleştirilerden ağzı yanmış olan post-Washington Uzlaşması, devletin önemini tanıyor gibi görünüyordu. Borç alan ülkenin politika geliştirmede "tasarruf yetkisine" ve sivil toplumla ortaklığına yönelik bir taahhüt vermesi şartını kaldırdı ve iyi yönetim, toplumsal güvenlik ağları ve yoksulluğun azaltılması hedefini öncelik haline getirdi. Aile, özellikle de yoksul kadınlar, DB'nin daha nazik, daha kapsayıcı ve insani bir ekonomik büyüme yaklaşımına bağlılığını gösteren kritik alanlar haline geldi.⁹ Burada DB'nin, güç istencini insani gerekçelerle meşrulaştırmaya yönelik eskiden kalma emperyal yönetimsellik eğilimine bir örnek oluşturduğunu görebiliriz; post-kolonyal teorisyen Gayatri Spivak'ın kısa ama öz bir şekilde tarif ettiği gibi "Beyaz adamlar, siyah kadınları siyah erkeklerden kurtarıyorlar."¹⁰ Daha net ifadesiyle, kapitalizmin muhafızları kapitalist toplumsal ilişkileri, yeni-muhafazakâr kapitalizm savunularında geçen meritokrasi ile bireysel özsaygının özgürlükçü erdemlerinden tutun da bilhassa neoliberal savunu türlerinde geçen toplumsal cinsiyeti güçlendirme gibi daha refah devletçi endişelere kadar bir dizi piyasa-dışı ahlaki gerekçeye dayandırmaya çalışmıştır her zaman.¹¹

Bedford'un ileri sürdüğü gibi, DB'nin önceki toplumsal cinsiyet politikası, kayıtlı istihdama katıldıkları takdirde kadınların sırtına yüklenen iki kat yükü gözden kaçırmakla

ve erkekleri toptan göz ardı etmekle eleştirildi. Buna rağmen, kadınların kayıtlı istihdam sayesinde güçlendikleri kanısı, DB'nin verdiği kredilerde merkezi bir yer tutmaya devam etti. Aynı sıralar DB'nin yoksul erkekler üzerine yürüttüğü araştırma, erkekler artık eve ekmek getiren kişi rolünü oynayamadıklarından dolayı, ekonomik sıkıntıların erkeklikte bir kriz yarattığını söylemeye başlıyordu. Bedford bu eleştiri ve içgörülerin, post-Washington Uzlaşması projelerinin merkezine oturan yeni bir yakın ilişki modelini nasıl ürettiğini gösterir. Bu yolla DB, eve ekmek getiren ev kadınına dayanan aile modelinden, erkeklerin ev içindeki bakım sorumluluklarını üstlenmeye zorlandığı ve kadınların da daha çok dışarıda çalışmaya teşvik edildiği iki-paydaşlı bir sevgi ve emek paylaşımına dayanan bir modele geçer.¹² Bedford şu önemli noktaya işaret eder: Bu yeni toplumsal cinsiyet rejimi, bir dizi proje üzerinden çocuk bakımı konusunda devlet desteklerinden ziyade babalık teşviklerine sürekli öncelik tanıyarak toplumsal yeniden üretimin sorumluluğunu etkin bir şekilde (yeniden) özelleştirmiştir. Buna rağmen, faydaları eksiksiz şekilde arzu edilir görüldüğünden bir dizi farklı destek grubuna cazip geldi: ne de olsa, toplumsal yeniden üretime dönük ev içi emeğin daha fazla paylaşılması, hiç şüphesiz feminist bir hedefti. Nihayetinde, DB'nin yeni toplumsal cinsiyet rejiminin başarısı, verimlilik ve güçlendirmeye yönelik çifte zorunluluğu birbirine bağlayabilmesine dayanıyordu: Kadınların piyasada daha fazla istihdam edilmesi geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerini liberalleştirme vaadi sunarken toplumsal cinsiyet ilişkilerinin daha iyi olması da emek kaynaklarının daha verimli bir şekilde bölüşürülmesi vaadini veriyordu.¹³ Dolayısıyla toplumsal cinsiyet ilişkileri, neoliberal ve feminist hedeflere yarar sağlıyormuş gibi görünen yollarla yeniden tasavvur edildi.

Bedford'un çalışması DB'nin heteronormatif bir ev içi yakın ilişki modeline bağlı olduğunu belirtse de, ideal heteroseksüel ilişkilere dair yeniden düzenlemesiyle queer öznelere duyduğu daha yeni ilgi arasında çarpıcı süreklilikler vardır. Post-Washington Uzlaşması'nın yoksul erkekler için yönelik ilgisini tarif ederken Bedford yoksulluğu alkolizm, madde bağımlılığı, cinsel şiddet ve çocuk ihmali gibi sorumsuz davranışlarda kendini gösteren ve aşağılanmış bir erkekliğe yol açan bir şeymiş gibi düşünme eğilimine değinir. Bu fikirler DB'nin, "yoksul ülkeler zenginlerden daha cinsiyetçidir

ve piyasalar toplumsal cinsiyet ilişkilerini tartışmasız bir şekilde daha verimli ve güçlendirici doğrultuda dönüştürür" şeklindeki politikasında ayak diremesine yol açar.¹⁴

DB'nin kimi LGBT girişimlerinde, yoksul ülkelerin zenginlerden daha homofobik olduğu yönünde analogik öncüllere rastlayabiliriz. Resmi bir politika beyanı statüsü taşımasa da DB'nin *It Gets Better* videosu (2011), bu varsayımın ne kadar yaygın olduğunu açığa çıkarır. Videodaki bir çalışan şunu dile getirir: "Bazı [meslektaşlarımın] açılmaları kolay oldu. Ama bazıları ciddi zorluklar yaşadı. Özellikle de gelişmekte olan ülkelerdekiler."¹⁵ IMF'nin *It Gets Better* videosunda (2013) neden IMF çalışanlarının iş yerinde açılmalarının zor olabileceğini açıklayan bir konuşmacı da şu noktaya dikkat çeker: "IMF'deki insanların birçoğu, gey insanları pek hoş karşılamayan toplumlardan geliyor ve bu IMF'den içeri girerken kapıda bırakabileceğiniz bir yük değil. Bu bence, böyle toplumlardan gelen insanların üstesinden gelmesinin çok zor olduğu bir şey."¹⁶ IMF'nin klibindeki diğer bir konuşmacı da yardımsever bir şekilde konuyu iyice ayrıntılandırır: "Burada dünyanın dört bir yanından gelen bir sürü insan var ve onların cinselliği, cinsel yönelime, her şeyin nasıl olması gerektiğine dair fikirleri ... hepsi birbirinden tamamen farklı. İlerici Batı ülkelerinden tutun da geleneksel Doğu ülkelerine veya Afrika uluslarına ya da Latin Amerika'ya kadar her yerden bir şey bulabilirsiniz burada. Ayrıca herkesin farklı bir bakış açısı vardır."¹⁷ DB çalışanlarının arasında bu tutumun ne kadar yaygın olduğu, Gosine'in GLOBE'da yürüttüğü etnografik çalışmayla da teyit edilmiştir. DB çalışanlarına dair vitrinin her noktasında gözlenen toplumsal cinsiyet ve coğrafya dengesine oranla, neden gey beyaz erkeklerin GLOBE üyeliğinde daha fazla temsil edildiğini soran Gosine, röportajlarında sık sık tekrarladığı, pek de gizlenmeye çalışılmayan iki varsayımı açıklığa kavuşturur: Birincisi, beyaz olmayan ya da Batı ülkelerinden gelmeyen heteroseksüel insanlar kuvvetle muhtemel homofobik olurlar; ikincisi de heteroseksüel olmayan kadınlar ve beyaz olmayan erkekler açılmaya ve GLOBE'a katılmaya çekinirler çünkü açılmamaları yönünde bunalıcı "kültürel" baskılarla karşılaşılır.¹⁸

"Kültür"ü ve "gelişmişlik" seviyelerini kabaca yuvarlayan bu söylemler, LGBT haklarının eski ikiliklerin (medeni/vahşi, gelişmiş/az gelişmiş) yeni bir imleci haline geldiği Jasbir

Puar'ın güçlü tanımı "homonasyonalizm"e katkı sağlar.¹⁹ Gerçi bundan çok daha fazlasını da yapar. IMF'nin *It Gets Better* videosunu yapıbozumuna uğrattığı çalışmalarında Yunan kavramsal sesli metin performans ikilisi FYTA, bu videonun aynı zamanda, "medenileştirici" bir anti-homofobik projeye üstü örtülen neoliberal bir ekonomik misyon gösterisi yapması bakımından bir "pinkwashing" eseri olduğunu ileri sürer.²⁰ IMF videosunun üstüne altyazıyla bir açıklama yerleştiren FYTA, bakımlı, büyük oranda beyaz, erkek, üst-orta-sınıf profesyonellerin arkada çalan sakinleştirici bir asansör müziği eşliğinde, alçakça ve iğneleyici bir politik ve psikanalitik eleştiri yaparak anlattıkları o bilindik yavan açılma öykülerinin anlamsızlığını ortaya koyar. Bu performansın üretken anlamda en sarsıcı anları, videoda yer alan bireylerin kendi kişisel mücadeleleriyle geri almayı istedikleri değerler ile işleri aracılığıyla teşvik ettikleri değerler arasındaki uyumsuzluğun hatırlatıldığı anlardır.

Haitili bir lezbiyen çalışan, "insanların gey ve lezbiyenler hakkında çok da olumlu bir şekilde konuştuğunu duyamayacağınız" bir Haiti'de geçen büyüme çağından yakınıırken FYTA bize, Haiti'nin güncel politik açmazlarının izlerinin büyük ölçüde, 1986'da çaresizce ihtiyaç duyduğu finansal destek karşılığında ülkeye zorla kabul ettirilen IMF politikalarının Haiti'deki tarım sektörünü yıkıma uğratmasına kadar sürülebileceğini hatırlatır. IMF başkanı Christine Lagarde "herkesin kendisi gibi olabileceği ve rahat olduğunu, saygı gördüğünü ve farkıyla gururlandığını hissettiği" bir kuruluşun başında olmak istediğini teyit etmek üzere videoda görüldüğünde, FYTA bize, IMF politikalarının, kredi alan birçok ülkedeki eğitim ve sağlık hizmetlerini en yoksul kesim için erişilemez hale getiren "kullanıcı vergileri" dayattığını hatırlatır. FYTA'nın dikkatimizi çektiği bu belli başlı ikiyüzlülük örneklerinin ötesinde, bu eleştirinin mevcut konjonktürde queer *Yunanlı* seslerden çıkmasında da yerli yerinde olan bir şeyler var. Doğrusu queer Yunanlıların, ülkelerine acımasız kemer sıkma önlemleri dayatılmasında katkısı olan IMF'den "Her Şey Düzelecek" sözünü duymalarının ne kadar abesle iştiğal olduğunu hayal etmek çok da zor değil.

It Gets Better videoları IFI politikasını temsil etmeyen amatör uğraşlar olarak ciddiye alınmayabilir ama aynı şey, DB'nin homofobiye karşı ekonomik bir vaka oluşturmaya

dönük son girişimleri için kesinlikle söylenemez. DB'nin Lee Badgett tarafından kaleme alınan ve homofobinin Hindistan ekonomisine maliyetini öngördüğü 2014 tarihli raporu, queer cinsiyetine yönelik artan ilgisini açığa çıkarır. Raporun temel argümanı son derece basittir. Homofobi, çalışanlar arasındaki ayrımcılığın bir sonucu olarak üretkenliği ve verimi düşürerek, eğitimdeki ayrımcılığın bir sonucu olarak insan sermayesine yatırımı azaltarak ve HIV/AIDS, şiddet, depresyon ve depresyon kaynaklı intihar riskinin orantısız olması yüzünden heteroseksüel ve queer insanlar arasındaki sağlıkta eşitsizliği artırarak, ekonomilere önlenebilir maliyetler yükler. Vaka incelemesi için seçtiği Hindistan'da 2012 yılında bu maliyetlerin gayri safi yurtiçi hasılanın yüzde 0,1 ila 1,7'sine mal olduğu şeklinde ılımlı bir tahminde bulunan DB, homofobiye son vererek elde edebilecekleri ekonomik büyümenin miktarını ölçerek hükümetleri homofobiyi bitirmeye özendirilmeye çalışır.²¹

DB bir kez daha, cinsiyeti güçlendirmek için yadsınamayacak şekilde iyi bir verimlilik gerekçesi ileri sürer; zira homofobiye son vermek kendi yararınadır. Yine de burada aslında neyin söz konusu olduğunu açıklığa kavuşturmak için, DB'nin queerler için ne yaptığını sordüğümüz gibi, queerlerin de DB için ne yaptığını sormamız gerekir. FYTA'nın IMF'nin pinkwashing yaptığı yönündeki eleştirisinde öne sürdüğü gibi, aslında radikal olan bir gündem verim, üretkenlik ve piyasaları genişletme doğrultusundaki kapitalist zorunluluğun hizmetine etkili bir şekilde koşulmaktadır. İyi bir yaşam için queer tahayyüller sınırsız büyümeye ipoteklenir; ki bu da onu çevreci, eşitlikçi ve diğer eleştirilerden korur. Kapitalizme borçlu çıkan queer bir Yeşil politika veya queer bir Yerli politikasının başarı şansı gitgide daha da zayıflar. DB'nin Hindistan'daki çalışmasının politik bağlamında queerlere sunduğu teklifler bizi, on yıllardır DB'nin başını çektiği politikaların etkilerine karşı mücadele veren diğer toplumsal hareketlerle –birkaçını saymak gerekirse çiftçilerle, balıkçılarla ve adivasilerle (orman sakinleri)- queer hareketin ilişkisini sorgulamaya davet etmelidir. Queer Yunanlılarla IMF durumunda olduğu gibi, queer adivasilerin, (queer adivasiler olarak) kendi yaşam alanlarını tahrip eden sürecin ta kendisine (queer olarak) katılmalarını göklere çıkaran bir DB projesine nasıl bir anlam yükleyebileceklerini düşünmek çok iç karartıcıdır. Queer ve adivasi olmanın kesişimselliği, DB'nin tasavvurunda neredeyse olanaksızdır ve muhtemelen

Hindistan'daki anaakım queer hareket burada hakkını vererek anlatamayacağı başka önemli sorular da soruyordur.

İkinci bir sorun, bu projede can bulduğu haliyle özgürlüğün, tümünden piyasaya katılıma indirgenmesiyle ilgilidir. Bir kişinin üretkenliğinin onun bireyliğinin tümüyle tanınmasını sağlayacağı vaadi üzerine kurulu bir bireyliğe karşı saygı oluşturan bir stratejide son derece sıkıntılı bir nokta var. Elbette böyle yapmak, bireylere kendinde bir amaç olarak davranmak demek değildir. Ama bu aynı zamanda bizi, üretkenliğe bağlı olarak tam vatandaşlık öneren stratejilerin, piyasa bağlamında “üretken” olamayan veya olmak istemeyenler –engelliler, işsizler, yaşlılar, “kalkınma” yüzünden yerinden edilenler- için nasıl çıkarımları olacağını düşünmeye de sevk etmelidir. Bireylik ve üretkenlik arasındaki gitgide daha da sıkılaşan bağın sonuçlarından biri, “üretken olmayanlar” yararına kamu desteğini sürdürmenin, özellikle de kemer sıkma ikliminin hâkim olduğu yerlerde, giderek zorlaşmasıdır.

DB'nin homofobinin maliyetleri alıştırmasının uyandırdığı üçüncü kaygı, raporun kilit iddialarını tümüyle kaplayan sevgi ve emek imgelerinden doğar. Badgett raporunun Hindistan'daki LGBT'lerin çalışma koşullarına dair verilerin eksikliği konusundaki açık sözlülüğü takdire şayandır. Boşlukları doldurmak için tartışmaya açık bir hamlede bulunulup ABD ve Batı Avrupa'da sorulan analogik sorular üzerinden yürütülen çalışmalardan çıkan sonuçlar kullanılır. Bu yolla, Batı'daki gay ve biseksüel erkeklerin heteroseksüel mevkidaşlarına oranla yüzde 11 daha az para kazandıkları ve lezbiyenlerin de yüzde 9 daha fazla maaş primi aldığı bulgusundan yola çıkan rapor, bu rakamların ortalamasını alıp LGBT istihdamında ayrımcılığın ortadan kaldırılmasının emek piyasasının üretkenliğini yüzde 10 artıracığı sonucuna ulaşır.²² Rapor, Hindistan'daki şartlar düşünüldüğünde bu tahminlerin ılımlı olma ihtimalinin altını çizerek bu ulusaşırı dış değer kestirimini haklı çıkarır. Zira bu rakamlar, LGBT işçiler için geniş çaplı yasal korumalara sahip ülkelere alınmıştır ve Hindistan'da trans işçilere karşı istihdamda ayrımcılığın çok daha sert olması kuvvetle muhtemeldir.

İşin ilginç yanı, rapor mevcut durum ile hipotetik bir ayrımcı olmayan senaryo arasındaki açıklığı ölçerken, gay ve biseksüel erkeklerin ücretlerinin heteroseksüel erkeklerinkine

denk hale geleceğini ama lezbiyenlerin ücret primi almaya devam edebileceklerini farz eder. Gerçekten de, lezbiyenlerle ilgili bölüm eleştirim için emsal niteliğindedir. Rapor, zorunlu heteroseksüelliğin yarattığı baskılar yüzünden Hintli lezbiyenlerin düzcinsel evliliklere ve çocuk doğurmaya zorlandığını bir kenara not ederek, bu baskılardan kurtuldukları takdirde, Hintli lezbiyenlerin de Batı'daki mevkidaşlarının aldığı ücret primlerinden faydalanabileceği tahminini çıkarır.²³ Batı'daki lezbiyen ücret priminin sebepleri raporda irdelenirse de, tartışmanın bu kısmında “çift gelirli çocuksuz çift” fenomeni hortlamaktadır. Rapor, Hindistan'da ayrımcılığa son vermenin, daha en başta sayısal verilerin toplandığı Batı şartlarındaki queer yaşantıları andıran bir şeyler üretecek şekilde aile yapısı ve ev içi karar alma biçimi üzerinde etkileri olacağını varsayar. Böyle yaparak da Hindistan'daki toplumsal cinsiyete uygun olmayan yaşantıların gerçekten gömülü olduğu türlü türlü toplumsal yapıları tanımaz.²⁴ Sözelimi çocuk meselesini bir kenara bırakırsak, lezbiyen ücret primi – bunun ayrımcı olmayan bir Hindistan'da gerçekleşip gerçekleşmeyeceği- yaşlanan ebeveynler, bağımlı kardeşler ve orta-sınıf çekirdek aile yaşantılarında bile görülen bir sürü yükümlülüğe yol açan başka bir dizi ilişkinin talepleriyle saptırılabilir. Bedford'un post-Washington Uzlaşması'nın cinsiyetlendirilmesi çalışması, çalışan kadın ve bakım işini yürüten erkekte meydana gelen heteronormatif bir iki-eşli paylaşım modelini açığa çıkardıysa, DB'nin son yeniden cinsiyetlendirmesi, bütütüm özerk ve engelsiz bir şekilde iyi bir yaşam sürmeyi seçen mutlu bir çift (veya bekâr) olan ve son derece üretken LGBT çalışanlar görünümü altında bu modelin homonormatif bir dengini üretmiştir.²⁵

Joseph Massad gibi eleştirmenlerin aksine ben, Batı homonormatifliğinin bir “Gay Enternasyonel” ile (bu “enternasyonel” ister Batı'daki insan hakları örgütleri, devletler isterse de –bu makaledeki odak nokta olan-IFI'ler olsun) Hindistan gibi ülkelere dayatıldığını söylemek istemiyorum.²⁶ Bilakis homonormatiflik önemli iç destek grupları tarafından coşkuyla kucaklanır. Bu destek grupları, Massad'ın önerdiği dar terimlerle, (kendi) queer yaşamlarının belli başlı icralarının devlet tarafından tanınması için kişisel olarak tutum takınan bir “yerli muhbirler” (elit yerel LGBT aktivistleri) sınıfına da indirgenemez. Bu tarif gayet doğru olabilir ama önemsizdir, zira homonormatiflik gücünü sadece

tarafklarlarının maddi gereçlerinden değil, aynı zamanda kendisini modernlikle eş anlamlı kılarak, kitlesel bir cazibe noktası ya da tek kelimeyle hegemonya haline getirerek arzuyu şekillendirme yeteneğinden de alır. Hindistan'daki queer yaşama dair iki yakın zamanlı temsilin politikasına bakmak, bu noktayı daha da netleştirecektir.

Haziran 2013'te Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komiserliği LGBT eşitliği için "Free & Equal" [Özgür ve Eşit] adını verdiği bir yıllık bir küresel halk eğitimi kampanyası başlattı.²⁷ Kampanyanın bir parçası olarak Nisan 2014'te Hintli aktör Celina Jaitly'nin rol aldığı Bollywood tarzı müzikleri olan bir video yayınlandı ve bu, BM'nin en çok izlenen videolarından biri haline geldi.²⁸ *The Welcome* [Karşılama] adı verilen bu videoda ailesiyle ilk kez tanıştırmak üzere eve erkek arkadaşını getiren genç bir adam gösterilir. Aile, çocuklarıyla hemcins bir "özel arkadaş" beklememektedir ve başta gözlerine inanamayıp donakalırlar. Fakat Jaitly'nin hazırladığı ve zamanın değiştigiğine gönderme yapan marifetli ve ince müzikal müdahale sayesinde ortamın ruh hali kesin surette değişir ve herkes sonsuza dek mutlu yaşar. Videoya getirilen queer eleştiriler hemen, videonun geçtiği aşırı elit çevreye yüklendiler zira bunu, ana akım gey aktivizmini, Hindistan'daki queer öznelerin ağırlıklı çoğunluğunun yaşantılarından koparmanın bir kanıtı olarak görüyorlardı – gey çift, aile köpeğinin bile ipek ceket giydiği müsrif bir düğün bahanesiyle eve gitmişti.²⁹ Gerçekten de, Hindistan'daki homofobik seslerin LGBT haklarını zaten elit bir mesele olarak görüp itibarsızlaştırdığı göz önüne alındığında, böyle bir ortamın seçimi bir düzeyde oldukça kafa karıştıracı gelebilir. Bununla beraber, kampanyanın pedagojik misyonunu derinlerden aşına olunan "büyük düğün" deyimiyile –bunun yakın dönemdeki sinematik soykütüğüne dair *Monsoon Wedding* (2001), *Hum Aapke Hain Koun* (*Who Am I To You?*) (1994) ve başka filmlerde söylenebilir³⁰– birleştirme kararı, hegemonya kurmak için açık bir oyundu. Üstelik bu misyon, süper elitlerin yaşamlarını anlatan böylesi metinlerin, özdeşleşme, özendirme ve gerçeklerden kaçma dâhil olmak üzere bir dizi duygulanımsal yöntem sayesinde her sınıftan Hintli sinemasever tarafından coşkuyla tüketileceğini gayet iyi bilen Hintli sanatçılarla birlikte üretildi. Bu bağlamda, queer eleştirilenlerin "homonormatiflik" adını verdikleri şey aynı zamanda, ana akım Bolywood sinemasının kanonlarına uygun olması açısından son derece "otantik"ti.

Sosyal medyada Hindistan'ın ilk lezbiyen reklamı olarak tarif edilen ikinci temsil ise Anouk – Hint "etnik" kıyafetlerini çağdaş bir şekilde sunan şirket- için üretildi. Haziran 2013'te gösterime başlanan *The Visit* [Ziyaret] başlıklı bu video, 10 günde 2 milyon görülmeye ulaşarak hızla viral oldu.³¹ Bu video, birlikte yaşayan lezbiyen bir çifti kadınlardan birinin anne ve babasıyla ilk buluşmalarına hazırlanırken gösterir. Estetik açıdan bu klip, bir öncekinden daha sessiz ve daha gündeliktir. Üstelik kadınların aynı cinsiyeti paylaşmasının ötesinde, farklı etno-dilsel topluluklardan geldiklerinin anlaşılmasıyla –ki bu fark, çocuklarının evliliklerini düzenlemeyi tercih edebilecek anne ve babalar için endişe verici olabileceğinden- birden fazla açıdan suç teşkil eder. Çift samimi ve sıradan bir şekilde ne giyeceklerinden, anne babaya hangi yemekleri hazırlayacaklarından bahsederler ama alttan alta bu ziyaretin iyi geçip geçmeyeceğine dair bir endişe de sezilir. Her şeyi olduğundan daha hafif gösteren bu anlatı da, rahat bir üst-orta-sınıf çevrede geçer. Kadınların etrafında kozmopolit zevklerini yansıtan ("kabile" sanatı, çerçevesel bir *Otomatik Portakal* posterini) pek çok eşyaları – kitapları, makyaj malzemeleri, antik mobilyaları- vardır. Ve elbette her kare, muhtemelen Anouk'un pazarlamaya çalıştığı ve öyle hemen göze çarpmasa da zevkli oldukları gayet iyi anlaşılabilen doküman ürünleriyle –kıyafetler, kırlent yüzleri, kilimler, perdelerle- doludur. Gerici 2013 Yargıtay kararı³² yüzünden eşcinselliğin hâlâ yasadışı olduğu bir ülkede ve o ülke için üretilen bu reklam, queer olarak kendini ifade etmenin piyasada tüketim yoluyla hâlâ mevcut olduğu olanaklara dair baştan çıkarıcı bir hatırlatmadır. Piyasanın, hâkimler ve devletin yasa koyucuları tarafından olmasa da kapitalizm tarafından göklere çıkarılan (bazı) queerlere plasebo etkisi yaratan haklar sunduğu, Puar'ın tanımıyla, "homonasyonel harcama"ya kendimizi kaptırmaya davet ediliriz.³³ Hintli bir şirket tarafından ve onun için üretilen, bu rahatça kendi kendini belirleyen varoluş tasvirinin olduğu bu reklam Badgett raporunun öngördüğü lezbiyen geleceklere dair neredeyse kusursuz bir görsel temsil sunar.

Geniş çapta tüketilen Queer Hint yaşamına dair bu çağdaş temsilleri tartışarak uluslararası kuruluşların –en azından Hindistan'da- hiç de alıcısı olmayan normlar dayatmadığını aksine devlet tarafından tanınmasa da hâlihazırda kayda değer bir toplumsal tanınmaya sahip öznellikleri çağırması ve aktivist anlatıların ortak üretimiyle yerel aktörlerle

işbirliğinin olmasıyla zaten sonuç vereceği beklenen bir şeyi yaptığını söylemek istiyorum. Bu tür bağlamlarda katılan yeni homonormatiflikler Batı homonormatifliğinin basit birer aktarımı değil, yerelde tanınabilen deyimlerle kültürel olarak meşrulaştırılmasıdır: Onları kendilerine ait olan yerde *normatif* yapan tam da budur. Bununla beraber, uluslararası yönetimselliğin beslediği queer yaşamın kültürel çeşitliliği, onun temel ve birleştirici buyruklarından biri olan queerleri kapitalizmin içine sıkıştırılmasına karşı gözümüzü kör etmemelidir.

Ahlaki Panik, Maddi Güvencesizlik

IFI'de son dönemlerde merkezi bir terim olan “Homofobi”nin cinsiyet ve toplumsal cinsiyette adalet mücadelelerine akın etmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu kurumların bu terimden ne anladığını açmakta fayda var. DB'ye odaklandığım bu bölümde, DB'nin kendisini bu sorunun üretiminde payı olmaktan ziyade sorunun dışındaymış ve dolayısıyla yararlı bir potansiyel kuvvetmiş gibi sunmasına imkân tanıyacak şekilde “homofobi”nin zayıflatılıp kavramsallaştırıldığını ileri süreceğim. Bunu örneklemek adına da bir yandan son yıllarda Uganda'da eşcinsellik üzerine nefret dolu bir kamusal söylem üreten koşulları ele alırken bir yandan da DB'nin bu ülkeye müdahalelerini ve etkisini dikkate alacağım.

Badgett raporu homofobiyi “LGBT insanlara karşı olumsuz tepkiler ve önyargıların yanı sıra işyeri ve yasalar gibi kurumsal alanlarda bu önyargıların yapısal dışavurumları” olarak tanımlar.³⁴ Raporda, aslında heterojen olan “LGBT” kategorisinin kavramsal tutarlılığını sağlayan şeyin, hemcinsine ilgi duyduğundan ve/ya cinsiyet uyumsuzluğundan dolayı bu kategori içine yerleştirilen insanların yaşadığı “etiketlenme ve önyargı” deneyimi olduğu belirtilir. Buna karşılık, psikolog Gregory M. Herek'ten yapılan alıntıyla “etiketlenme” de, “kolektif bir şekilde toplumun, belli başlı özelliklere sahip olan veya belli bir grup ya da kategoriye dâhil olan insanlarla bağdaştırdığı olumsuz anlam veya aşağı *statü*” olarak tanımlanır.³⁵ Herek, tarif etmeye çalıştığı etkiyi bireyselleştirme ve patolojikleştirme eğilimi yüzünden “homofobi” terimiyle ilgili çekincelerini ifade etse de rapor yaygın kullanımından dolayı yoluna bu

terimle devam etmeye karar verir. Homofobi teriminin statü ayırımına dair yarattığı anlam gibi bu terimin tercih edilmesi üzerinde de çok durmak istemiyorum.

Nancy Fraser hem toplumun ekonomik yapısına dayanan sınıf-benzeri bir ayırım olarak hem de toplumun statü düzenine dayanan ve dişlilik karşısında erillğe ayrıcalık veren bir statü ayırımı olarak toplumsal cinsiyetin “çift odaklı” bir kavramsallaştırılmasını savunur.³⁶ Bu ayrımlar birbirlerini etkileyebilse dahi, onların analitik açıdan ayrı ve birbirine indirgenemez olduğunda ısrar eder. Fraser'a göre toplumsal cinsiyette adalet, toplumun tüm katılımcılarının sözünü tatbik edebilmesini garantilemek adına maddi kaynakların nesnel bir şekilde yeniden bölüşümünü gerektirdiği gibi, yurttaş katılımcıların karşılıklı olarak eşit konumlarının öznelarası kültürel bir tanınmasını da gerektirir. Fraser neredeyse tüm adaletsizliklerin hem yanlış bölüşüm hem de yanlış tanımadan kaynaklandığına dikkatleri çekse de, bu iki boyutun eşit ağırlıkta olup olmadığı sorusunu açık bırakmıştır. Esasen bir uçta daha ağırlıklı olarak yanlış bölüşüm doğrultusuna meyleden adaletsizlikler ile diğer uçtaki her şeyden önce yanlış tanınmaya yol açan adaletsizlikler olmak üzere, bu iki boyutun birleşebileceği mümkün oranlara dair bir spektrum inşa eder. DB gibi Fraser da heteroseksizmi, büyük oranda yanlış tanınmanın yol açtığı bir statü adaletsizliği olarak düşündüğü oldukça kritik bir öneme sahiptir.³⁷

Fraser'ın belli baskıları “salt kültürel” olanın türevsel ve ikincil statüsüne indirmesini eleştiren Judith Butler, onun argümanın bu yönünü sert bir şekilde çürütmüştür.³⁸ Butler'a göre heteroseksizme karşı hareketler, kapitalist düzenin aile gibi merkezi kurumların içinde cinselliğin normatif şekilde düzenlenmesine saldırır, dolayısıyla kendisini bu düzene bir tehdit olarak konumlandırır. Dahası Butler, queerleri yanlış tanıyan homofobik kültürel normların –sözgelimi hemcins partnerlere sosyal haklar ve mülkiyet haklarını tanımayarak yanlış bölüşümüne sebep olan etkileri de olduğunu söyleyerek Fraser'ın argümanının temeli olan tanınma ve yeniden bölüşüm arasındaki ayırımı da sorgular. Fraser, bir yandan queerlerin ekonomik zararlar gördüğünü kabul etse de, bu zararın daha temelde bulunan yanlış tanınma adaletsizliğinin yanlış bölüşümüne dayalı bir sonucu olduğunu söyleyerek karşılık verir. Ayrıca kapitalist toplumun son dönemlerine

bakıldığında cinsellik ve artı değer birikimi arasındaki ilişkilerin zayıfladığını gözlemleyen Fraser, queerlerle kapitalizm arasındaki ilişkinin tanımsal bir hükümle ileri sürülemeyeceğini iddia ederek Butler'ı tarihe kayıtsızlıkla suçlar. Fraser'ın işaret ettiği üzere queerlerin düşmanları, onların emeğini soğurmak isteyen çokuluslu şirketler değil, onların bireyliğini inkâr etmeye kendini vakfetmiş dini muhafazakârlardır. Fraser, kapitalizmin artık, merkezi bir istikrar sağlayıcı kurum olarak heteronormatif aileye ihtiyacının kalmadığı sonucuna varır.³⁹

Fraser hem haklı hem haksızdır. Coğrafya gibi tarih de önemlidir. Belli bir tarihsel dönüm noktasında (üstü kapalı bir şekilde Butler-Fraser tartışmasının geçtiği yerler olan ABD ve Batı Avrupa'da) homofobi karşıtı hareketler kapitalizme gerçekten saldırmış olsa da, eleştirinin kuvvetini azaltan yollarla kapitalizm bu saldırıya karşılık verdi. Hatta ilişkideki bu kaymanın hikâyesi, ABD'nin 1990'lardaki ana akım LGBT politikasına etkili bir eleştiri getiren Lisa Duggan'ın düşüncesinde merkezi önem taşır. Duggan'ın açıkladığı gibi neoliberaler, bir yandan eşitlik taleplerini tanıyıp bir yandan da olası yeniden bölüşüm sonuçlarını minimum seviyeye çekerek bu ilerici eleştirinin keskin uçlarını körelttiler: esas itibarıyla, yeniden bölüşümcü olmayan bir kimlik politikası benimsediler. Fraser'ın öne sürdüğüne benzer şekildeki farklı türdeki adaletsizlikleri birbirinden ayırmayla hiç ilgisi olmayan tanınma ve yeniden bölüşüm arasındaki ayrım aslında, neoliberal kapitalizmin daha kapsayıcı hale gelmiş gibi rol yaptığı bir numarasıdır.⁴⁰ Homofobiyi (bugüne dek homofobi üzerine yapılan IFI girişimlerinden hiçbirinde bahsi geçmeyen) yanlış bölüşüm adaletsizliklerinden farklı şekilde bir statü ayrımı olarak kavramsallaştıran DB, bu numarayı yeniden çevirir.

Fakat aynı zamanda, Butler-Fraser tartışmasının dar terimleriyle kavranamayacak bir şey daha yapar. Bu tartışma ve kendisinden sonra gelen çok sayıdaki değerlendirmenin en çarpıcı yanlarından biri, her iki taraftaki argümanda da görülen hayli fail-merkezli bakış açısıdır. Queerlere veya queer düşmanı olarak kabul edilenlere (neoliberaler, dini muhafazakarlar) odaklanan bu argüman, bu faillerden sadece biri bile gerçekte yaptıklarından farklı bir şekilde düşünmüş veya hareket etmiş olsa, işlerin farklı bir şekilde sonuçlanacağı çıkarımına gider. Dolayısıyla, Butler ve Duggan'ı takip

ederek, eğer LGBT hareketleri tanınma/yeniden bölüşüm ayrımını reddetmiş olsaydı, homofobiye bu şekilde yenik düşmeyebilirlerdi diye fantezi kurmaya yönlendiriliriz. Buna uygun olarak ben, belli failer tarafından üretilen cinsellikle ilgili anlatımları belirginleştiren daha geniş yapısal koşullar üzerine düşünmek istiyorum. Ancak bu yapısal koşullar üzerine düşünülürse, DB'nin homofobinin üretilmesine nasıl dâhil olduğu görünür hale gelir. Bu noktada iki nedenden dolayı tartışmanın coğrafi düzlemini Uganda'ya taşıyorum: İlki, 2014 tarihli Eşcinsellik Karşıtı Yasa tasarısı yüzünden Uganda'nın, cinselliğe dair çok sayıda çekişmeli söylemi içeren bir saha haline gelmesi; ikincisi de, bu yasa tasarısıyla bir üye devletin homofobik olarak görülen bir hareketine karşı IFI tarafından verilen belki de tek zorlayıcı tepki olarak DB'nin Uganda'ya vereceği 90 milyon dolarlık krediyi askıya alması.

Uganda parlamentosuna 2009'da sunulan Eşcinsellik Karşıtı Yasa, Şubat 2014'te cumhurbaşkanlığı onayını aldı.⁴¹ Dolaşıma giren ilk tasarı kötü şöhretini, seçilmiş bir grup suç için idam cezasının getirilmesini teklif etmesinden kazanmıştı.⁴² Tasarının nihayet kabul edilen versiyonunda idam cezasının yerine ömür boyu hapis cezası getirildi ve hemcins ilişkilerine karşı verilen cezalar genişletilip LGBT haklarını savunmak suç haline getirildi. Yurt içinde ve uluslararası çapta beraberce yürütülen bir kampanyanın ardından Yasa, Uganda Anayasa Mahkemesi tarafından, parlamentoda zorunlu çoğunluğu sağlamadan geçirilmiştir denerek 1 Ağustos 2014'te usulden lağvedildi.⁴³ Aktivistler, yasayı destekleyenlerin yasayı tekrar geçirmeye çalışacaklarından korkuyorlar.

Bu gelişmelerin akademik analizi, Ugandalı politikacılarla ruhban sınıfının ve esas olarak ABD-merkezli Hıristiyan evanjelik aktivistlerin dâhil olduğu bir dizi elit ilişkiye odaklanma eğilimi taşıyor. İlk Eşcinsellik Karşıtı Yasa Tasarısı'nın taslağının, içlerinde en çok tanınan Scott Lively'in bulunduğu bir grup ABD'li gey-karşıtı evanjelik aktivistin Mart 2009'da Kampala'da düzenlediği "Eşcinsel Gündemi Teşhir Etme Semineri"nden ilham aldığı düşünülür.⁴⁴ Muhafazakâr Batılı evanjelikler için Afrika, hâlihazırda ABD ve Batı Avrupa'da kaybediyor oldukları "kültür savaşları"nı –ki bu savaşlarda LGBT hakları kritik bir sıkıştırıcı mesele olmaya devam ediyor- sürdürmek için yeni bir saha sağlar.⁴⁵ Afrika'daki ruhban sınıf ile politik ittifaklar, Batılı Hıristiyan

muhafazakârların, Anglikan Cemaati'nin Lambeth Konferansı gibi küresel anlamda Hıristiyanlığın normlarını kuran forumlarda, kadınların piskopos olarak atanması veya hemcins evliliği gibi meseleleri kucaklamaya dönük ilerici hamlelerini engellemelerine imkan verir. Bu ilişkilerin nasıl evrildiğine dikkatle bakmak ayrıca, bugüne dek Uganda'nın halk kültüründe hiçbir görünürlüğü olmayan bir meselenin neden hem ihtilaflı hale gelip hem de dünya çapında Cemaat'i bölme tehdidi oluşturduğunu açıklar.⁴⁶

Bu açıklamalar faydalı olduğu kadar, birçok yönden noksandır da. Başka bir yerde uzun uzadıya iddia ettiğim gibi, ABD'de evanjelik yönde din değiştirmeye yapılan vurgu, Afrika aktörlerinin böylesi açıklamalarının içini boşaltmaya yol açar.⁴⁷ Afrikalı elitler, kıtanın birçok bölgesinde dolaşan nefret dolu kamusal homofobik söylemlerin büyük oranda sorumluluğunu taşır. Ugandadaki Hıristiyan zümre, yani Anglikan Kilisesi'nden bir tane örnek vermek gerekirse – gerçi politik açıdan en etkili de budur- Uganda ruhban sınıfı, Cemaat içindeki ABD'li muhafazakâr evanjelistlerin önerileri karşısında itaatkâr davrandı çünkü bu emperyal atığın tarihinde belki de ilk kez Afrikalı seslere (ve oylara), Hıristiyanlık doktrininin gelecekteki yürüncesini şekillendirmede bir önem atfedildi.⁴⁸ 1998 Lambeth Konferansı'nda eşcinselliğe yönelik daha yüksek bir hoşgörüyü karşı bir tavır alınmasında önyak olunması, Afrikalı ruhban sınıfına, Cemaat içindeki gücün daha kalabalık Afrikalı destek gruplarına doğru kaydığını gösteren amansız gerçeği sembolize etmenin bir yolunu sunmuştur.⁴⁹ Onlara göre, yönetimdeki Ulusal Direniş Hareketi'nin (NRM) Ugandalı politikacıları, hem yurt içi hem de benzer şekilde uluslararası kamuoyunu politik baskılar, yolsuzluk ve kötü yönetim gibi diğer can sıkıcı meselelerden rahatlıkla uzaklaştıran eşcinsellik taşkınlığıyla galeyana gelmiş ve bundan çıkar sağlamıştır.⁵⁰ Hatta Afrikalı aktörlerin açıklamalarında daha fazla ağırlığa sahip olan konular bile, iki nedenden dolayı görece sessiz kalmıştır. Birincisi, neoliberalizmin hiçbir zaman bu anlatının bir parçası olmaması, gündelik davranışların yanı sıra Uganda'nın kurumsal manzarası üzerindeki son derece derin etkileri gözden geçirir. İkincisi, ABD'li ve Afrikalı elitlerin işbirliği içinde ürettikleri homofobik söyleme orantısız bir şekilde odaklanan bu açıklamalar, madunun bu söylemlere açıklığını izah etmekte yetersiz kalır.

Uganda'daki din ve cinsellik üzerine çalışan akademisyenler, Pentakostal-karizmatik kiliselerin homofobik söylemin üretilmesinde oynadıkları merkezi role dikkat çekerler.⁵¹ Bugün kendilerine sadık olan ülke nüfusunun yaklaşık üçte birine hükmettiğine inanılan Pentakostal Hıristiyanlık'ın 1980'lerden bu yana yaygınlaşmasına olanak veren iki etmen vardır: savaşve neoliberalizm. Idi Amin'in serthükümranlığının yarattığı yıkımın ve Milton Obote yönetimine karşı verilen “kır savaşı”nın ardından Pentakostalizmin “yeniden doğan” Hıristiyanlıkla dünyevi kopuş ve yenilenme vaadi, NRM'nin 1986 ve sonrasındaki başarılı yeniden yapılanma misyonunu ruhani açıdan mükemmel bir şekilde tamamladı. Ana hat Anglikan ve Katolik kiliselerin aksine yeni Pentakostal kiliseler, önceki dönemin idaresiyle daha az ilişkili olmasından dolayı daha az kirlenmişti.⁵² Büyük borçları olan bir ülkede gücü ele geçiren NRM, Uganda'nın 1980'ler ve 1990'larda uyguladığı yapısal uyum programlarının bir parçası olarak DB ve IMF'nin dayattığı neoliberal reçeteleri hevesle uyguladı: Gerçekten de Uganda, neoliberal projenin en coşkuyla kucaklandığı Afrika ülkesi olarak görülüyordu.⁵³ Yapısal uyum programları hız kazandıkça, yeni Pentakostal kiliseler, küçülen devletin boşalttığı alanları doldurup eğitim ve sağlık gibi toplumsal hizmetlerin başlıca sağlayıcısı haline geldi.⁵⁴ 2000'lerin başında sürgün veren HIV/AIDS salgını, onların muhafazakâr, ahlakçı ve nefret dolu homofobik bir söylemle kamusal alana yaptığı müdahalelere kusursuz bir mazeret sundu.

ABD'deki Bush yönetiminin AIDS'i Dindirmek için Başkanlık Acil Planı (PEPFAR) gibi aynı ölçüde muhafazakâr bağışçı girişimleri, onların bu çabalarının canına can kattı. Evlilik dışı, ticari ve heteroseksüel-olmayan sekse getirilen teolojik yasakların temel prensip olduğu PEPFAR, fonları ilerici kamu sağlığı kuruluşlarından çekip, ABD'li evanjelik ve Afrikalı Pentakostal-karizmatik kiliselerin önde geldiği inanç-temelli kuruluşlara yönlendirdi. Melinda Cooper'ın iddia ettiği gibi PEPFAR, “Pentakostal-karizmatik kiliselerin varlığının Sahra-altı Afrika'da toplumsal altyapının tam içinde kurumsallaşmasına hizmet etti ve onları bugün büyük ölçüde özelleşmiş sosyal yardımlar sektöründe sağlık hizmetinin olmazsa olmaz kanalları haline dönüştürdü.”⁵⁵ Bir zamanlar Uganda'nın toplam HIV/AIDS bütçesinin yüzde 94'üne karşılık gelen PEPFAR fonları, kondom kullanımını vurgulayan bir programı inanç-temelli cinsel perhiz mesajları

yayan bir programa çevirerek ülkenin HIV’i önleme çabaları üzerinde kötü etkiler yarattı.⁵⁶ Aynı dönemler DB’nin kendisi de kalkınma ve yardımseverlik konularına inanç-temelli kuruluşların dâhil olmasını teşvik ediyordu. 1998’de, o zamanlar DB başkanı olan James Wolfensohn ve Canterbury Başpiskoposu George Carey bir Dünya İnanç ve Kalkınma Toplantısı düzenledi. Bu toplantıdan, kendisini uluslararası kalkınma birlikleri ile inanç-temelli kuruluşlar arasındaki işbirliğini teşvik etmeye adanmış Dünya İnanç ve Kalkınma Diyaloğu adında bir savunma grubu çıktı.⁵⁷ Neoliberalizmin etkilerini esas itibariyle tasdik eden DB, Sahra-altı Afrika gibi yerlerde toplumsal hizmetlerin yüzde 50’ye varan bir kısmını inanç-temelli kuruluşlar sunduğundan dolayı, bu kuruluşların kalkınma çalışması içinde kilit partnerler olarak tanınmaları gerektiğini belirtti.⁵⁸ Böylelikle DB’nin politikası, bugün Uganda’daki homofobik söylemi yayan önde gelen aktörlerin bizzat çalışmalarına alan açtı ve bu çalışmalara meşru zemin kazandırdı.

Neredeyse tüm literatürün odak noktası olan homofobik söylemin üretilmesinden, bu sorunun “tüketim” yönü olarak düşünebileceğimiz yere dönmek istiyorum. Burada da konu, neoliberalizmin ince ince işlediği değişikliklerle ilgilidir. Son dönemlerde analistler, homofobiyi teorileştirmek için “ahlaki panik” nosyonundan yararlanmaya başladılar.⁵⁹ Stanley Cohen’in meşhur tanımına göre ahlaki panik, bir dizi aktörün (halkın şeytanlarının) yarattığı potansiyel veya hayali tehdide karşı yaygın ve patlamaya hazır bir endişedir. Ancak esasen bu endişe, bu aktörlerin yol açabileceği herhangi bir nesnel zararla tümünden orantısız olmasına rağmen bu aktörlere karşı olan ahlaki öfke ve düşmanlık içeren tepkileri ateşler.⁶⁰ Queerleri pedofili, çocukları eşcinselliğe “geçiren” kişiler ve toplum ahlakına karşı tehdit olarak nasıl kurguladıkları düşünüldürse, bu kavram Uganda’daki homofobik söylemlere bilhassa uygun düşer.⁶¹ Britanya’daki şehir içi “gasplar” etrafında ahlaki panik üzerine yürüttükleri çalışmalarında Stuart Hall ve meslektaşları, araştırmalarını şu şekilde çerçevlendirmişlerdir. Şu konuda ısrarla dururlar: “Mesele erkeklerin neden veya ne kadar ahlaka aykırı davranması değil[...] seyircilerin neden buna karşılık verdiği.”⁶²

Uganda’da homofobiye dair elit söylemin neden popüler bir nüfuza sahip olduğunu soran Joanna Sadgrove ve iş arkadaşlarında oluşan bir ekip, elit devlet ve evanjelik

konumların popüler endişeleri yansıtmaktan ziyade “pek çoğu sıradan Ugandalıların yaşadığı derin ekonomik güvensizlikler ve (bilhassa HIV krizi bağlamında) gelecek korkuları ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan” yaygın şekilde hissedilen başka endişelerle bağlantılı olduğunu ve bu endişeleri manipüle ettiğini ileri sürmüştür.⁶³ Sadgrove ve arkadaşları medyadaki ahlakçılık ve para söylemleri ile eşcinselliğe dair popüler söylemlerin karmaşık şekilde üst üste bindiğini tespit eder. Her yere nüfuz etmiş maddi kazanç kaygısının ahlaki değerleri tehdit ettiğine dair yaygın bir endişeye rastlarlar. Jörg Wiegatz’ın çalışması bunun doğruluğunu kanıtlar. Wiegatz, Uganda’daki neoliberalizmin devleti ve ekonomiyi yeniden yapılandırırken aynı zamanda “geleneksel” değerleri ve elbirliğine dayalı pratikleri yerinden etmeye çalışan faydacı, egoist bir piyasa rasyonalitesini gündelik hayata telkin eden ahlaki bir yeniden yapılandırma projesine de yol açtığını iddia etmiştir. Wiegatz büyük oranda kırsal tarım ekonomisindeki yanlış uygulamaların yükselişini açıklamaya çalışırken, neoliberalizm yüzünden yaşamları sefalete düşen sıradan Ugandalılar arasında daha yaygın olan bir endişe tespit eder; hayatta kalmak adına çıkarlarına uygun olarak ahlaktansa para kazanmayı öncelik haline getirmek zorunda kalmaları -kendi gözlerinde- ahlaki değerlerine uygun bir şekilde yaşamalarını gitgide daha da zorlaştırmakta ve ahlaki dejenerasyon ve çürüme yaşanacağına dair bir paniği beslemektedir.⁶⁴

Sadgrove ve arkadaşlarının belirttiği gibi, para ile ahlak arasındaki bağ, kendisini bilhassa hemcinslerini seven Ugandalılara dair yaygın bir kavrayıştaki eşcinselliğe istinaden gösterir. Tıpkı, Batılı turistler tarafından bu tür ilişkilerin veya Batılı bağışçılar ve insan hakları örgütlerinden gelen fonlarla eşcinsel aşkın lehine din değiştirmenin tuzağına düşürüldüğü gibi. Aşk ve parayı birleştiren böylesi anlatılar, ailenin ekonomik şartlar kadar duygulanımsal şartlar içinde de anlaşıldığı bir toplumda kayda değer bir itibar taşır. Dolayısıyla evlilik sadece romantik bir sözleşme değil, aynı zamanda zenginliğin değiş tokuşunu içeren ve akraba grupları arasında maddi ilişkiler kuran ekonomik bir işlemdir. Çocuk yapmak, (bilhassa kırsal kesimde) emek gücü sağlayıp ebeveynlere yaşlılıklarında bir güvence sunarak, bir yandan akraba grupları içinde mirası ve mülk transferini güvence altına alırken bir yandan da ekonomik bir birim olarak ailenin hayatta kalmasını garantiler. LGBT gibi yeni yeni ortaya çıkan

bireyselleştirilmiş cinsel kimliklerin bu anlayışların perde arkasını karşıt bir şekilde anlamlandırması zordur çünkü bunlar biçimlendirilmiş değiş tokuş ağlarının dışında var olur ve gerçekten de kaynakları yeni ağlara yeniden yönlendirme tehdidiyle yüküldür. Bu bağlamda queerleri kara paranın cazibesine kapılmış kişiler gibi resmetmek, bu yeni kimlikler için kültürel açıdan anlaşılabilir kılan açıklamalar sağlar. Ugandadaki gündelik homofobiye dair bu açıklamanın ana hatlarını çizen kilit nokta, sıradan Ugandalıların karşı karşıya kaldıkları derin ekonomik ve varoluşsal güvensizliklerin, toplumsal ve akrabalığa dayalı ilişkileri birbirinden ayıramaz ahlaki ve maddi şartlar bağlamında değerlendirme eğilimini pekiştirmesidir. Belki de güvensizliklerin bu derece derin olmadığı koşullar olsa, zenginlik ve toplumsal güvenliğin vazgeçilmez mekanizmaları olarak evlilik ve üremeye bağlılık azalacak, böylece zorunlu heteroseksüelliğin dayatmaları zayıflayacaktır.

Uganda'da Eşcinsellik Karşıtı Yasa'nın geçmesine misilleme olarak DB'nin bu ülkeye vereceği 90 milyon dolarlık krediyi askıya alma kararı, LGBT hakları dostları tarafından bile evrensel olarak hoş karşılanmadı. *The Economist* iyi niyetle verilmiş olsa da bu kararın, bir yandan DB'yi politik çekişmelerin içine çekip bir yandan da Uganda ve gey haklarını diğer şeylerden seçip ayırarak gelgeç bir tavır göstermesi bakımından DB'nin teknokrat bir kurum olarak otoritesinin altını oyduğunu iddia ettiği sert bir başyazı yayınladı.⁶⁵ LGBT aktivistleri buna, SOGI ayrımcılığına son verilmesinin yoksulluğu bitirmek için hayati önem taşıdığı ve dolayısıyla DB'nin temel misyonunu tamamladığı iddiasıyla karşılık verdiler.⁶⁶ DB'nin LGBT haklarıyla ilgilenmesi mi yoksa ilgilenmemesi mi gerektiğine dair bu ilginç tartışmada eksik olan şey, bu hakların reddedilmesinde *hâlihazırda* oynadıkları role dair bir farkındalıktı. Daha önce de öne sürdüğüm gibi, IFI'ler ve ABD gibi güçlü bağışçılar tarafından Uganda devletine dayatılan neoliberal politikalar derin sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçlar, homofobi üretiminin en ön cephesinde yer alan aktörlerin kendisine alan açıp onları güçlendirerek ve queerlerin (ve aynı zamanda seks işçilerinin, "cadıların" ve diğerlerinin) kolayca günah keçisi olabildiği ahlaki panikleri besleyen endişeler yaratarak Uganda'da bugün görülen homofobinin izahıyla doğrudan bağlantılıdır. Güvencesiz yurt içi konumlarını dengelemek için uluslararası desteğe muhtaç olan yerel LGBT

aktivistlerinin bakış açısından bu uğraşlar hoş karşılanırsa da,⁶⁷ bir yandan homofobinin üretim ve tüketiminde kendi kısmi kabahatlerinin üstünden atlayıp bir yandan da homofobi konusunu ahlaki açıdan değerlendiren bağışçıların son derece ikiyüzlü bir yanı var. Bunu en iyi ihtimalle, karmaşık sebep sonuç zincirindeki kendi içerimlerini değerlendirme konusunda gösterdikleri bilişsel başarısızlığa atfedebiliriz. En kötü ihtimalle de bunu, kendilerini hayırsever temsilciler olarak tanıtmalarına ve "kalkınma" hegemonyası ile neoliberal kapitalizmi medenileştirici bir etki olarak desteklemelerine imkân verecek şekilde kendilerini çözmeye çalıştıklarını iddia ettikleri sorunlara dışsal bir şekilde konumlandırmaya dayalı ideolojik bir çaba olarak okuyabiliriz.

QUEERi Sermayeleştirmek

"Homokapitalizm" terimi bir süredir, büyük oranda sosyal medyada ve daha çok ABD ve Batı Avrupa'daki gey asimilasyon politikalarının bir eleştirisi olarak dolaşımdadır.⁶⁸ Gündelik kullanımda bu terim, ırktan-, sınıftan- ve cinsiyetten-ayıklanmış bazı queerlerin seçilerek kapitalizme dâhil edildiğini ve yeniden bölüşüm ihtiyacını gideren liberal bir politika aracılığıyla diğer queerlerin reddedildiğini gösteren homonormatiflik ve homonasyonalizm gibi kavramlar üzerine inşa edilir. Homofobiye karşı mücadelelere kurumsal otoritelerini ödünç veren IFI'lerin ilk dönemlerindeki bir dizi çabasını arşivime koyarak bu makalede, gelişmekte olan küresel bir homokapitalizmin hatlarını çizmeye çalıştım.

Yurt içindeki benzerlerinde görüldüğü gibi küresel homokapitalizm de, bir yandan kapitalizmi queer dostu yapıp öte yandan da queerleri kapitalizm için güvenli hale getirerek, ikiz buyruklar olan verimlilik ve güçlendirmeyi uzlaştırmaya çalışır. Bu tür söylemsel hamleler, queerleri kendi içlerinde "üretken" ve takdire şayan olanlarla "üretken olmadıklarından" dolayı dışlanacak olanlar şeklinde böldüğü gibi, onları anti-kapitalist hareketlerden koparma tehdidi de barındırır. Bu küresel homokapitalizmi çok ciddiye almalıyız. Şüphesiz uluslararası kapitalist sınıfın işbirliğine dayalı çabalarla ileri sürülen küresel homokapitalizm, bu sınıfın içinde olmayanların özdeşleşebileceği ya da sahip olmaya heveslenebileceği bilinen yerel tabirlerle queer normatifliği

yeniden paketleyerek hegemonya kazanır. Hayret uyandırıcı kültürel çeşitliliği içinde homokapitalizm, neoliberalizmin özerklik ile tercih yanlısalarını devam ettirir. Bunun yanı sıra homokapitalizmin, bir yandan yeniden bölüşüm endişelerini görmezden geldiğini ya da marjinalleştirdiğini bir yandan da liberal bir tanınma politikasını kutlamaya imkân veren homofobinin “salt kültürel” olduğu bir bakış açısına dayandığını ileri sürdüm. Tanınma ve yeniden bölüşüm üzerine yürütülen önceki tartışmaları başlangıç noktası olarak alıp, bu tartışmaların güç ve dikkat kazandıkları daha geniş yapısal koşulları ihmal ettiklerinden dolayı ya aktörlerin ne istediğine ya da istedikleri şeyi söylemelerine dar bir bakış açısıyla odaklandıklarını öne sürdüm. IFI’ler karşı olduklarını iddia ettikleri adaletsizliğin tam da bizzat kısmi bir kabahatleri olduğunu kabul etmedikleri sürece, homofobiyi şiddetle kınama çabaları, sadece *pinkwashing* yapan ikiyüzlü ve ideolojik çalışmalar olmaya mahkûm kalacaktır.

Küresel homokapitalizme karşı direniş nereden gelecek? Erken dönem ütopyacı Batılı queer Marksist metinler, queerleri hem kapitalizmin yarattığı hem de potansiyel antagonistleri olarak görürler; tıpkı Marx’ın proletaryayı sermayenin iç çelişkilerinin bir timsali olarak görmesi gibi. Kapitalizmin geleneksel aile ve akrabalık ilişkilerini bozmasıyla normatif olmayan cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti ifade etme konusunda özgürleşen queerler yine de, bir sonraki işçi nesli üretmek için heteronormatifiğe bel bağlayan kapitalizm tarafından dışlanırlar ve bunu, anti-kapitalist hareketlerin bir parçası olmaları gerektiğini gerekçesi olarak görürler.⁶⁹ Aslında bu gerekliliğin hissedilmemesi, bir homonormatifik politikası içinde kapitalizmle uzlaşmaya giren Batı LGBT hareketlerinde net şekilde görülür. Daha yakın dönemde küresel Güney’de biçimlenen LGBT hareketleri birçok açıdan kapitalizme çok *daha* minnettardır çünkü temellerindeki Avrupa-Amerika köklerinden gelen kimliklerinin (“LGBT”) vektörleri –HIV/AIDS fonları, insan hakları söylemleri, küresel medya, elit diaspora gezginleri-, küresel kapitalizmin devreleri içinde doğmuştur. Bu kimlikler, daha eski yerli queer yaşam dünyalarının mesken edindiği karmaşık cinsiyet manzaraları içinde yerlerini alsalar da, LGBT destek gruplarının bu manzara içinde kullandığı orantısız güç ve liderlik bir bütün olarak onları, kapitalizmin çıkarlarına karşı bir zamanlar queer Marksistlerin umduğundan çok daha aykırı hale getirir.

Bu sorunun tam anlamıyla değerlendirilmesi bu makalenin sınırlarını aşsa da, küresel homokapitalizme karşı en kararlı direnişin, neoliberal küreselleşmenin akışları ve altyapılarına bağımlılığı göz önünde bulundurulursa, IFI’lerin ittifak kurmaya çalıştığı LGBT hareketlerinden gelmeyeceğini öne sürmek makuldür. Benzer şekilde bu direniş, uzun zamandır IFI’lere karşı mücadele eden ama bunu büyük ölçüde heteronormatif bir çerçevede yürüten hareketlerden de gelmeyecektir. Eğer bu makalede yapılan eleştirinin bir destek çevresi olsaydı, muhtemelen bu çevre homokapitalist söylemin tasavvurlarına musallat olan “kalkınma-karşıtı”, üretken olmayan queerlik biçimlerinde yer alacaktır.

Notlar

- 1 Anna Yukhananov, “World Bank postpones Uganda loan over anti-gay law”, Reuters, 27 Şubat 2014, <http://www.reuters.com/article/2014/02/27/us-uganda-worldbank-idUSBREA1Q2C320140227>.
- 2 Jim Yong Kim, “The High Costs of Institutional Discrimination”, Washington Post, 27 Şubat 2014, www.washingtonpost.com/opinions/jim-yong-kim-the-high-costs-of-institutional-discrimination/2014/02/27/8cd37ad0-9fc5-11e3-b8d8-94577ff66b28_story.html.
- 3 M.V. Lee Badgett, “The Economic Cost of Homophobia and the Exclusion of LGBT People: A Case Study of India”, Dünya Bankası, Washington DC, Şubat 2014.
- 4 IMF, It Gets Better, www.youtube.com/watch?v=rwuR85gRjnk. Dünya Bankası, It Gets Better, www.youtube.com/watch?v=HZMdv24W-sk.
- 5 www.economist.com/events-conferences/emea/pride-and-prejudice.
- 6 Bkz. Andrea Cornwall, Sonia Corrêa ve Susie Jolly, der., *Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development*, Zed Books, Londra, 2008, s. 5.
- 7 Gilles Kleitz, “Why Is Development Work So Straight?”, “Queering Development” seminer dizileri, Kalkınma Çalışmaları Enstitüsü, Brighton, 2000, s. 2.
- 8 Andil Gosine, “The World Bank’s GLOBE: Queers in/Queering Development”, Amy Lind, der., *Development, Sexual Rights and Global Governance içinde*, Routledge, Londra ve New York, 2010, s. 67–85.
- 9 Kate Bedford, *Developing Partnerships: Gender, Sexuality, and the Reformed World Bank*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009, s. 11.
- 10 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?”, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, der., *Marxism and the Interpretation of Culture içinde*, Macmillan, Londra, s. 297, [Madun Konuşabilir mi?, çev. Emre Koyuncu, Dipnot Yayınları, 2020].
- 11 Jean-Francois Drolet, “The Visible Hand of Neo-conservative Capitalism”, *Millennium: Journal of International Studies*, cilt 35, sayı 2, 2007, s. 245–78.
- 12 Bedford, *Developing Partnerships*, s. 22.
- 13 Age., s. 28–30.
- 14 Age., s. 30.
- 15 www.youtube.com/watch?v=HZMdv24W-sk.
- 16 www.youtube.com/watch?v=rwuR85gRjnk.
- 17 Age.
- 18 Gosine, “The World Bank’s GLOBE”, s. 74.
- 19 Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham NC ve Londra, 2007.
- 20 FYTA, “IMF: It Gets Better (Pinkwashing Version)”, www.f-y-t-a.com/imf-it-gets-better-pinkwashing-version.html.
- 21 Badgett, “The Economic Cost of Homophobia”, s. 4.
- 22 Age., s 24-5.
- 23 Age., s 22-3.
- 24 Bu toplumsal yapılara dair birbirinden çok farklı iki açıklama için bkz. Gayatri Reddy, *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; Naisargi Dave, *Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics*, Duke University Press, Durham NC ve Londra, 2012.
- 25 Lisa Duggan’ın “homonormatifiği” “bir yandan hâkim heteronormatif varsayımlar ve kurumlarla bir yarış içine girmese de onları destekleyip sürdüren, bir yandan da seferberliği sona ermiş bir gey destek grubu ve ev içi ile tüketime sıkı sıkıya bağlı özelleştirilmiş, politikayla ilgilenmeyen bir gey kültürü olasılığı vaat eden bir politika” olarak tarif eden etkili kavrayışından faydalanıyorum, *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy içinde*, Beacon Press, Boston MA, 2003, s. 50.
- 26 Joseph Massad, “Re-Orienting Desire: The Gay International and the Arab World”, *Public Culture*, cilt 14, sayı 2, 2002, s. 361-386.
- 27 www.unfe.org.
- 28 www.unfe.org/en/actions/the-welcome.
- 29 pink-pages.co.in/general/front-page/queer-reactions-celina-jaitley-musical/; Sharif Mowlabocus, “Homonormativity Gets a Musical Makeover”, 30 Nisan 2014, <http://sharifmowlabocus.com/2014/04/30/homonormativity-gets-a-musical-makeover>.
- 30 Bu soykütüğe dair bir okuma için bkz. Gayatri Gopinath, *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*, Duke University Press, Durham NC ve Londra, 2005, böl. 4.
- 31 Rohit Inani, “India’s First Lesbian Ad Goes Viral”, *Time*, 11 Haziran 2015, <http://time.com/3917400/india-lesbian-ad-lgbt-anouk>.
- 32 Suresh Kumar Koushal v. Naz Foundation, 2013, <http://judis.nic.in/supremecourt/imgs1.aspx?filename.41070>.
- 33 Jasbir K. Puar, “Mapping US Homonormativities”, *Gender, Place and Culture*, cilt 13, sayı 1, 2006, s. 77.
- 34 Badgett, “The Economic Cost of Homophobia”, s. 5.
- 35 A.g.e., s. 10; vurgular bana ait.
- 36 Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, Londra ve New York, 2013, böl. 6.
- 37 A.g.e., s. 178.
- 38 Judith Butler, “Merely Cultural”, *Social Text* 52/53, 1997.
- 39 Fraser, *Fortunes of Feminism*, böl. 7.
- 40 Duggan, *The Twilight of Equality?*, s. 83.

- 41 www.bbc.co.uk/news/world-africa-26320102.
- 42 İlk tasarımın tam metni burada mevcut: www.boxturtlebulletin.com/2009/10/15/15609.
- 43 www.bbc.co.uk/news/world-africa-28605400.
- 44 Jeffrey Gettleman, "Americans' Role Seen in Uganda Anti-Gay Push", *New York Times*, 3 Ocak 2010, www.nytimes.com/2010/01/04/world/africa/04uganda.html?_r=0.
- 45 Kapya Kaoma, *Globalizing the Culture Wars: US Conservatives, African Churches, & Homophobia*, Political Research Associates, Somerville MA, 2009.
- 46 Kevin Ward, "Religious Institutions and Actors and Religious Attitudes to Homosexual Rights: South Africa and Uganda", Corinne Lennox ve Matthew Waites, der., *Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change içinde*, Institute of Commonwealth Studies, Londra, 2013, s. 409–27.
- 47 Rahul Rao, "The Locations of Homophobia", *London Review of International Law*, cilt 2, sayı 2, 2014, s. 175-81.
- 48 Miranda K. Hassett, *Anglican Communion in Crisis: How Episcopal Dissidents and Their African Allies Are Reshaping Anglicanism*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2007.
- 49 Bkz, örneğin, o dönem Uganda Başpiskoposu olan Livingstone Mpalanyi Nkoyoyo'nun onaylı biyografisinde sunulan, bu uğrağa dair son derece anlamlı açıklaması, Hamlet Kabushenga Mbabazi, *Leadership Under Pressure içinde*, African Christian Research & Literature Institute, Kampala, 2004, s. 143–4.
- 50 Michael J. Bosia, "Why States Act: Homophobia and Crisis", Michael J. Bosia and Meredith L. Weiss, der., *Global Homophobia: States, Movements, and the Politics of Oppression içinde*, University of Illinois Press, Urbana IL, 2013, s. 30–54.
- 51 Barbara Bompani, "‘For God and For My Country’: Pentecostal-Charismatic Churches and the Framing of a New Political Discourse in Uganda", Adriaan van Klinken ve Ezra Chitando, der., *Public Religion and the Politics of Homosexuality in Africa içinde*, Ashgate, Farnham ve Burlington VT, 2016 (yakında çıkacak).
- 52 Paul Gifford, *African Christianity: Its Public Role in Uganda and Other African countries*, Fountain Publishers, Kampala, 1999, s. 115.
- 53 Graham Harrison, *Neoliberal Africa: The Impact of Global Social Engineering*, Zed Books, Londra, 2010.
- 54 Gifford, *African Christianity*, s. 99.
- 55 Melinda Cooper, "The Theology of Emergency: Welfare Reform, US Foreign Aid and the Faith-Based Initiative", *Theory, Culture & Society*, cilt 32, sayı 2, 2014, s. 58.
- 56 Age., s. 69.
- 57 Gerard Clarke, "Agents of Transformation? Donors, Faith-based Organisations and International Development", *Third World Quarterly*, cilt 28, sayı 1, 2007, s. 77–96.
- 58 Katherine Marshall ve Richard Marsh, der., *Millennium Challenges for Development and Faith Institutions*, Dünya Bankası, Washington DC, 2003, s. 29.
- 59 Human Rights Watch, "‘They Want Us Exterminated’: Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq", 17 Ağustos 2009, www.hrw.org/report/2009/08/17/they-want-us-exterminated/murder-torture-sexual-orientation-and-gender-iraq.
- 60 Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Routledge, Londra ve New York, 2011 [1972], s. xxvi.
- 61 Kristen Cheney, "Locating Neocolonialism, ‘Tradition,’ and Human Rights in Uganda’s ‘Gay Death Penalty’", *African Studies Review*, cilt 55, sayı 2, 2012, s. 77–95.
- 62 Stuart Hall ve arkadaşları, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 1978, s. 156.
- 63 Joanna Sadgrove ve arkadaşları, "Morality Plays and Money Matters: Towards a Situated Understanding of the Politics of Homosexuality in Uganda", *Journal of Modern African Studies*, cilt 50, sayı 1, 2012, s. 109.
- 64 Jörg Wiegratz, "Fake Capitalism? The Dynamics of Neoliberal Moral Restructuring and Pseudo-development: The Case of Uganda", *Review of African Political Economy*, cilt 37, sayı 124, 2010, s. 132–4
- 65 "The World Bank: Right Cause, Wrong Battle", *The Economist*, 10 Nisan 2014, www.economist.com/news/leaders/21600684-why-world-banks-focus-gay-rights-misguided-right-cause-wrong-battle.
- 66 "The World Bank: Why It Should Consider Gay Rights", *The Economist*, 25 Nisan 2014, www.economist.com/blogs/feastandfamine/2014/04/world-bank.
- 67 Bkz. Uganda'nın sağlık sektöründeki ayrımcılık üzerine sivil toplum örgütlerinin Dünya Bankası'na ortak mektubu, 23 Eylül 2014 (www.hrw.org/news/2014/09/23/joint-cso-letter-world-bank-discrimination-ugandas-health-sector), ki bu mektup DB'nin krediyi erteleme kararını destekleyip daha fazla tedbir alınması yönünde görüş bildirir.
- 68 <https://twitter.com/hashtag/homocapitalism>.
- 69 John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", Ann Snitow, Christine Stansell ve Sharon Thompson, der., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality içinde*, Monthly Review Press, New York, 1983.

Yeni Türkiye’de Cinsel Milliyetçilik ve Queerin Söylemsel İnşası

Ali Atakay*



Abstract

This paper explores the nationalist construction of sexualities in contemporary Turkey. By intersecting the way in which sexualities and nationalism are conceived through sexual nationalism, new epistemological proliferations are presented to contextualize queer activism vis-a-vis Turkey’s current political conundrum. By instantiating nationalism and sexuality through surveillance mechanisms that set up certain discursive performances and legal acts, this paper will elaborate on how the queers are resituated in the construction of Turkishness as well as the ways that appropriate terrorist utterance within the national discourse. By analyzing the utterance of terrorist to LGBTQI+ people through the authorities’ speech analysis, this paper aims at presenting the ways in which homonationalism is appropriated as a heterotopic nexus for queer subjects at the constative demarcation of national communities.

Keywords: Sexuality, Nationalism, Homonationalism, Terrorism, Queer activism

Özet

Bu makale, günümüz Türkiye’sinde cinselliklerin milliyetçi inşasını incelemektedir. Cinselliklerin ve milliyetçiliğin cinsel milliyetçilik aracılığıyla tasavvurlarını kesiştirerek, Türkiye’nin mevcut siyasi muamması karşısında queer edimselliği bağlamsallaştırmak için yeni epistemolojik açılımlar sunulmaktadır. Milliyetçiliği ve cinselliği, belirli söylemsel edimler ve yasal eylemler kuran gözetim mekanizmaları aracılığıyla örnekleyen bu makale, queerlerin Türklüğün inşasında nasıl yeniden konumlandırıldığının yanı sıra milli söylem içinde terörist ifadesini temellük etme yolları üzerinde duracaktır. Yetkililerin söylem analizi aracılığıyla LGBTQI+ bireylere yönelik terörist söylemini analiz eden bu makale, homonasyonalizmin milli toplulukların kurucu sınırlarında queer özneler için heterotopik bir bağ olarak nasıl temellük edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Cinsellik, Milliyetçilik, Homonasyonalizm, Terörizm, Queer aktivizm

Giriş

Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve milliyetçilik arasındaki girift ilişki sosyal bilimlerde bir eleştiri yaklaşımı olmanın ötesinde kimlik politikalarının “epistemo-politik” (Bourcier, 2011) bir açıdan farklı analiz alanlarında doğrulanır. Bilhassa tarihsel ve politik birçok anlam yüklenmiş *milliyetçilik* ve *cinsellik* kavramlarının bir arada kullanılması farklı bağlamlar içinde birçok araştırmaya konu olmuştur (Abadan-Unat vd., 1981; D. Kandiyoti, 1996; Nagel, 1998; Rebucini, 2013; Yuval-Davis vd., 1989). Bu paralellik muhtelif araştırma alanlarını keşişimsel (Crenshaw, 1991) bir perspektiften analiz etmenin yolunu açmıştır. Türkiye özelinde bu keşişimselliği Nil Mutluer (2019), Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili sorun alanlarını, genellikle varsayıldığı gibi kamu gündemini saptırmak için değil, “muhafazakâr ve neoliberal değerlerin yeniden tahsisini düzenlemek için bir araç olarak” kullandığını öne sürmektedir. Milli olgusunun daralan anlamı ve cinsiyetlendirilmiş vatandaşlık, LGBTQI+ özneleri terörist statüsünde konumlandırmaktadır. Devletin milliyetçi ve homonasyonal söylemlerle normatif ve alt üst edici (*subversive*) cinsellikleri vatandaşları için nasıl araçsallaştırdığını sorusu bu çalışmayı şekillendirmektedir. AKP döneminde terörist tanımının *yerli ve milli* söylemiyle nasıl biçimlendiği, cinsiyet ve cinselliklerin bu iki kutup arasında nasıl konumlandırıldığı çalışmanın ana izleğini oluşturmaktadır.

Türklük ve bu kimlik çevresinde inşa edilen cinsellikler ülkenin tarihsel muammasında çeşitlilik göstermektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Türk kimliği Doğu-Batı arasında “sınırların ve anlamların değişmesine rağmen sınır idaresi” (Ahiska, 2010, s. 15) olarak inşa edilmektedir. Doğu ve batı arasındaki köprü metaforu Ahıksa’nın ileri sürdüğü üzere sadece ülkenin sınırları içerisinde değil aynı zamanda uluslararası sınırları da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Modern Türk kimliğinin köprü olarak imgeleştirilmesi Doğu Batı arasında hareketlilik oluşturan, şarkiyatçılığın analitik çerçevesinde değişen bu sınırlar arasında modern performatif bir kimlik olarak ele alınmaktadır (idem. 17).

Bu imge dahilinde milli ya da uluslararası ölçekte milliyetçilik, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği inşa ederken, bunlar tarafından milletin ve milletin ötekisinin hatlarını tanımlamak için sosyal, kültürel ve ekonomik politikalar

olarak inşa edilir. Mevcut çalışma, Doğu ve Batı arasındaki performatif ikiliğe Türkiye özelinde yaklaşmaktadır. Zira tarihsel, toplumsal ve politik olarak çeşitlilik gösteren bu bağlam içinde cinsel milliyetçiliğin köprü imgesine ya da evrensel/otantik, modern/modern olmayanın ikiliğine indirgenmesi mümkün değildir. Türkiye’nin modernleşme sürecinde milli kimlik inşası kamu politikaları, sosyal ve ekonomik reformlar yoluyla gerçekleştirilirken, bu politika ve reformlar uluslararası ve epistemik ölçekte Doğu - Batı arasındaki söylemsel şarkiyatçılığın sınırları yeniden çizilmiştir. Cinsel ve milli sınırların cumhuriyet tarihi boyunca milli ve uluslararası olarak genişleyip daralmasıyla milli ve transnasyonal bir hegemonya kurulmuştur. Doğu ve Batı arasındaki söylemsel ikililikler (çağdışı/çağdaş, geleneksel/modern, dindar/laik, batılı/doğulu) modern milli kimliğin inşasında yapısal olarak kendine yer edinmektedir. Zira bu çalışma Türk kimliğinin istisnai milliyetçiliğin ya da şarkiyatçılığın eseri olduğunu değil tarihsel olarak heterojen bir yapıya sahip olduğunu ve bahsedilen ikilikler arasındaki geçişliliğin milli kimliği, cinsellikleri ve ötekinin sınırlarını yeniden tanımladığını savunmaktadır. Millet kavramının inşasında kabul gören cinsellikler ve toplumsal cinsiyetler, normatif olmayan ötekilerle keşşmektedir¹. Uzun soluklu ekonomik, politik, akademik, kültürel ve söylemsel tartışmalar aynı zamanda Türkiye’de toplumsal cinsiyet ve milli kimliklerin modernitenin temel yapısı olarak şekillenmesine de yön vermiştir. Milli ve cinsel kimliklerin moderniteyle inşasına değinen Altınay’ın çalışması yapısal ikiliklerin istisnai geçişliliğine ışık tutmaktadır. Altınay (2008), 1980 darbesi sonrası Türkiye’inde Bülent Ersoy’un trans, aşırı milliyetçi ve muhafazakâr müslüman kimliğini nasıl inşa ettiğini detaylandırmaktadır. Bülent Ersoy, trans, eşcinsel ve seks işçisi karşıtı söylemleriyle ve muhafazakâr duruşuyla moderniteyle, toplumsal ve hukuki toleransla bir pazarlığa girişmiştir. Bu pazarlıkta müslümanlık ve milliyetçilik kimliklerini moderniteye karşı icra etmiştir. Altınay’ın çalışması Bülent Ersoy vakasının Türkiye’nin modernleşme süreci boyunca cinselliklerin milliyetçilikle ilişkilerinin heterojen hatta bireylerin eyleme geçme yetisine (*agency*²) göre şekillendiği göstermektedir. Ersoy’un toplumda kabul edilmişliği ve devletin makul olmayan trans bedenlerin yaşam ve ölüm alanlarına nüfuzu (Çalışkan, 2020; Zengin, 2019) modernitenin tarihsel ve bağlamsal olarak farklı katmanlarının yapısını oluşturmaktadır.

Modernite, milliyetçilik ve cinsellik üzerine yapılan çalışmalar sadece Türkiye'yle sınırlı değildir. Polonya'da "cinsel modernlik" izleğinde yapılmış diğer bir çalışmada (Chetaille, 2013) transnasyonal bir perspektiften eşcinselliğe dair politik söylemlerin nasıl Doğu ve Batı arasındaki ikiliği kamusal politikalar, sosyal reformlar ve modernleşme sürecine paralel şekilde oluşturulduğu ve bu söylemlerin milliyetçilik ve cinsellik üzerindeki etkisi detaylandırılır. Najmabadi (2005), İran'da toplumsal cinsiyet ve cinselliklerin modern kültür ve politikaları nasıl etkilediğini modern öncesi imgeleri aile, vatandaşlık, eğitim, evlilik gibi kavramlar üzerinden açıklamaktadır. Tarihsel perspektiften modernizmle İran'daki toplumsal ve politik değişimleri, modern milletin empoze ettiği heteronormatif toplumsal cinsiyet rollerini çalışmasına dahil etmektedir.

Batılı anlamda milli değerlerin kolektif bilince tain edilmesiyle, Türkiye'de, feminist ve queer temsiller, ülkenin karşılaştığı emperyalist, merkezietçi tasavvurları içeren ulus-devlet inşa sürecine paralel ilerlemektedir. Benedict Anderson'ın, "hayali cemaatler" (Anderson, 2006) olarak ifade ettiği imparatorluktan ulus-devlete geçiş, milliyetçiliği olduğu kadar yeni devletteki cinsellik anlayışını da harekete geçirmiştir, zira bu cemaatler milli bir kimlik oluşturmak için sürekli cinsiyetlendirilmekte ve cinsel olarak yeniden tanımlanmaktadır³. Eğer kemalist terminolojiyi ele alırsak ülkenin *modernleşmesi*, *batılılaşması* ve *sekülerleşmesi*, Türk kimliğini "ele geçirmek" (Dudink, 2013) için cinselliklerin milli sınırlarını (Jaunait vd., 2013) yeniden tanımlamak adına farklı bir yatay egemenliği tetiklemiştir. Türk kimliğinin sınırlarından, "bir özne olarak millet" (Ahmed, 2004) ve milli aidiyet, bu kimliğe uymayan ötekileri - güncel söylemdeki iç veya *dış mihrakları* - inşa etmek için harekete geçirmektedir. Bu durumda, queer hareketler ve Türk milliyetçiliği arasındaki gerilim, AKP döneminde aktivist, siyasi ve demokratik irade açısından arketipik bir modeli yansıtmaktadır. AKP yönetiminin LGBTQI+ kolektiflerle ve bireylerle milliyetçilik üzerinden kurduğu gerilim terör, terörizm ve "bireyselleştirilmiş" (Savcı, 2021, s. 90) terörist bedenler üzerinden ele alınacaktır. Milliyetçilik ve terörizmle mücadele arasındaki söylemsel yöndeşmeyi queer aktivizmi içinde bağlamlandırmak için çalışma çerçevesinde homonasyonalizm⁴ ve keşimsel feminizmin metodolojik açıklamalarından yararlanılmıştır.

Bu çalışmada, queer ve feminist hareketleri göz önünde bulundurarak günümüz Türkiye'sinde cinsellik, toplumsal cinsiyet ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi analiz edeceğim. Bilhassa Recep Tayyip Erdoğan'ın 2002 yılında iktidara gelmesinden itibaren milliyetçilik kipindeki eğilimlere, *yerli ve milli* söylemine ve epistemolojik ve yasal çerçevede birbirini etkileyen LGBTQI+ hakları, aile mefhumu gibi cinsiyetlendirilmiş düzenlere vurgu yaparak, AKP'nin toplumsal cinsiyet kimliği ve cinselliği iç içe geçiren milliyetçi söyleminin yeniden inşasına odaklanacağım. Bu söylemsel ve milliyetçi düzen dışında kalan kesimlerin ve bireylerin terör kavramının anlamını nasıl genişlettiği temel noktalardan birisini oluşturacaktır. LGBTQI+ bireyleri homonasyonalizmin temellüğü ile kamusal olarak terörist ilan AKP'li siyasetçilerin açıklamalarının söylem analizi yapacağım. Queer bireyler ve toplulukları içine alan hukuki kararların incelenmesi, etnografik açıklamalar ve resmi demeçlerin sentezi, milliyetçiliği incelemek adına, ikincil yöntemler olarak kullanacağım.

Bu amaçla, devletin marjinalleştirilmiş ve cinsiyetlendirilmiş figürlerle etkileşiminde iki politik sahaya bakıyorum: İlk saha İçişleri Bakanı Süleyman Soylu'nun Boğaziçi olayları sürecinde LGBTQI+ aktivistlerini araçsallaştırarak verdiği demeçlerinden oluşmaktadır. 2021 yılında Boğaziçi'ne cumhurbaşkanlığı kararıyla atanan rektörün ardından çıkan olaylarda ön saflarda yer tutan LGBTQI+ aktivistler ana akım ve alternatif medyada politikacıların söylemleriyle terörist olarak hedef gösterilen gruplardan biri haline gelmiştir. Tarihsel izlek olarak, bu bağdaştırmanın ilk defa olmadığını göstermek için, 1980 darbesi sonrası dönemin medyasında travesti terörünün nasıl işlendiği, trans kimlikler ve terörizmi medyatik bir temsil olarak bir araya getiren ve düzenleyici kamuoyu oluşturan Reha Muhtar ve Uğur Dündar'ın *travestilerle* ilgili yaptığı belgeler ikinci sahayı oluşturmaktadır. 1980'den itibaren güvenlik ve terörizm karşıtı politikaların neoliberal bireyselleştirici politikalarla paralel ilerlemesiyle birlikte 2000'ler sonrasında bu politikalara anayasa ve ceza kanunundaki "genel ahlak" ve "kamu düzeni" gibi muallak terimlerin eklenmesi trans bireylerin hak arayışını zorlu hale getirmiştir. Her iki alanda da siyasi ve medyatik pratikler, terörizm ve cinsel milliyetçiliğe göre makul olmayan şekilde cinsiyetlendirilmiş bedenlerin bir bağlamda okunmasını amaçlar. Bu bedenlerin öznellikleri ve

harekete geçme yetisi (*agency*) terörizm ve homonasyonalist çerçeve içinde merkezi bir rol oynamaktadır. *Yerli ve milli* olanın “toplumsal cinsiyet teknolojileri” (De Lauretis, 1987) aracılığıyla cinsel ve milli kimlikleri *biz ve onlar* olarak normatif bir eksende konumlandığını göstermek için politik ve medyatik alanlar bir arada incelenmektedir.

Aktivistleri, queer bedenleri ve tüm ötekileri terörist kılan “istisnai milli güvenlik” (Puar, 2017, s. 3) sorunlarının inşasını queer bağlamda konumlandırmak için queer aktivistlerinin sözlü tarihi ve alternatif arşivleri çalışmamın dayanak noktasını oluşturmaktadır, zira 2013 Gezi Eylemleri sonrası dönemde Erdoğan’ın sınırlarını yeniden çizdiği milliyetçilik ve politik enstitülerdeki yasal değişimlere karşı yürütülen mikropolitikalar bu çalışmanın referans noktası olan LGBTQI+ arşivlerinde kendilerine yer bulmuştur. Queer hareketlerinin sözlü tarihi, “80’lerde Lubunya Olmak”, “90’larda Lubunya Olmak”, “Kaos GL” (Renkli Ekran Söyleşileri), “Pembe Hayat” (Yıllar Affetmez) ve “Boysan’ın evi” (Lubunya’nın Arşivi) gibi dernek ve kolektiflerin, arşivlerde susturulan veya sadece var olmayanların tanıklıkları aracılığıyla bir arşiv oluşturmayı amaçlayan projeler bütünü bu çalışmaya milliyetçiliğin tarihsel ve politik bağlamını anlamak adına yön vermektedir. LGBT sözlü tarih projelerinin bu çalışmaya katkısı tarihsel izlek içinde LGBT hareketlerine yaşayan bir deneyim olarak tanıklık etmeleri ve dönemin bireysel ve kolektif hafızalarına ışık tutmasıdır. 2000’ler sonrasında LGBT hareketini ve görünürlüğü tarihsel olarak izini sürmek için 1980 darbesi sonrası LGBT tanıklıkları ve bu arşivlerde geçen simgeleşmiş mekanları, kişileri ve olayları ele almak LGBT aktivizmini ve deneyimlerini aynı zamanda devletin politikalarını bağlamsallaştırmaktadır.

Yerli ve Milli’nin İnşası

Bu bölümün amacı, toplumun fraksiyonlarının ve toplumsal cinsiyetin inşasının evrimini etkileyen siyasi yapılar içindeki milliyetçiliğin, terörist bedenler üretmek için toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri nasıl düzenlediğini politik söylem ve performativitelere çerçevesinde analiz etmek ve *yerli ve milli* söyleminin inşasını bağlamlandırmaktır. Üst düzey devlet yetkililerinin milliyetçi söylemi, Türkiye’de uzun

süredir devam eden temsil ve kimlik politikaları çerçevesinde LGBTQI+ bireylerin terörist olarak yaftalanması *millet* ve ötekisi arasında muhalif bloklar inşa etmek için kullanılırken, queer bloğunun konturu devlet gözetimi, istisnai milliyetçilik ve normatif cinsellikler aracılığıyla toplum içinde konumlandırılan olağanüstü hal tarafından tanımlanmıştır. Tarihsel bağlamda terörizm, 1991 yılında kanunlaştırılan 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu, terörizm ve normatif olmayan öznelliklere ilişkin bir ontoloji ile milli olmayan ve heteroseksüel olmayan öznellere ilişkin yeni anlatılar öneren terör sorununu kurumsallaştırmıştır.

Yerli ve milli söylemsel konfigürasyonu, AKP’nin başarısız bir koalisyon hükümeti kurma girişimiyle birlikte TBMM’deki sandalye çoğunluğunu kaybettiği Haziran 2015 genel seçimleri sırasında kök salmaya başlamıştır. Bu seçim aynı zamanda Kürt siyasi hareketinin içinden çıkan Halkların Demokratik Partisi’nin (HDP) barajı aşarak TBMM’ye girdiği seçim oldu. Erdoğan bir mitingde halktan “hangi partiden olursa olsun fark etmez 550 tane *yerli ve milli* vekil” için oy istedi. HDP milletvekillerinin yerli ve milli olmadığını ima eden Erdoğan, Kürt meselesine ve Kürt destekçisi partinin meclise girmesinin istenmemesine atıfta bulunmaktadır.

Yerli ve milli olanın konuşlandırılmasının diğer siyasi fragmanlardan farkı, neyin milli olup neyin olmadığına yeni anlamlar yüklenmesidir. Öncesinde, milliyetçiler, aşırı milliyetçiler, Kemalister, liberaller vb. arasında yerli ve milli olan konusunda bir fikir birliği vardı. Özellikle *yerli*, ülkede üretilen malların ekonomik yönlerine atıfta bulunurken, milli siyasi bir mefhumdu (Insel, 2020). Daha sonra bu söylem, AKP’nin farklı ekonomik ve siyasi projeleri için benimsenmiş ve Cumhuriyet tarihinin temel ikiliklerinden biri olan dindar ve seküler milli bloklar arasındaki kutuplaşmayı güçlendirmiştir. Dolayısıyla yerli ve millinin yeniden şekillendirilmesi, neoliberal ve neomuhafazakâr dünya düzeninin zorunlulukları ile örtüşmektedir (Mutluer, 2019).

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren laik ve dindar arasındaki ikilik, asal çerçevesini Mustafa Kemal Atatürk’ün “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak” olarak çizdiği batılılaşma sürecinin bir parçası olmuştur. Kamusal alanlarda dinin mevcudiyetinin azaltılmasına yönelik reformlarla, “laiklik baskın bir ideoloji olarak modern Türk milliyetçiliğinin

eş anlamlısı haline gelmiştir” (Ahiska, 2010, s. 16). Türk toplumunun temel ve *evrensel* değerleri olarak kabul edilen laiklik İslam’ın siyasi bir araç haline gelmesinin önüne geçmek ve kontrol altında tutmak için kullanılmıştır (idem.). 1980 sonrasında yeniden şekillenen laik ve dindar arasındaki ayrım, politik ilişkilerin yanı sıra toplumun dini değerlerini milliyetçiliğe dahil etmek için kullandığı bir tahakküm süreciyle birlikte çerçevelenmektedir. Milliyetçiliğin tekrar tanımlandığı bu süreçte Türk-İslam sentezi odaklı milliyetçilik anlayışı benimsenmiş ve ailede, toplumda ve kamusal hayatta kadın ve erkek rolleri farklı biçimler almaya başlamıştır. Kadının yeri ve LGBTQI+ bireylerin kurumsal bir şekilde hukuki olarak tanınması, toplumsal yaşamdaki diğer büyük reformlarla paralellik göstermektedir. Kemalist ve Erdoğan çizgilerinin siyasi eğilimleri birbirine karşıt olmakla birlikte, toplumsal fraksiyonların siyasi temellükü milliyetçilik ilişkisiyle örülmüştür. Kemalist ideoloji, yasal eşitlik, aile değerlerinin sekülerleştirilmesi ve kadınların demokratik ve modern değerlerin taşıyıcısı olarak görülmesi yoluyla kadınların özgürleşmesi projesi, eski emperyal rejimden koparak üst yapının modernleştirilmesi ile birlikte ilan edildi. Türk kadınının yeni imgesi, Türkiye’nin Osmanlı İmparatorluğu’na ilişkin yeni imgesini somutlaştırmaktadır (D. A. Kandiyoti, 1987). Atatürk, birçok konuşmasında Türk ulusunun imgesini kadın imgesi üzerinden pekiştirmiş, bu da kadınların siyasi failliğini performatif olarak ortaya koymuştur (Jayawardena, 2016). Laiklik kadınları özgürleştirmemiş, aksine kadın bedenini düzenlemiş (Cizre, 2008), cinselliklerini dikkate almamış, toplumdaki statüleri cinsellikten yoksun vatandaşlar olarak değerlendirmiştir. Türk milletinin tanımı, Türk kadınının eylemliliğini tesis ederken, Türk milletinin sınırlarını belirlemiş ve böylece Osmanlı İmparatorluğu’nun sonundan beri kurumsallaşmış bir sorun olan azınlıklar için istisnai konumun önünü açmıştır (Suciyan, 2017). Yeni milli söylemin temel iddialarından biri, cinsiyete dayalı temsillerin sembolik önemidir. Erdoğan’ın “babacan” (Mutluer, 2019, s. 108) bir tavırla üç çocuk tavsiyesinde bulunarak biyopolitik ve aile alanına yapılan müdahale, aile içinde kadın ve erkek cinselliklerini empoze etmektedir, ki bu da milliyetçilik aracılığıyla aile konfigürasyonuna uymayan queer kimliklerin sınırlarını terörist bir söylem içinde yeniden çizmektedir.

Terörizmin ve “vatansever erkekliklerin” (*masculinities of patriotism*) (Puar, 2017) temsili terörist bedeni

vatanseverinkinden ayırmak için icra edilmektedir. Puar, “Queerlik, teröristi adlandırma projesinde her zaman zaten mevcuttur (idem, xxxi)” ifadesinde terörist imgesinin her zaman devrik, sapkın, bilinmez ve tekinsiz bedenler atadığını; milletin içerde ya da dışarıda düşmanı olarak somutlaştırılan queer bireylerin devletin terörizme dair politik söylemleriyle bu imgenin paralel gittiğini söylemektedir. Öte yandan, biz *dindarlar* ve onlar *sapkınlar* gibi yekpare bloklar olarak somutlaşan ikili yapı, belirli tekil özneleri görünmez kılarak normatif öznellikleri konumlandırma parametrelerini sürekli yeniden şekillendirmektedir. Müslüman queer vatandaşların varlığı ve politik fail yetileri, İslam’ın politika belirleyiciler tarafından temsilinin yekpare bir yorumuna dayanan ve normatif cinsellikleri yeniden üreten ikili söylem tarafından görünmez kılınmaktadır.

Jasbir Puar’ın *Terrorist Assemblages* adlı kitabında ileri sürdüğü gibi, kuzey Amerika bağlamında kesişimsel bir perspektiften bakıldığında, LGBTQI+ hareketleri, milli teşkilin normatif varsayımlarına entegre olma arzusuna yerleşik Amerikan vatandaşlığının çağdaş konturunu tanımlar hale gelmiştir. Queer bireylerin millet içinde normalleştirilmesi millet kavramına kimin dahil edileceğini ve kimin terörist olarak dışlanacağını tanımlayan Amerikan istisnai vatanseverliğini pekiştirmektedir. Puar’ın “cinsel istisnailik” (*sexual exceptionalism*) (Puar, 2017, s. 49) olarak queerin milli tasavvura dahil edilmesi hem ırksal hem de cinsel düzenleyici (*regulatory*) olarak beyan edilirken vatandaş ve terörist bedenlerin üretimini üst üste gkoymaktadır (idem.). Bu bağlamda beyaz queer bedenlerin yerini alan terörist bedenlerin imgesi,, vatanseverliğin her zaman devrik, ırksallaştırılmış ve sapkın karşıt bloklarının sürekliliğinde bulunur. İstisnai vatandaşlığın milletin progresif iddialarıyla güçlü bir şekilde bağlantılı olduğu Amerika Birleşik Devletleri bağlamının aksine, Türkiye’deki politik söylemde Türk vatandaşlığı tanımı queer bireylerin dışarıda bırakılmasıyla tanımlanmaktadır. İki bağlam birbirine zıt görünse de, aralarındaki paralellik, her iki durumda da milliyetçiliğin sınırlarını ve terörizm tanımını queer öznelerin popülist ve neoliberal politikalarla araçsallaştırılması yoluyla çiziyor olmasıdır (Savcı, 2021, s. 110). Puar, LGBTQI+ hareketlerinin ırksal ve cinsel ötekiler arasındaki hegemonik güç ilişkilerinde araçsallaştırıldığını belirtmektedir. Bu söylemi genişletmek adına Türkiye’de ise trans bireylerin ırksal, etnik ve dini ötekiler arasında terörist olarak tanımlandığı söylenebilir.

Terörist Bedenler, Travesti Terörü

Terörizm ve LGBTQI+ bireyler arasındaki ilişki yeni değil ve Türkiye’de bunun öncüsü AKP dönemi değildir. 11 Eylül sonrasında küresel çapta popülerlik kazanan terörizm, 1990’lardan bu yana Türkiye’deki Kürt nüfusa karşı yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ülkedeki Kürt nüfus, Türkçe dışındaki dilleri konuşan diğer etnik azınlıklar gibi sistematik olarak kriminalize edilmekte, dilsel baskı altında tutulmakta ve terörizmle eş tutulmaktadır. Gayrimüslim azınlıkların ve Kürt kökenlilerin kriminalize edilmesiyle terörizmin epistemik sınırları genişletilmiştir. Bununla birlikte, 1980 askeri darbesinden bu yana, ister askeri yönetim - devletin en heteronormatif mekanizması olan ordu - ister neoliberal öncüllere sahip İslamcı politikalar yoluyla olsun, azınlık kimliklerinin sınırlarının çizilmesi siyasi olarak tartışmalı bir konu haline gelmiştir. Laik Kemalist devlet yapısından İslamcı devlet modeline geçişte (Göle, 2017; Insel, 2003), etnik azınlıkların, müslüman olmayanların, kadınların ve LGBTQI+’ların yeni milliyetçilik tandansındaki yeri sorgulanmıştır. Muhafız fraksiyonların tanımı da terörizm tanımını genişletmiştir. Terörizm ve millet kavramları, 1991 yılında terörizmle mücadeleye ilişkin 3713 sayılı Ceza Kanununun kabul edilmesinden bu yana birçok kez değiştirilmiştir. Yasanın kabul edilmesinden itibaren neoliberalizmle birlikte güvenlik sorunu yeni şekiller almaya başlamıştır. İstisnai milliyetçilik söylemleri ve neoliberalizmle birleşen terörle mücadele kanunu ülkenin sürekli saldırı altında olduğunu ve Türkiye’nin ekonomisinin devamlılığı için terörle mücadelenin “milli bir görev” (Savcı, 2021, s. 22) haline gelmiştir. 11 Eylül’den sonra dünyada terörün yeniden mercek altına alınmasıyla birlikte Türkiye terörizm anlayışını değiştirmiş ve 2006 yılında Ceza Kanunu’nda değişiklik yaparak terör niteliğindeki suçların yasal uygulama alanını genişletmiştir. AKP rejimi aynı zamanda terörizmin yasal, sosyal ve epistemolojik algısını da değiştirmiştir. Terör ile ilgili ceza kanununun teröre karşı kullanılması gerekiyordu; ancak *terörist* konfigürasyonu muğlaklaştırıldı ve neoliberal siyasi yapılar içinde genişletildi, böylece terör örgütleriyle bağlantıları olduğu varsayılan ana akım muhalefet siyasi partilerini, demokratik haklarını arayan etnik ve dini azınlıkları, preker koşullarda mücadele eden güvencesiz işçileri ve temel haklarının tanınmasını isteyen LGBTQI+’ları da kapsayabilir hale geldi. Nitekim, bu muğlaklaşma, Boğaziçi olaylarında tutuklanan öğrencilere “LGBT üyesi

misiniz?” gibi soruların sorulmasını, gökkuşağı bayraklarının delil olarak sunulmasını normalleştirmiştir⁵.

1980’lerden bu yana trans seks işçilerinin medyada ‘travesti terörü’ etiketi altında temsil edilmesini konu alan belgesel *Travesti terörü, 2005* bu politikaları belgeselleştirmektedir. Dönemin ana akım medyası, Uğur Dündar ve Reha Muhtar gibi bazı medya figürlerinin operasyonel gazetecilikle, trans seks işçileri ve terörizm arasındaki bağı güçlendirdi. 1980 askeri darbesinden ve televizyonda ve gece kulüplerinde transgender performansların yasaklanmasından bir yıl sonra, 25 Ekim 1981’de Uğur Dündar ulusal televizyon kanalı TRT’de yayınlanan *Günlerin Getirdiği* programında cinsiyet değiştirme ameliyatı geçirmiş trans kadınlarla röportajları 1980 sonrası darbenin tarihsel bağlamında dönemin farklı izleyicilerinin tepkilerinin ne olduğunu daha iyi anlamak için başka bir çalışma konusu olabilir, ancak bu çalışma transların medyatik temsil biçimine ilk şekillerinden birini veren trans deneyiminin medya anlatısına odaklanmaktadır. Bu röportajlar, trans kadınların haczedilmiş eylem yetilerini medya söyleminde bir temsil nesnesi haline geldiği önceki gerçekliklerin aksine, bu bireylerin ilk kez konuşmalarına izin veriyor. Ancak, sorular ve deneyimlerin anlatımı, trans deneyiminin oldukça üzücü, pişmanlık verici ve umutsuz bir resmini vermek üzere tasarlanmıştır. Aynı programda röportaj yapılan trans bir kadının ameliyat sonrası depresyona girdiği için kendini yaralamaya başladığını anlatması, diğer röportaj yapılan kadınların mutsuz hayatlarının tanıklığı, cinsiyet değiştirme ameliyatları trans deneyim temsillerini milletin dışında tutma hedefi taşıyordu. Trans kadınlarla ilgili ilk TV programının yanı sıra, trans seks işçilerinin tehlikeli, saldırgan, terör estiren, müşterilerini ve polisi dövmek için bıçak, balyoz ve çekiç taşıyan kişiler olarak gösterildiği dönemin ana akım medya haberleri de translara yönelik saldırgan terörist imajının yaratılmasında önemli bir rol oynamıştır⁶.

Türkiye’de translar, evsizler ve Kürtler de dahil olmak üzere preker gruplar üzerine çalışan Sosyolog Pınar Selek, Türkiye’de ana akım medyada transların temsiline ilişkin detaylı bir analizinde “Ses gerçek, görüntü gerçek ama varlık gerçek değil.” argümanı ile trans temsillerini dönemin medya araçları içinde konumlandırıyor. Selek, medyanın pasif izleyici konumumuzu istismar ederek kendi formatları aracılığıyla belirli gerçeklere ilişkin algımızı şekillendirdiğini

de sözlerine ekler. Pınar Selek 1990’larda transların ve işçi sınıfının yaşadığı İstanbul Taksim civarındaki mahalleler üzerine yaptığı çalışmada (2011), özellikle transların yaşadığı ve çalıştığı Ülker sokağın Habitat II nezhleştirme projesi ile nasıl milliyetçi grupların saldırı hedefi haline geldiğini detaylandırıyor. Selek’in etnografik çalışması devlet mekanizmalarının milliyetçiliği translara karşı nasıl mobilize ettiğinin, Ülker Sokağın 1990’lar İstanbul’undaki trans deneyimi üzerindeki sembolik ve ontolojik etkilerinin dengelemine vermektedir. Aynı politik strateji, 1990’larda, Doğu Anadolu’da militan siyasi örgüt ve silahlı gerilla hareketi PKK’ye (Kürdistan İşçi Partisi) karşı yürütülen terörle mücadele, son derece kurumsallaşmış bir sorun olarak, ülkenin Kürt nüfusu ile terörizm arasındaki bağı sağlamlaştırmıştır. Diyarbakır, Hakkari, Şırnak gibi doğu illerinde yürütülen terörle mücadele operasyonları, bazı ilçelerin sürgün edilmesini ve Kürt sivillerin bölgeden ülkenin batısına zorla göç ettirilmesini meşrulaştırmaktadır (Yıldız, 2014). Terörist söylemin doğu şehirlerinden batıya ve şehre taşınmasında *doğudan batıya* göç ve şehirde yaşayan topluluk ve bireylerin terörist olarak anılması etkili olmuştur. Bir yandan neoliberal politikaların genel ahlakla ve 2005’te kabul edilen Kabahatlar Kanunuyla bir araya gelmesi şehirlerde yaşayan trans kadınları kamusal alanda ve medyada saldırı hedefi haline getirmiştir⁷.

Terörizmin yapılandırılmasının ırksal, etnik, toplumsal cinsiyete dayalı modaliteler tarafından gerek medya gerek militer hareket veya politik, ekonomik söylemlerle savunmasız öznelerin mücadelesi ve görünürlüğü marjinalleştirilmelerine, popülist ve milliyetçi mekanizmalarca infazları için yasal bir zemin sağlamak üzere terörle ilişkilendirmelerine ışık tutar. Aile ve millet gibi değerlerin karşısında konumlandırılan terörist imgesi, heteronormatif ve homojen millet algısını yeniden tanımlarken trans seks işçilerinin imgesi, medya temsilinin trans bedenleri “cinsiyet teknolojileri” ile (Foucault, 1997) araçsallaştırıp, milletin temeli kabul edilen aileye de yeniden öteki üzerinden anlam tayin etmektedir.

Ana akım medyada yayılan ve daha sonra seks işçileri de dahil olmak üzere translara karşı mücadeleye dönüşen terör biçimi, Puar’ın “kapsayıcılık retorığı” (Puar 2007 s. 119) olarak nitelendirdiği durum ile terörle mücadelede kilit rol oynayan millet içindeki queer bedenlere harekete geçme kapasitesi atanması arasında paralellikler göstermektedir.

Başka bir deyişle, Puar’ın argümanında LGBTQI+ların milletin bir parçası olarak tanınması, homonasyonalizm kavramına atıfta bulunan Müslüman ve Arap olmasa da ırksallaştırılmış terörist imgesini pekiştirmektedir. Lisa Duggan’ın “homonormativite” (2002) kavramıyla milliyetçiliği bir araya getiren homonasyonalizm, eşcinsellik ve milliyetçilik arasında, queer özneleri farklı devlet aygıtları aracılığıyla içirme ve progresif vatandaşlık için yeniden üreten bir yakınsama ortaya koyar. Türkiye özelinde, ister devlet söylemi, ister medya ya da anayasal oluşumlar aracılığıyla olsun, homonasyonalizmin bir başka kullanımı daha ziyade homonasyonalizmin temellük edilmesi söz konusudur.

LGBTQI+ aktivizm, “cinsel demokrasi” (Fassin, 2009) bağlamında, aktivistlerin ve hak savunucularının politik *eylem yetilerini* anlamlandıran seferberliklerin oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Ulus tanımından dışlanan ve terörist olarak tanımlanan aktivistlerin politik *faillik* direniş ve baskı arasındaki karşıt ilişkide, söylemlerin marjında konumlandırılan ve daha sonra politik öznellikler oluşturan bireylerin *faillikleri* sınırlarını tanımlamamıza olanak tanır. Doğu-Batı ayrımının epistemolojik olarak yeniden inşasında milliyetçilik ve queer hareketleri arasındaki ilişki terörizmin yasal inşasını hızlandırırken yönetsellik (*governmentality*) içindeki çok yönlü ilişki bu söylemlere karşıt ya da paralel aktivist söylemleri anlamaya yardımcı olmaktadır.

Türkiye’de Homonasyonalizmin Yansımaları

Homonasyonalizm analitik bir sistem olarak farklı yönetim mekanizmaları tarafından temellük edilmekte, popülist söylemin kutuplaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş bloklarını güçlendirmektedir. 2019 yılında Hak-İş toplantısında İçişleri Bakanı Süleyman Soylu LGBTQI+ haklarını Amerikan kültürel kapitalizmi ile özdeşleştirerek Boğaziçi eylemlerini kınadı. Bu toplantıda terör örgütleriyle bağlantısı olan belediyelerin tasfiye edildiğini belirttikten sonra, uluslararası ekonomik kaynakların mobilize edilmesi yoluyla LGBTQI+ dernekleri ve terör örgütleri arasında bir ittifak kurdu. Türk milliyetçiliği ve LGBTQI+ dernekleri arasındaki çatışmayı vurgulamak için, aynı doğrultuda, ABD’nin ülkenin doğu bölgesinde Türkiye için ulusal bir düşman ve bir terör örgütü olduğu kabul edilen Suriyeli Kürt siyasi partisi Demokratik Birlik Partisi’ne ve Türkiye’deki LGBTQI+ derneklerine

yardım ettiğine dikkat çekti. LGBTQI+ haklarının uluslararası ekonomik bağlama aktarılması ve terörizmin politik bağlamsallaştırılması, yerli ve milli olanın inşasında terörist olarak kabul edilenleri gruplandırmak için ifade edildi. Açıklama, uluslararası politikada queer beden ne olduğunu ve milli ideolojide terörist bedenin ne olduğunu, yalnızca heteronormatif ve inkârcı bir milli aidiyet biçimini çağrıştıran yasama ve yürütme alanı varsayarak sürekli olarak yeniden tanımlar. Bu çerçevede milliyetçilik, neyin milli olup neyin olmadığını tanımlayarak, radikal biçimde kutuplaşmış iki taraf arasında performatif bir hat oluşturmakta ve bu tanımın dışında kalanların denetlenmesini meşru kılmaya yönelik bir işlev görmektedir. Dışlananlar - azınlıklar - terörist, vandal, marjinal, sapık veya dış mihrak olarak adlandırılmaktadır. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik, milletin inşasında terörizm ve queerlik arasındaki karmaşık ilişki üretildiği ölçüde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Puar'ın işaret ettiği gibi, çok yönlü ilişki ötekinin inşasında bulunur. Edward Said'in *Orientalism* kitabında savunduğu gibi, terörist bir kategori olarak her zaman cinselliğin normatif sınırlarını aşar (1979). Böylece, ulusal ölçekte cinsellik, hem söylemsel hem de söylem öncesi olarak, *queer terörist* popülasyonları üretmek üzere vatansever propaganda için araçsallaştırılmaktadır. Milletin ve üyeleri ve dolayısıyla vatandaşlar epistemolojik ve yasal olarak münhasır bir sınır içinde yeniden tanımlanır.

Homonasyonalizmin temellük edildiği başka bir örnek ise Boğaziçi Eylemleri üzerine verilen demeçlerdir. 1 Ocak 2021 gece yarısı, Boğaziçi Üniversitesi'ne Cumhurbaşkanı Erdoğan tarafından, üniversitenin taraflarına danışılmaksızın yeni bir rektör atandı. Karar, öğrenciler ve profesörlerce anti-demokratik olarak değerlendirildi ve karşı çıktı; ardından da birçok şehirde destek protestoları düzenlendi. Valilik, Covid-19 bahanesiyle mitingleri yasakladı. Gösteriler sırasında LGBTQI+ bireyler ön saflarda yer almış ve daha sonra eylemleri itibarsızlaştıran saldırıların hedefi olmuşlardır. Protestolar boyunca birçok öğrenci tutuklanmış, LGBTI+ Çalışmaları Kulübü kapatılmış, kulüp odasında yapılan polis aramasında "gökkuşağı bayrakları ele geçirilmiştir". Kampüste, LGBTQI+ ve trans bayrağı ve Mezopotamya mitolojisinde yer alan Şahmeran figürü ile birlikte Kabe'yi tasvir eden sanat eserinin yer aldığı sergi, halkın bir kesimi tarafından benimsenen dini değerlerin aşağılanması nedeniyle dört LGBTQI+ öğrencinin tutuklanmasına yol açmıştır. Tutuklamaların ardından Erdoğan bir basın toplantısında "LGBT, yok öyle bir şey, bu

ülke millidir, manevidir" ifadelerini kullandı. Konuşmasında, çağrıştırdığı homofobik provokasyonun ötesinde, ahlaki ve milli düzen ile LGBTQI+ bireyler arasında ikilik kurmaktadır. Milli ve manevinin queerin zıddı bir şekilde tanımlanması söylemsel bir strateji olarak tasavvur edilebilir. Türkiye'de terör örgütlerinin sadece harfler üzerinden tanımlanması LGBT atfının terörize edilmesini söylemsel olarak kolaylaştırmaktadır. Milli ve manevinin tanımı gerici (*obscurantist*) şekilde queer olanı ve bununla birlikte sapkın ve terörist olanı ayırt eden bir mekanizmaya, tutuklamalar için de hukuki bir taban hazırlığına dönüşmektedir. Tutuklamalarla ilgili Soylu'nun attığı tweette "4 LGBT sapkını gözaltına alındı" sözlerinden dolayı tweet birçok ülkede yasaklandı. Boğaziçi olayları ve tweet sonrasında Türkiye'de LGBTQI+ hareket ile ilgili verdiği röportajında "Bu cereyan Avrupa'dan Türkiye'ye Amerika'dan Türkiye'ye pazarlamaya çalışan bir cereyandır" ifadeleriyle eşcinselliği geleneksel Türk toplum yapısının karşısında konumlandırıp homonasyonalizmi temellük etmenin ötesinde bunun "Avrupa'da olması"nın normallığı Doğu-Batı, Geleneksel-Modern, Laik-Dindar ikilemelerini LGBTQI+ kimlikler üzerinden pekiştirmektedir. Aynı demeçte Batılı devletlerin PKK ve FETÖ gibi yapılanmaları da finanse ettiğinden bahsetmesi devletin LGBTQI+ hareketleriyle ittifak kurmayı reddederken bu müşterekleri Ermeni, Yahudi, Kürt, Alevi ötekiler ve Avrupa Birliği gibi *dış mihraklarla* aynı yerde konumlandırması hem terörist kimliklendirmesini meşru kılıyor hem de ırksal ötekileştirmeyi konsolide ediyor. LGBTQI+ hakları ile ilgili her şeyi *bizim* değerlerimizle uyumlu olmadığı gerekçesiyle reddetmek - daha ziyade aileyi yok etmek için Batılı/küresel bir dayatma olarak gören ideoloji homonasyonalizmin neopopülist *müslüman* Türk milliyetçi politika okumasıdır. Süleyman Soylu'nun basın açıklamalarında LGBTQI+ vatandaşları inkâr etmesi, "Bu topraklarda lgbt diye bir şey var mıydı? Bunun toplumsallaşması diye bir şey söz konusu olamaz. Bu Avrupa'da olabilir" şeklindedir. LGBTQI+ dernekleri ile terör örgütleri arasında bir benzerlik kuran Soylu'ya göre, bu örgütler Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından ülkedeki Müslüman düzeni bozmak için finanse edilmektedir. "Ülkede terörü finanse eden uluslararası örgütlerin LGBT derneklerini finanse etmeye yardımcı olduğunu" savunan Soylu, "dinimiz bunu yasaklıyor, bana göre, dinimize göre bu bir sapkınlıktır" diyerek kutuplaştırıcı oryantalist ikiliği temellük eden söylemi politik ve medyatik olarak yeniden inşa etmektedir.

İçişleri Bakanı Soylu tarafından öne sürülen istisnai milliyetçilik, homonasyonalist analitik mekanizma dahilinde okunabilir. Devletin söylemi yalnızca cinsellikler üzerine normatif bir söylem olarak görülmemelidir, çünkü Soylu tarafından üretilen terörizm söylemi, LGBTQI+ bireylerin terörist olarak görüldüğü bir gerçeklik biçimi yaratmaktadır. Soylu'ya yöneltilen LGBT, cinsel yönelim izlekli yazılı soru önergelerinin cevapsız bırakılması da söylemsel inkarcılığı pekiştirmektedir. LGBTQI+ hareketleri ve terörizm arasındaki bağlantı, daha sonra hukuki uygulamalarda - ceza kanununun yasal dayanağı dahilindeki infazlar yoluyla - yerini bulan bu tür bir söylemsel inşa yoluyla mümkün hale gelmektedir.

Terörist gruplara ve onların yabancı finansörlerine karşı istisnai milliyetçilik, tekil özneleri görünmez kılarak normatif öznellikleri konumlandırmanın parametrelerini yeniden tanımlamaktadır. Tüm LGBTQI+'lar olmasa bile Müslüman LGBTQI+'ların, gayrimüslim Türklerin veya kayıtsız göçmenlerin varlığı, ağırlıklı olarak Sünni olan Türklüğün ve İslam'ın tek bir yorumuna dayanan normatif cinsellikleri yeniden üreten negativist ve dikotomik söylem tarafından sürekli olarak inkâr edilmektedir. LGBTQI+'nın Batı dayatması olarak inkârı ile Batı ülkelerinde olduğu gibi bir dizi tahakküm alanları kurmak için ittifak yapılan queer hareketlerin araçsallaştırılmasına ve bu karşı-iradeye karşı çıkan Soylu, Batı'nın Türkiye'deki LGBTQI+'nın aleyhine olan kapsayıcılık retoriğini homofobik yöntemlere alet etmektedir. Söyleminde, sadece normatif olmayan cinsellikleri heteroseksüelliğin zorunlu ve reproduktif olduğu milletin karşısına yerleştirmekle kalmıyor, aynı zamanda Türk milliyetçiliğini Batılı değerlere ve nihayetinde homonasyonalizme karşı tanımlıyor. Queerin temellük edilmesi ile Türklüğün konsolidasyonu arasındaki ilişki iki düzeyde işlemektedir. LGBTQI+'ların öznellikleri milletin, ailenin ve İslami değerlerin sınırlarına, diğer bir deyişle terörist örgüsüne yerleştirilirken, sınırlar da terör yanlısı ve homonasyonalist Batılı ülkelere karşı tanımlanıyor.

Sonuç : Terörizm Şimdi

Toplumun iki bloğa kutuplaşması Türkiye tarihine bakıldığında yeni bir olgu değildir ya da yalnızca LGBTQI+ hakları savunucusu ve homofobik dindar cemaatler arasında bölünmeyle ilgili değildir. Erdoğan'ın iktidarından bu yana, Batılı dış düşmanların icadı ve daha sonra belirli hedef grupları,

akademisyenleri vb. kınamak için terörizmin söylemsel üretimini besleyen birçok katman vardır. Önceleri sadece ekonomik anlamı olan *yerli ve milli*, popülist siyasetin kurucu yapılarından biri haline gelirken karşısına milli olmayan bir dizi terörist bireyleri ve grupları esas karşıt benimsemiştir. Yerli ve milli tanımını, insan hakları ve demokrasinin kapsamı sadece siyasal İslam'ın sentetik düzenine ve heteronormatif aile değerlerine uyan vatandaşları kapsayacak şekilde yeniden tanımlanarak sürekli sınırlandırılmış, milletin ötekisi olarak tanımlanmayı ihmal etmemiştir. Millet kavramının bu şekilde tanımlanması ve demokratik değerlerin sadece belirli gruplar nezdinde özelleştirilmesi, getirilen kısmi demokraside temsil edilmediğini düşünen toplumdaki farklı kesimleri harekete geçirmiştir. Böyle bir siyasi atmosferde queer aktivizmi, yeni milliyetçiliklerin ve bunlar içinde gelişen cinselliklerin mobilizasyonu ile şekillenmektedir.

Judith Butler'ın Gezi eylemleri üzerine araştırmalara yer veren *The Making of a Protest Movement in Turkey* (2014) ye yazdığı önsözde dile getirdiği gibi, Türk devleti terör kavramını kullanarak, politik duruşları ya da cinsiyet kimlikleri nedeniyle ifade özgürlükleri kısıtlanan binlerce insanı tutuklamıştır. Milletin ve milli değerlerin dış düşmanı olarak tanımlanan queer beden - terörist bedenlerin ardından (Puar, 2007) - Türklüğün konsolidasyonunda milliyetçilik ve queerlik arasında bir bağlantı kurulmasına olanak tanır. Günümüz Türkiye'sinde otoriter ve popülist iktidarın yükselişi sırasında şu soru sorulabilir: "İster küçük ister azınlık olsun, bir milletin kesimleri terörist, 'çapulcu' olarak görülüyorsa o millet nedir? Bileşenlerinin konuşmasına izin verilmediğinde millet adına kim konuşur?" (Butler, 2014)

Gezi eylemleri, AKP'nin muhalif kesimleri temel alan terörizmi yeniden tanımlamasına olanak sağladı. Gezi aynı zamanda AKP'nin LGBTQI+ hakları konusundaki muğlak tutumunun odak noktasıydı ve LGBTQI+ haklarını siyasal ve sosyal olarak ahlaki ve ailevi değerlere karşı konumlandırıyordu. Gezi eylemleri, sosyo-politik değişim adına kesişimsel fraksiyonlar ortaya çıkaran queer ve feminist aktivizm için sürekli dönüşen bir politik paradigma (David & Toktamış, 2015) sunuyor (Papa & Sandal, 2019). Gezi aynı zamanda LGBTQI+ hareketlerinin yüksek görünürlük kazandığı ve farklı siyasal gruplar arasında etnik azınlıklar, anti-militaristler, çevreciler vb. ile yeni ittifakların kurulduğu bir dönem olmuştur (Özkırımlı 2014).

Queer aktivizminin ve queer hareketlerin Batılı ülkelerdeki ana akım medya ve politik söylemlerde normalleştirici ve düzenleyici etkilerinin ötesinde Türkiye'deki devlet yapısı bu politikaları ahlak, din üzerinden kendine mal edip ontolojik olarak terörist bedenleri problematize etmektedir. Terörün anlamının genişlemesi, şiddetinin artması, millî güvenlik sorunları üzerinden istisnai milliyetçilik söylemleri, muhafazakâr popülist politikalar ve ekonomiye duyulan güvensizlik içinde gelişen homonasyonalist söylemler sadece LGBTQI+ları değil toplumda marjinalize edilen tüm kesimleri şiddetle karşı karşıya getirmektedir. Böyle bir ortamda kesişimsel olarak söylemlerini üreten aktivist gruplar geniş kapsamlı, özgürleştirecek söylemler üretme çabalarına devam etmektedir.

Bu araştırmanın devamı olarak, Türkiye'de queer hareketler üzerine tartışmalar ve demeçlerin alımlaması incelenebilir. Gezi olaylarıyla görünürlüğü artan, Boğaziçi eylemleriyle kamu gündeminde büyük yer eden queer öznellikler ve hükümet yetkilileri tarafından terörist adlandırılmasının toplumdaki alımlaması bu analize tamamlayıcı niteliktedir. 2021 yılının mart ayında cumhurbaşkanlığı kararıyla Erdoğan'ın, 2011 yılında kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddete karşı imzalanan İstanbul Sözleşmesi'nden çekilmesi ve bu çekilmenin politik yansımaları ve çevresinde üretilen söylemler ve alımlamalar millî ve yerli tanımının kamudaki karşılığını anlamak için kapsayıcı olabilir. Cinsellik ve milliyetçiliği politik olarak mobilize eden eylemler ve homonasyonalizmi temellük eden kutuplaştırma teşebbüsleri açıldıkça queer politikaların oluşturulması ve gerçekleştirilebilmesi için alanlar açılabilir.

* Ali Atakay Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim bölümünde lisansını tamamladıktan sonra Paris VIII Üniversitesi'nde Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları ve EHESS Paris'te (Ecoles des hautes études en sciences sociales) Siyaset Bilimi bölümlerinde lisansüstü eğitimini tamamladı.

alii.atakay@gmail.com

Bibliografya

- Abadan-Unat, N., Kandiyoti, D., & Kıray, M. B. (Ed.). (1981). *Women in Turkish society*. Brill.
- Ahiska, M. (2010). *Occidentalism in Turkey: Questions of modernity and national identity in Turkish radio broadcasting*. Tauris Academic Studies Distributed in the United States and Canada exclusively by Palgrave Macmillan.
- Ahmed, S. (2004). Affective Economies', *Social Text* 79: 117–39. *Social Text*, 22, 117-139.
- Altınay, R. E. (2008). Reconstructing the Transgendered Self as a Muslim, Nationalist, Upper-Class Woman: The Case of Bulent Ersoy. *Women's Studies Quarterly*, 36(3/4), 210-229. <http://www.jstor.org/stable/27649796>
- Anderson, B. R. O. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed). Verso.
- Bourcier, M.-H. (2011). *Queer zones 3: Identités, cultures et politiques*. Éditions Amsterdam.
- Butler, J. (2014). Foreword. İçinde U. Özkırımlı (Ed.), *The Making of a Protest Movement in Turkey* (ss. i-xx). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137413789_8
- Chetaille, A. (2013). Une “ autre Europe “ homophobe ?L'Union européenne, le nationalisme polonais et la sexualisation de la “ division Est/Ouest “. *Raisons politiques*, 49(1), 119-140. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/rai.049.0119>
- Cizre, Ü. (Ed.). (2008). *Secular and Islamic politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party*. Routledge.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Çalışkan, D. (2020). CHAPTER XI. “Nobody Is Going To Let You Attend Your Own Funeral”: A Funeral for a Trans Woman and Naming the Unnamed. İçinde A. G. Altınay, M. J. Contreras, M. Hirsch, J. Howard, B. Karaca, & A. Solomon (Ed.), *Women Mobilizing Memory* (ss. 206-218). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/alti19184-013>
- David, I., & Toktamış, K. F. (2015). *Everywhere Taksim*. Amsterdam University Press; JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt18z4hfn>
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press.
- Dudink, S. (2013). Les nationalismes sexuels et l'histoire raciale de l'homosexualité (A. Jaunait, Çev.). *Raisons politiques*, 49(1), 43-54. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/rai.049.0043>
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. İçinde R. Castronovo & D. D. Nelson (Ed.), *Materializing Democracy* (ss. 175-194). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822383901-007>

- Fassin, É. (2009). la démocratie sexuelle contre elle-même. Les contradictions de la politique d'immigration subie ". *Vacarme*, 48(3), 48-50. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/vaca.048.0048>
- Foucault, M. (1997). *La volonté de savoir*. Gallimard.
- Göle, N. (2017). Vers une version hybride de l'islamo-populisme? *Les Cahiers de l'Orient*, 127(3), 53. <https://doi.org/10.3917/lcdlo.127.0053>
- Insel, A. (2003). The AKP and Normalizing Democracy in Turkey. *South Atlantic Quarterly*, 102:2. <https://doi.org/10.1215/00382876-102-2-3-293>
- Jaunait, A., Le Renard, A., & Marteu, É. (2013). Sexual Nationalisms? Contemporary Reconfigurations of Sexualities and Nationalisms. *Raisons Politiques*, 49(1), 5-23. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/rai.049.0005>
- Jayawardena, K. (2016). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Verso.
- Kandiyoti, D. (Ed.). (1996). *Gendering the Middle East: Emerging perspectives* (1st ed). Syracuse University Press.
- Kandiyoti, D. A. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies*, 13(2), 317. <https://doi.org/10.2307/3177804>
- Mosse, G. L. (2010). *The image of man: The creation of modern masculinity*. Oxford Univ. Press.
- Mutluer, N. (2019). The intersectionality of gender, sexuality, and religion: Novelities and continuities in Turkey during the AKP era. *Southeast European and Black Sea Studies*, 19(1), 99-118. <https://doi.org/10.1080/14683857.2019.1578049>
- Nagel, J. (1998). Masculinity and nationalism: Gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2), 242-269. <https://doi.org/10.1080/014198798330007>
- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. University of California Press.
- Özkırıklı, U. (Ed.). (2014). *The Making of a Protest Movement in Turkey*. PalgraveMacmillanUK. <https://doi.org/10.1057/9781137413789>
- Popa, B., & Sandal, H. (2019). Decolonial Queer Politics and LGBTI+ Activism in Romania and Turkey. İçinde B. Popa & H. Sandal, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.1282>
- Puar, J. (2013). Rethinking Homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45(2), 336-339. <https://doi.org/10.1017/S002074381300007X>
- Puar, J. (2017). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times* (Second edition). Duke University Press.
- Rebutini, G. (2013). Homonationalisme et impérialisme sexuel: Politiques néolibérales de l'hégémonie. *Raisons politiques*, 49(1), 75-93. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/rai.049.0075>
- Said, E. W. (1979). *Orientalism* (1st Vintage Books ed). Vintage Books.
- Savcı, E. (2021). *Queer in translation: Sexual politics under neoliberal Islam*. Duke University Press.
- Selek, P. (2011). *Maskeler süvariler gacılar: Ülker sokak: bir alt kültürün dışlanma mekânı* (1. baskı). Ayizi Kitap.
- Suciyan, T. (2017). *The Armenians in modern Turkey: Post-genocide society, politics and history*.
- Yıldız, E. (2014). Cruising Politics: Sexuality, Solidarity and Modularity after Gezi. İçinde U. Özkırıklı (Ed.), *The Making of a Protest Movement in Turkey* (ss. 103-120). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137413789_8
- Yuval-Davis, N., Campling, J., & Anthias, F. (1989). *Woman, nation, state*. Palgrave Macmillan.
- Zengin, A. (2019). The Afterlife of Gender: Sovereignty, Intimacy and Muslim Funerals of Transgender People in Turkey. *Cultural Anthropology*, 34(1), 78-102. <https://doi.org/10.14506/ca34.1.09>

Notlar

- 1 Dudink, Stefan. “Les nationalismes sexuels et l’histoire raciale de l’homosexualité”, *Raisons politiques*, vol. 49, no. 1, 2013, pp. 43-54. Rebutini, Gianfranco. “Homonalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l’hégémonie”, *Raisons politiques*, vol. 49, no. 1, 2013, pp. 75-93.
- 2 Sosyal bilimlerdeki kullanımıyla agency Türkçede faillik, eyleme geçme yetisi, harekete geçme kapasitesi olarak tanımlanabilir. Özneleşmenin temel yapılarından biri olan eyleme geçme kapasitesi, epistemolojik bir paradigma içinde özneleşme için fenomenolojik bir alanı öngörmektedir. Merleau-Ponty’nin “kendi dışındaki nedenler tarafından harekete geçirilme” olarak tanımladığı faillik anlayışından yola çıkan Butler’in faillik tanımı bu makale için esas alınmıştır. Eğer agency eyleme geçme kapasitesi ve iradesinden oluşuyorsa, bir direniş, dönüşüm ve yıkım noktası olarak da yorumlanabilir. Toplumsal cinsiyet ve cinsellikler mevcut gündeminin bir parçası olduğundan, faillik yapılar bütününe metodolojik bir katkı haline gelmektedir. Butler’in faillik kuramını cinsiyetlendirilmiş öznenin edimsellik (performativity) tarafından inşa edildiğini ve bu edimselliğin eyleme geçme yetisi için bir dayanak noktası sağladığı görüşündedir. Özneler, faillik tarafından dağıtılan edimsellik tarafından inşa edilir. Öznellik, normla ilişkili eylemleri aracılığıyla tanınır. Yani, öznellik ancak belirli bir kimlik oluşturan iteratif eylemler yoluyla gerçekleşir. Kişi, tanınabilir toplumsal cinsiyet normları içinde olduğu sürece tanınabilir bir öznedir. Özne bir iktidar ilişkileri alanında kurulur; normların iteratif performansı içinde üretilir ve toplumsal cinsiyet bu edimselliklerin temelindedir. Epistemolojik düzeyde faillik, toplumun normları çerçevesinde bir dayanak noktası haline gelir. Eylem kapasitesi özneyi iktidar ilişkileri içinde kurgular, ancak aynı zamanda bu kapasite özne üzerinde uygulanan tahakküm ilişkisini geri alma, tersine çevirme ve belirli yapılara sahip çıkma imkanı verir.

Bkz. Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard; Butler, J. 2006. *Gender Trouble*. Routledge Classics. London, England: Routledge.
- 3 George L. Moss, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* adlı çalışmada, erkekliğin ve daha geniş anlamda cinselliğin milliyetçi tarihteki yerinin, Batı kültürünün normatif ve eril imgesini haritalandırmak için bir detaylandırma olduğunu belirtmektedir. Anderson’ın terimini, milliyetleri ‘hayali cinsel cemaatler’ yoluyla tanımlamak için kullanır (Mosse, 2010).
- 4 Homonasyonalizm ülkelerin LGBTİ+ dostu olup olmamasına göre hiyerarşi oluşturan “analitik bir kategoridir”(Puar, 2013). Batılı devletler tarafından cinsel ilericilik adına Küresel Güney’i, Orta Doğu ve Afrika’ya arkaik ve barbar bir bloklar olarak inşa etmelerini sağlayan bir olgudur. Bu kavram, toplumsal hareketlerin ve özellikle de LGBTQI+ haklarının yeni siyasetinin neoliberal bir şekilde araçsallaştırılmasını/kendine mal edilmesini eleştirmek için, Müslüman çoğunluğun yaşadığı ülkelerde ve eşcinselliğin suç sayıldığı ülkelere karşı demokrasi ve eşitliği ulusal ve uluslararası olarak yeniden tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu, 11 Eylül olaylarından sonra milliyetçiliğin inşasında tarihsel ve ulus ötesi bir değişime işaret etmektedir. Avrupa ülkelerinin, İsrail’in ve

Amerika’nın diğer ülkelere uyguladığı emperyalist yaptırımlar veya da işgaller sırasında LGBTQI+’ları nasıl araçsallaştırdığını, bu yaptırım ve işgallerin LGBTQI+’ları destekleyen çağdaşlık yolunda atılmış adımlar gibi lanse etmesini eleştirmektedir. Bkz. Puar, J. (2017). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times* (Second edition). Duke University Press.

- 5 Bkz. Savcı, Evren. 2021 Bir “silah” olarak gökkuşağı. KaosGL <https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/bir-silah-olarak-gokkusagi> Kural, Beyza. 2021. Boğaziçi Üniversitesi’nden 12 öğrencinin LGBTİ+ bayrağı açtıkları gerekçesiyle yargılandıkları davanın ikinci duruşması yapıldı: Öğrencilerin yurtdışına çıkış yasakları kaldırıldı. Medyascope TV. <https://medyascope.tv/2021/06/28/bogazici-universitesinden-12-ogrencinin-lgbt-bayragi-actiklari-gerekcesiyle-yargilandiklari-davanin-ikinci-durusmasi-yapildi-bir-sonraki-durusma-13-ekimde-gokkusagi-bayragi-tasimak-s/>
- 6 Bkz. Savcı, Evren. 2018. *Trans Seks İşçileri ve Derin Vatandaşlık*. Cogito 90. Sf. 205-212
- 7 *Kabahatlar Kanunu ve neoliberal politikalar ile ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Savcı, Evren. 2020. “Trans Terror, Deep Citizenship and The Politics of Hate” Queer in Translation*. Duke University Press

Politikanın Sınırlarına Yolculuk: ACT UP'ın Eylem Repertuarı

Jiyan Andiç*

Özet:

Bu yazıda, eşitlik, çeşitlilik ve bir arada yaşam gibi konuları odağına alması; ulusüstü olması, herhangi bir din, ırk, sınıf ve ideolojiye indirgenememesi gibi nedenlerle toplumsal hareketlerin önemli bir parçası olarak değerlendirilebilecek olan HIV/AIDS aktivizminin ortaya çıkış dinamiklerini araştırıyorum. HIV/AIDS'e karşı hükümetlerin uzun yıllar sessiz kalması, AIDS'e bağlı komplikasyonlar nedeniyle artarda ölümlerin gerçekleşmesi, HIV'le yaşayan kişilerin sistematik şekilde ayrımcılık ve damgalamaya maruz bırakılması, önleme ve bakım hizmetlerine adil erişim imkânlarının olmaması gibi sebepler dolayısıyla HIV'le yaşayan kişilerin yürütmeye başladığı örgütlü mücadeleye odaklanıyorum. HIV/AIDS'i siyasal bir kriz olarak nitelendiren ACT UP'ın, HIV/AIDS'e ilişkin temsilleri yerinden etme yöntemlerini inceleyerek ACT UP aktivistlerinin geliştirdiği eylem repertuarı ile birlikte siyaset alanının sınırlarına kısa bir yolculuk yapmayı deniyorum.

Anahtar kelimeler: ACT UP, HIV/AIDS, medya, eylem repertuarı, toplumsal hareket.

Abstract:

In this article, I am researching the emergence dynamics of HIV/AIDS activism, which is focusing on issues such as equality, diversity, and coexistence, and which can be considered an important part of social movements for reasons such as being supranational and not being reduced to any religion, race, class or ideology. I focus on the organised fight (activism) that people living with HIV started to wage due to reasons such as governments being silent for many years against HIV/AIDS, deaths due to AIDS-related complications, systematic discrimination, stigmatisation of people living with HIV and the lack of fair access to prevention and care services. I am trying to take a short trip to the limits of the political field with the repertoire of contention developed by ACT UP activists by examining the methods of ACT UP, which describes HIV/AIDS as a political crisis, to displace representations of HIV/AIDS.

Key words: ACT UP, HIV/AIDS, media, repertoire of collective action, social movement.

Giriş

İlk HIV tanısı 1981 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde bildirildi. Amerika Birleşik Devletleri Sağlık ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı çalışan ve kamu sağlığına ilişkin çalışmalar yürüten *Centers for Disease Control and Prevention*'in (CDC) [Hastalık Kontrol ve Korunma Merkezleri] 5 Haziran 1981'de yayınladığı *Morbidity and Mortality Weekly Report*'ta [Hastalık ve Ölüm Oranlarına İlişkin Haftalık Rapor] Los Angeles'ta yaşayan ve öncesinde herhangi bir rahatsızlığı bulunmayan beş eşcinsel erkeğin aynı tür zatürre [*Pneumocystis carinii*] geçirdikleri bildirildi (*First Report of AIDS*, 2001). Raporlanan ilk vakaların eşcinsel erkeklerden oluşması nedeniyle, 11 Mayıs 1982 tarihinde, *New York Times*'de yayınlanan bir makalede enfeksiyondan *Gay-Related Immune Deficiency* (GRID) [Geylikten Kaynaklanan Bağışıklık Yetmezliği] şeklinde bahsedildi. 16 Temmuz 1982'de yayınlanan bir başka raporda yine aynı tür zatürre geçiren üç kişinin; eşcinsel, kan nakli alan hemofili hastası, damar içi madde kullanıcısı ve ABD'ye yeni göç etmiş Haitililer olduğu gözlemlendi (*Epidemiologic Notes*, 1982). Bu durum bahsi geçen dört grubun [*Homosexuals, Hemophiliacs, Heroin addicts, Haitians*] AIDS ile ilişkilendirilerek "4H grubu" şeklinde anılmasına ve kolektif bellekte yer edinmesine yol açtı. Mart 1983'te CDC, bu erken bulgulara dayanarak, ortaya çıkan yeni enfeksiyonun aktarım yollarına dair, önlem amaçlı çeşitli tavsiyelerde bulundu.

Dr. William Darrow ve ekibinin 1984 yılında sonuçlarını yayınladıkları çalışmada, araştırmacılar HIV pozitif kişileri sınıflandırmak amacıyla kodlama sistemi kullanarak örneklemdeki kişileri kümelerine ayırdı (Darrow vd., 1984). Şehirlere göre kodlanan kişilere AIDS semptomlarının ortaya çıkış sırasına göre numaralar verildi (LA 1, LA 2, NY 1, NY 2, vb.). Cinsel yolla virüs aktarımının izini sürmeye çalışan CDC araştırmacıları, Amerika'nın on şehrinde bulunan 40 erkeği birbiriyle ilişkili cinsel ağa bağladı (Darrow vd., 1984, 488). Sosyogramın merkezine alınan kişinin Kaliforniya dışında [*Out(side)-of-California*] ikamet ettiğini belirtmek için Hasta 0 [*Patient 0*] kısaltması kullanıldı. Belirsiz bir oval şeklini içeren kısaltmanın rakam şeklinde algılanmaya açık olması nedeniyle kimi araştırmacılar, Hasta O'dan Hasta 0 diye bahsetmeye başladı. Araştırmada hasta [*patient*] ve

vaka [*case*] kavramlarının birbirinin yerine kullanılması da karışıklık yarattı. Hasta O, temas takibini kolaylaştırmak için araştırma ekibine, daha önce cinsel ilişki yaşadığı yetmiş iki kişinin ismini verdi (Darrow vd., 1984, 489) İlerleyen dönemde Hasta Sıfır [*Patient Zero*] ve HIV'i ABD'ye getiren kişi olarak anılacak isim, Gaëtan Dugas'dı (1953-1984). Gazeteci Randy Shilts'in 1987 yılında yayınladığı *And the Band Played On* eserinde Dugas, son derece aktif bir cinsel hayat sürdüren sosyopat bir canavar olarak resmedildi ve HIV/AIDS krizinin başlangıcından sorumlu tutuldu. Tarihçi Richard McKay'e göre, Gaëtan Dugas'ın CDC'ye sağladığı yardım küme diyagramlarında merkezi bir konuma yerleşmesine ve Shilts aracılığıyla ölümünden sonra kötü bir ün edinmesine yol açtı (2014, 178). McKay'ın da içinde olduğu bir araştırma ekibinin 2016'da yayınladığı araştırma makalesindeki verilere göre virüsün 1970'lerde Afrika ve Karayipler üzerinden ABD'ye geldiği tespit edildi (Worobey vd., 2016) these temporal and geographical inferences, based upon partial HIV-1 genomes that postdate the recognition of AIDS in 1981, remain contentious and the earliest movements of the virus within the US are unknown. We serologically screened >2,000 1970s serum samples and developed a highly sensitive approach for recovering viral RNA from degraded archival samples. Here, we report eight coding-complete genomes from US serum samples from 1978-1979 - eight of the nine oldest HIV-1 group M genomes to date. This early, full-genome 'snapshot' reveals that the US HIV-1 epidemic exhibited extensive genetic diversity in the 1970s but also provides strong evidence for its emergence from a pre-existing Caribbean epidemic. Bayesian phylogenetic analyses estimate the jump to the US at around 1970 and place the ancestral US virus in New York City with 0.99 posterior probability support, strongly suggesting this was the crucial hub of early US HIV/AIDS diversification. Logistic growth coalescent models reveal epidemic doubling times of 0.86 and 1.12 years for the US and Caribbean, respectively, suggesting rapid early expansion in each location. Comparisons with more recent data reveal many of these insights to be unattainable without archival, full-genome sequences. We also recovered the HIV-1 genome from the individual known as 'Patient 0' (ref. 5).

AIDS salgını uzun yıllar hükümetlerce görmezden gelindi. 1981-1989 yılları arasında 40. Amerika Birleşik Devletleri

Başkanı olarak görev yapan Ronald Reagan, uzun yıllar boyunca AIDS salgınını gündem etmedi ve 31 Mayıs 1987 tarihinde AIDS hakkında ilk konuşmasını gerçekleştirene dek yirmi beş binden fazla insan hayatını kaybetti. Hükümet sözcüsü Larry Speakes, konuyu alaycı bir üslupla ele aldı ve basın toplantılarında AIDS evresindeki kişiler hakkında şakalar yapmaktan çekinmedi. AIDS krizinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde, ABD halk sağlığı kurumları tarafından hükümet yetkililerine benzer bir tutum sergilenerek salgın görmezden gelindi. Salgının ilk evrelerinde bilhassa eşcinsel erkekleri etkilediğinin düşünülmesi, AIDS'in eşcinsel erkek kimliği ile ilişkilendirilmesine ve bunun bir sonucu olarak homofobinin artışa geçmesine yol açtı. Kimi uzman ve politikacılar tarafından AIDS evresindeki kişilerin karantinaya alınması ve kalçalarına dövme yapılması talep edildi; aynı dönem AIDS evresindeki çok sayıda insan işten kovulma, evlerinden atılma ve aileleri tarafından evlatlıktan reddedilme gibi muamelelere maruz bırakıldı (Gould, 2012, 354).

Art arda yaşanan ölümler, kayıpların yasının tutulmasını imkânsız bir hâle getirdi. Judith Butler'ın cinsiyet performansı ile güvencesizlik, yaralanma ve şiddet arasındaki ilişkiyi ele aldığı *Performativity, Precarity and Sexual Politics* adlı makalesinde ifade ettiği gibi:

“AIDS krizinin ışığında queer teorinin ortaya attığı ana sorulardan birinin şu olduğunu hatırlamakta fayda var: İnsan aşkının aşk olarak görülmediği, kaybının kayıp olarak sayılmadığı fikriyle nasıl yaşar? Tanınmayan bir hayat nasıl yaşanır? Neyi ve nasıl sevdiğin zaten bir tür hiçlik veya yokluksa, bu hiçliğin kaybı nasıl açıklanabilir ve bu nasıl alenen yas tutulabilir hale gelebilir? Nüfusun tamamının yok olması veya ortadan kaybolması söz edilemez hale geldiğinde veya yasanın kendisi bu tür vahşetleri işleyenlerin soruşturulmasını yasakladığında benzer bir şey olur.” (2009, 13)

Sosyal bakımdan ölüme terk edilen HIV pozitif LGBTİ+'lar ve Afrika'da yaşayan kişilerin bedenlen ölümlerinin gerçekleşmesi, toplumun büyük çoğunluğu ve hükümet için anlam ifade etmemekteydi. Bilim insanlarının sistematik bilgi üretimini sağlamalarıysa, salgın dönemlerinde aşılama, yayılım hızını kontrol altına alma ve kamu sağlığını tesis

etme konusunda devletleri sorumluluk almak zorunda bıraktı. 1980'lerde AIDS salgınının ortaya çıkmasıyla; virüsün baskılanmasını sağlayacak ilaçların uzun dönem ruhsatlandırılmaması, ilaçlara erişimi engelleyen onay süreçleri ve az sayıda ilaç deneyi gerçekleştirilmesi nedeniyle başta ACT UP'ta örgütlü kişiler olmak üzere HIV/AIDS aktivistleri Ronald Reagan'ı durumu göz ardı etmekle suçladı (Jasper, 2016, 191).

Medya'da HIV/AIDS'e ilişkin üretilen anlamlar - Kolektif bellekte HIV/AIDS

HIV/AIDS krizinin seyri İngiltere'de de benzer şekilde gerçekleşti. İngiltere'de AIDS salgınına ilişkin politikalar, bu salgının kimleri ve kaç kişiyi etkileyeceği sorularının etrafında şekillendi. Hükümet uğraştıkları salgının bir “eşcinsel vebası” mı yoksa tüm nüfusun hayatı açısından bir tehdit mi olduğunu tartışıyordu (Day & Klein, 1989, 34). Medya alanında da hükümetin izlediği politikalar ile eş güdümlü hareket ediliyordu. Raewyn Connell'in da ifade ettiği gibi, “AIDS korkusu, eşcinsellere hastalığın asıl kurbanları olarak anlayış göstermekle değil, daha çok yeni bir tehlikenin taşıyıcıları olarak düşmanca bir tutum takınılmasıyla ifade edilmektedir. Medyanın asıl ilgi odağıysa, “eşcinsel vebası”nın “masum”, yani “normal”, kurbanlara bulaşıp bulaşmayacağıdır” (1998, 249). 1979-1990 arasında başbakanlık yapan ve liberal-muhafazakâr politikalar yürüten Margaret Thatcher da uzun yıllar HIV/AIDS salgınına dair söz söylemedi. 1980'lerde İngiltere'de takriben 1.200 hemofili hastasının HIV pozitif olması tartışmalara farklı bir boyut kazandırdı. Bu vakalar HIV'le yaşayan nüfusun yalnızca eşcinsel erkeklerden ibaret olmadığını ortaya koydu. Diğer yandan kan transfüzyonu nedeniyle HIV'le enfekte⁽¹⁾ olan hemofili hastalar “masum kurbanlar” olarak ilan edildi. Bu yolla eşcinsel erkekler bir kez daha suçlu ilan edilerek korku iklimi beslendi ve eşcinsellerin belirli bir yaşam biçimini tercih etmeleri sonucu HIV'le enfekte olduklarının lanse edilmesiyle birlikte eşcinsellere yönelik ayrımcılık arttı. Söz gelimi pek çok kişiye rızası olmaksızın ELISA testi uygulandı ve test sonuçları hakkında yanlış bilgilendirme yapıldı. HIV'in aktarım yolları konusunda yanlış bilgilendirmeler, medyanın da etkisiyle,

günden güne arttı. HIV'le yaşayan kişiler medyada yaygın olarak; ötekileştirilme, ayrımcılık ve nefret söylemine maruz bırakıldı. Çeşitli otoritelerin yaptıkları açıklamalar hızlıca doğru bilgi olarak kabul gördü ve toplulukları etkileme imkânına sahip kişiler açıklamalarında ayrımcılık yapmaktan geri durmadı. Söz gelimi Ekim 1985'te, *The Sun* gazetesinde "I'd Shoot My Son If He Had AIDS Says Vicar" (Lisners, 1985) [Papaz, AIDS'li olsaydı oğlumun vururdum, diyor] manşetiyle yer alan haberde, AIDS evresindeki kişilere yönelik ayrımcılık, şiddet ve hak ihlallerine meşru bir zemin yaratıldı. Uzun yıllar sayısızca arkadaşının cenaze törenine katılan eşcinsel erkekler ve ölen kişilerin aileleri, cenaze merasimlerinde AIDS'ten söz edemedi. Ailelerin pek çoğu sessizliğe ve ölümün AIDS'e bağlı komplikasyonlardan gerçekleştiğinin üzerini örtmeye mahkum hissetti (Watney, 1996, 7). 1987 yılında İngiltere Hükümeti'nin "AIDS: Don't Die of Ignorance" [AIDS: Cehaletten Ölme] sloganıyla başlattığı kamu bilgilendirme kampanyası kapsamında, Birleşik Krallık'taki tüm evlere AIDS hakkında bilgi broşürleri dağıtıldı ve enfeksiyonun aktarım yolları konusunda bilgilendirme yapıldı (Public Information Films | 1979 to 2006). İki aylık kamu kampanyasının diğer ayağını reklam filmi oluşturuyordu. Reklamın girişinde yanardağ patlıyor, yüksek miktarda kaya kütlesi uçurumdan aşağı düşüyor, cenaze müziği eşliğinde matkap ile büyük bir kayaya harfler işleniyor ve üst kısmına AIDS yazısının işlendiği bir mezar taşının yere düşmesinin akabinde üzerine zambak atılıyordu. Kamuyu bilgilendirme amacıyla çekilen reklam, HIV'le yaşayan kişilerin politika üretim süreçlerinde



görmezden gelindiğine işaret ediyordu. Reklam filminde bir yandan tehlikenin yayıldığı, insanların kendilerini koruması gerektiği ve cehaletin ölüme yol açabileceğine vurgu yapılırken diğer yandan AIDS evresindeki kişileri bekleyen makûs sonun ölüm olduğu vurgulanıyordu.

Diğer yandan farklı ülkelerde çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından yayınlanan, tavsiye ve uyarı içerikli reklamlarda, yoğun bir şekilde HIV/AIDS'e ilişkin ahlakçı ve homofobik anlamlar üretildi. Söz gelimi 1987 yılında Avustralya'da üç hafta boyunca yayında olan *Grim Reaper* [Azrail] adlı kamu spotu bu anlam üretim sürecinin bir parçasıydı. Reklam filmi (*Grim Reaper* [1987] - YouTube, 2006) lobut ayarlayıcının bir grup insanı bowling pistinde Azrail'in karşısına yerleştirmesi ile başlıyordu. AIDS durdurulmadığı takdirde 2. Dünya Savaşı'ndan daha fazla Avustralyalıyı öldürebileceği ve AIDS'i durdurmak için aktif cinsel hayatı olan kişilerin tek eşliliği

benimsemesi ve mutlaka prezervatif kullanması gerektiği söyleniyordu. Açıkça ahlakçı öğütlerde bulunan reklam filmi, yalnızca bu sebepten değil, ayrıca Azrail'in eşcinsel erkekleri temsil ettiği öne sürülerek de eleştirildi.

Aynı yıl, ABD'de *State Health Division of Oregon* [Oregon Eyalet Sağlık Birimi] tarafından hazırlanan kamu spotlarında da benzer stratejiler benimseniyordu. *Revolver (Oregon Health Division - YouTube, 2012)* adlı spot sık partner değiştirmeyi Rus ruleti ile özdeşleştiriyor, AIDS'i ise sık partner değiştirmenin sonucu olarak ortaya çıkan bir tabloya indiriyor ve mermi metaforu ile açıklıyordu. Penisin silahla, HIV pozitif kişinin sperminin ise mermi ile temsil edildiği kamu spotunda HIV aktarımı cinayet ile ilişkilendiriliyordu. Diğer yandan, geleneksel medyada HIV/AIDS'e ilişkin haberler ayrımcı retorikle ya da sansasyonel çağrışımlar ön planda tutularak sunuluyordu. HIV'le yaşayan kişiler medyada büyük oranda temsil edilmiyor, aksi takdirde ise belli kalıplar içinde temsil ediliyordu.

HIV'le yaşayan kişiler bir araya geliyor

Sözü edilen reklamlardakine benzer şekilde, HIV/AIDS medyada yaygın olarak belli temsil çerçeveleri içinde sunuldu ve HIV'le yaşayan kişiler toplum sağlığı açısından birer tehlike olarak yansıtıldı. Aktif cinsel hayatı olanlar içinse HIV'i edinme olasılığı korku unsuru hâline getirildi ve HIV/AIDS tehdit olarak lanse edildi. 1981 Eylül'ünde tanı alan ve San Francisco'daki ilk vaka olarak bilinen Bobbi Campbell ve 1982 Şubat'ında tanı alan Dan Turner, Dr. Marcus Conant'ın salık vermesi üzerine bir araya gelerek deneyim paylaşımında bulundu ve kısa bir süre sonra Bobbi ve Dan ilk HIV pozitif öz örgütlenmesi olan *People With AIDS (PWA)* [AIDS'li Kişiler]⁽²⁾ San Francisco'yu kurdu (Callan & Turner, 2016, 34). Medyada üretilen ve dolaşıma sokulan olumsuz temsiller ve yanlış bilgiler HIV'le yaşayan kişilere yönelik ön yargının artmasına ve HIV'le yaşayan kişilerin damgalanmasına yol açtı. Bilgisizliğin hâkim olduğu ve yanlış bilginin hızla yayıldığı ilk dönemlerde, HIV pozitif kişilerin Bobbi ve Dan öncülüğünde bir araya gelmesi yalnızlığa mahkûm olmadıklarını fark ederek güçlenmelerini sağladı. Michael Callan ve Dan Turner

tarafından *1988 Lesbian & Gay Health Education Foundation* [1988 Lezbiyen & Gey Sağlığı Eğitim Kuruluşu] program broşürü için yazılan metinde, öz-güçlendirme pratiklerinin uygulanmasının feminist ve yurttaş hakları mücadelesinden alınan derslere atfedilmesi gerektiğine vurgu yapıldı (2016, 38). 2 Mayıs 1983'te ünlü "*Fighting for Our Lives*" [Yaşamlarımız İçin Savaşıyoruz] pankartlarının taşındığı mum ışığı yürüyüşlerinin ilki PWA tarafından düzenlendi. 26 Haziran 1984'te San Francisco'da düzenlenen Onur Yürüyüşü ilk kez HIV pozitif kişilere adandı ve HIV pozitif kişiler alana ünlü "*Yaşamlarımız İçin Savaşıyoruz*" sloganının yazılı olduğu pankart ile katıldı (Callan & Turner, 2016, 41). PWA yeni tanı alan kişileri bilgilendirme amacıyla broşürler hazırladı, sağlık profesyonellerine öneriler sundu, HIV'in yalnızca bir virüs olduğunu vurgulayarak HIV'le yaşayan kişilerin ayrımcılığa maruz bırakılmadan sosyal hizmet ve tedavi alma haklarına erişebilmeleri gerektiğini vurguladı. Gerçekleştirilen faaliyetlerde HIV'le yaşayan kişilerin insan hakları ön plana çıkarıldı.



Ocak 1982'de Larry Kramer'in evinde "eşcinsel kanseri" konusunu tartışmak, araştırmak ve para toplamak için bir araya gelen 80 kişilik ekip, *Gay Men's Health Crisis*'i [Eşcinsel Erkeklerin Sağlık Krizleri Derneği] kurdu. Ekibin temel amacı HIV'le yaşayan kişilerin yan yana gelerek güçlenmesini sağlamaktı. Callan ve Turner, New York'taki HIV pozitif kişilerin sağlık ve sosyal hizmet çalışanları, avukatlar ve sigorta uzmanlarının kendilerine AIDS evresinde olmanın nasıl bir durum olduğunu anlattıkları GMHC forumlarının HIV'le yaşayan kişilerde düş kırıklığı yarattığından söz ediyordu (2016, 37). GMCH'nin kurucularından Kramer da bunların yanı sıra arka arkaya yaşanan kayıplara karşı tepkisizlikten

ve doğrudan eylem taleplerinin karşılanmamasından şikayet ediyordu (2003, 8). GMHC'nin içerisinde her şeyin bir iş tanımı olmasının ve onay sürecinden geçmesinin her ne kadar demokratik olsa da ilerleyişi aksattığını, bu nedenle yeni bir oluşuma ihtiyaç duyulduğunu dile getirdi (Kramer, 2003, 9). Deneyimlerini paylaşarak güçlenmek amacıyla yan yana gelen HIV pozitif kişiler, dayanışma grubu dinamiklerinin uzmanlar tarafından HIV'in anlatıldığı bir yöne evrilmesi sonucu farklı bir topluluk kurma yoluna gitti.

Tutulamayan yas, öfke ve eylem: ACT UP

10 Mart 1987 yılında Larry Kramer'in New York *Lesbian & Gay Community Center*'de [Lezbiyen ve Gey Topluluk Merkezi] yaptığı bir konuşmanın ardından, danışmanlık hizmetlerinden öte HIV/AIDS'e dair talepler ve söz konusu taleplerin aciliyetinin doğrudan eylem yöntemleri kullanılarak dile getirildiği *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP) [Gücü Açığa Çıkarmak için AIDS Koalisyonu] kuruldu. GMHC'de finansman sorunları nedeniyle gerçekleştirilemeyen eylemler, ACT UP aktivistlerinin tasarladığı yaratıcı tişörtler ve sanat eserlerinden elde edilen gelirler ve toplanan bağışlar aracılığıyla gerçekleştirildi. Aktivistler AIDS krizine dikkat çekmek ve devlet kurumları, ilaç şirketleri ve ana akım medyayı harekete geçirmek amacıyla çeşitli politik faaliyetler gerçekleştirdi.

ACT UP, ilk on yılında ABD ve dünya çapında binlerce gösteri düzenledi. Farklı bölgelerde bulunan ACT UP örgütleri, yer yer farklı konulara odaklanarak birbirinden bağımsız eylemler gerçekleştirdi. Cosmopolitan dergisine karşı kadınların inisiyatif olarak düzenlediği eylemler, ACT UP'ın eylem çeşitliliğini ortaya koyuyordu. CDC salgını dikkate aldığı ve sınıflandırdığı ilk dönem yalnızca eşcinsel erkeklerde gözlenen hastalıkları ön plana çıkardı. Kadınlar ve uyuşturucu kullananlar ise ikinci plana atıldı. Ocak 1988'de, *Cosmopolitan* dergisinde psikiyatrist Robert E. Gould tarafından yazılan "*Reassuring News about AIDS: A Doctor Tells Why You May Not Be at Risk*" [AIDS Hakkında Güven Verici Haberler: Bir Doktor Neden Risk Altında Olmayacağınızı Anlatır] başlıklı bir makale yayınladı. Makalede erkeklerle cinsel ilişki yaşayan kadınların, erkek partnerleri HIV

pozitif olsa dahi, vajinal yırtıklar olmadığı müddetçe HIV'i edinme olasılıklarının ihmal edilebilir düzeyde olduğundan ve prezervatif kullanımını gereksiz bulduğundan bahsetti (Crimp & Rolston, 1990, 39). Cosmopolitan dergisi makaleyi yayınladığı dönemde ACT UP'ta örgütlü kadınlar tarafından, HIV/AIDS aktivizminde bilhassa eşcinsel kadınların rolünü tartışmak amacıyla "*dyke dinners*" [lezbiyen yemekleri]⁽³⁾ düzenleniyor, bu etkinliklerde sınıf, ırk ve cinsiyete dayalı eşitsizlikler gündeme getiriliyordu (Crimp & Rolston, 1990, 40). Dergide makalenin yayınlanmasının akabinde ACT UP'ın içinde oluşturulan kadın komitesi eylem düzenlemek için harekete geçti. Komitenin çağrısıyla Cosmopolitan ofis binasının önünde toplanan 150 aktivist çevredeki insanlara prezervatif ve broşür dağıtarak CDC'nin kadınların hayatını tehlikeye attığı konusunda uyardı. Komitenin gerçekleştirdiği eylem geniş çapta yankı uyandırdı. Akabinde *People Are Talking* adlı yerel bir sohbet programında HIV/AIDS'e ilişkin sorunların yalnızca erkekler tarafından tartışılmasını protesto eden kadınlar stüdyodan dışarı atıldılar (Crimp & Rolston, 1990, 41). Jean Carlomusto ve Maria Maggenti'nin öncülüğünde hazırlanan *Doctors, Liars and Women AIDS Activists Say No to Cosmo* [Doktorlar, Yalancılar ve Kadın AIDS Aktivistleri Cosmo'ya Hayır Diyor] adlı belgeselde eylemlerin ortaya çıkış süreci detaylı bir şekilde ele alındı. Söz konusu eylemi belgeleyerek HIV/AIDS aktivizmine dair bellek oluşturması bakımından önemli olan bu belgesel, diğer yandan kadınların kendini temsil etmesi ve HIV/AIDS aktivizmindeki rolüne dair bilgi sağlaması açısından önemliydi. Kadınların bilhassa Cosmopolitan dergisine karşı yürüttüğü mücadelelerin, 1992 yılında rahim ağzı kanserinin AIDS'e bağlı gelişen hastalıklar listesine alınmasında büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

ACT UP kurulduğunda ABD hükümeti henüz hiçbir ilacı ruhsatlandırmamış ve reçeteli ilaç satışını onaylamamıştı. Medya AIDS'e bağlı ölümleri büyük ölçüde görmezden geliyordu. ACT UP 11 Ekim 1988'de, *U. S. Food and Drug Administration*'a (FDA) [Amerikan Gıda ve İlaç Dairesi] karşı bir protesto düzenleyerek, AIDS evresindeki kişilerin hayatta kalmasını sağlayacak ilaçlara erişimini engelleyen uzun ilaç onay süreçleriyle ilgili politikalara karşı acil eylem çağrısında bulundu. Protestoda "*Never Had A Chance*" [Asla Şansım Olmadı], "*I Got the Placebo*" [Plasebo Aldım] ve "*I Died for the Sins of the FDA*" [FDA'nın Günahları

İçin Öldüm] dövizleri ön plana çıktı. “Federal Death Administration” [Federal Ölüm İdaresi] yazılı siyah bir pankartın arkasında kortej oluşturan yüzlerce insan “Hey, hey, FDA, how many people have you killed today?” [Hey, hey, FDA, bugün kaç kişiyi öldürdün?] sloganları eşliğinde yürüdü. FDA binasının camı kırıldı ve bir bayrak direğine Ronald Reagan’ın heykeli dikildi. Elllerinde cerrahi eldiven takılı olan polis memurları onlarca kişiyi tutukladı. ACT UP’in protestosu, ilaç onay sürecinin kısılması ve FDA’nın bir gün boyunca kapatılmasıyla sonuçlanarak düzenlediği en etkili çalışmalarından birine dönüştü. 11 Ekim 1992’de Washington DC’de toplanan ACT UP aktivistleri, ölen arkadaşlarının küllerini Beyaz Saray’ın bahçesine döktükleri *Ashes Action* adında bir eylem düzenledi.



AIDS salgının ortaya çıkmasıyla birlikte, ölüm hakkında düşünmenin başlı başına kaçınılması bir durum olarak görüldüğü ve ölümün AIDS ile ilişkilendirilen grupları meşgul etmesi gereken bir konu olduğu fikri ile insanlar kendini rahatlatmaktaydı. ACT UP aktivistleri sıklıkla, ölen insanların sayısına ve ölümlerin görmezden gelinmesine dikkat çekme amacıyla, sessiz bir şekilde ölümü simüle etme eylemleri [*die-ins*] düzenledi. ACT UP aktivistlerinin düzenledikleri eylemler çoğunlukla şiddet içermiyordu. 17 Ocak 1988’de kadınlara oy hakkı verilmesi için mücadele eden Suffragette’lerin⁽⁴⁾ Londra’da bellerine dolayarak gizledikleri zincirler ve asma kilitlerle “hem sembolik olarak kadınlığın politik esaretini ifade etmek hem de zincirlendiğinde hızla sürüklenmesini önleyeceğinden” (Pankhurst, 1911, 191) Başbakanlık Ofisi’nin korkuluklarına kendilerini

zincirlemeleri kadın özgürlüğü; 1 Şubat 1960’da siyah ve beyaz insanlar ayrı alanlarda bulunacak şekilde düzenlenen yemekhanede “sadece beyazlar” yazılı alanda yemek yemek için sipariş veren siyahların hizmet talebinin karşılanmaması üzerine düzenledikleri oturma eylemi (Greensboro Oturma Eylemi) ise sivil haklar mücadelesinin eylem repertuarıydı. ACT UP’in eylem repertuarı, kendinden önce bedeni merkeze alan çeşitli toplumsal hareketlerin eylem repertuarlarının üzerine bina edildi. ACT UP’in homofobiye ve AIDS’e ilişkin korkuya meydan okumak için gerçekleştirdiği dikkat çeken faaliyetlerinden bir diğeriyse öpüşme eylemleriydi [*kiss-in*]. ACT UP aktivistlerinin kamusal alanda birbirinin dudaklarını öperek gerçekleştirdiği eylemlerin mantığını ACT UP aktivistlerinden Heidi Dorow şu şekilde açıklıyordu: “Dünyadaki herkes bana senden korkmamı ve senin bir tehlike olduğunu söylüyor.’ Birini öpmek bunu çürütüyordu. Bu, ‘senden korkmuyorum, seninleym’ demenin bir yoluydu.” (Lowery, 2022, 206).

1988’de ACT UP New York City’den çıkan *Gran Fury* adında bir AIDS aktivist sanatçı kolektifi, 1989 yılında *Kissing Doesn’t Kill* [Öpüşmek Öldürmez] adlı politik bir sanat eylemi düzenledi. Sanat eserinde kullanılan görselde cinsiyet kimliği, cinsel yönelim ve ırk çeşitliliği ön plana çıkıyordu. Üç çiftin öpüşürken çekilen görüntülerini içeren afişin üzerinde, “*Kissing Doesn’t Kill: Greed and Indifference Do*” [Öpüşmek Öldürmez: Açgözlülük ve Kayıtsızlık Öldürür] ve “*Corporate greed, government inaction and public indifference make AIDS a political crisis*” [Kurumsal açgözlülük, hükümetin eylemsizliği ve halkın ilgisizliği AIDS’i siyasi bir kriz hâline getiriyor] yazıyordu. ACT UP aktivistlerinden Julie Tolentino, geylem ve lezbiyenler arasındaki sınıf, ırk ve cinsiyet temelli ayrımcılığın ACT UP içerisinde de var olduğunu ifade ediyordu. ACT UP aktivistlerinin düzenlediği eylemler her ne kadar çeşitlilik gösterse de temsil konusunda çeşitlilikten söz etmek mümkün değildi. 1987 yılında ACT UP içinde ırkçı görüşlerle mücadele eden beyaz olmayan kişiler tarafından *The Majority Action Committee* [Çoğunluk Eylemi Komitesi] kuruldu



(Gould, 2009, 334). Komite aracılığıyla beyaz olmayan kişilerin sorunları ACT UP'ın gündeminde yer edinebildi. *Kissing Doesn't Kill* eylemini örgütteki ayrımcılığı ortadan kaldırma girişimi olarak değerlendiren Tolentino'ya göre, henüz kesişimsellik kavramını kullanmasalar da örgüt içinde bu gerçek zamanlı olarak uygulanıyordu (Lowery, 2022, 209).

ACT UP aktivistleri; cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, ırk ve sınıfsal aidiyet bakımından çeşitliliğe sahipti. Donna Haraway "Ucubelerin Vaatleri: Uygunsuz/laşmış Ötekiler İçin Bir Yenilenme Politikası" adlı makalesinde ACT UP'tan şu şekilde bahseder:

"ACT UP, birbirine hiç benzemeyen türden aktörler arasındaki türlü eklemlemeden inşa edilmiş bir kolektiftir; bu aktörler arasında aktivistler, biyotıbbi makineler, devlet bürokrasisi, gey ve lezbiyen dünyaları, renkli ırktan kimselerin cemaatleri(5), bilimsel konferanslar, deneysel organizmalar, belediye başkanları, uluslararası enformasyon ve eylem ağları, prezervatifler ve dış izolasyon lastikleri/oral seks kondomları, bilgisayarlar, doktorlar, damardan uyuşturucu kullanıcıları, ilaç şirketleri, yayıncılar, virüs bileşenleri, danışmanlar, yaratıcı cinsel pratikler, dansçılar, medya teknolojileri, alışveriş kolektifleri, grafik sanatçıları, bilimciler, sevgililer, avukatlar ve daha pek çok başka şey yer alır." (2010, 184)causing the pole inequality relations between men and women. Therefore, in this study wanted to dismantle the detail view of some theories, both social and feminist about gender relations in the family. Each of these theories (structural functional, conflict and feminist

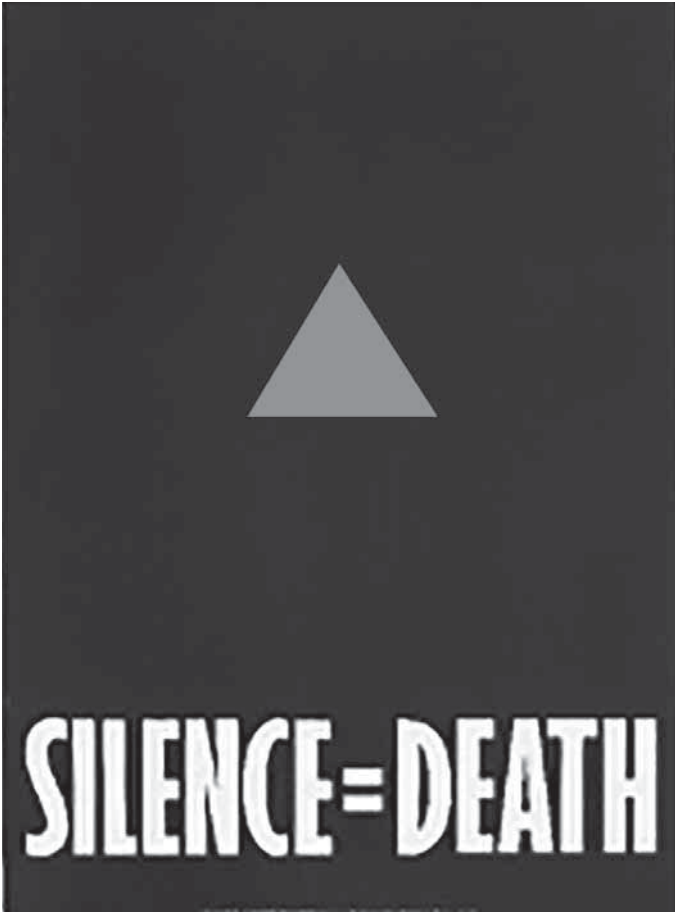
Tüm bu grupları bir araya getiren ve birlikte düşünmeyi sağlayan ACT UP, toplumsal hareketlerin önemli bir parçasıydı. Haftalık olarak San Francisco'nun Castro Mahallesi'nde bulunan bir kilisede bir araya gelen grup, çoğunlukla 20'li ve 30'lu yaşlardaki HIV'le yaşayan orta sınıf beyaz gey ve lezbiyenlerden oluşuyordu (Gamson, 1989, 354). Ne var ki siyah ve işçi sınıfından önemli sayıda kişi de ACT UP'ta yer alıyordu. Bu yönüyle yeni toplumsal hareketlerin kesişimsel yanını ortaya koyan ACT UP'ın düzenlediği eylemler, çeşitlilik gösteriyordu.⁽⁶⁾ ACT UP bünyesinde eylemlilik gerçekleştiren kişilerin aynı zamanda; eşcinsel kurtuluş hareketi, kadın özgürlüğü hareketi, işçi hareketi ve anti-empyalist hareket içinde yer alması ve farklı siyasi angajmanlara sahip olmasının eylem çeşitliliğine büyük etkileri oldu.

Sosyolog ve tarihçi Charles Tilly, uzun süren çeşitli mücadeleler sonucu edinilen birikimi "repertuar" (1984, 89) metaforu ile açıklar. Tilly, toplumsal hareket aktörlerinin çeşitli taleplerini dile getirebilmek, siyasi muhataplarının ilgisini çekebilmek ve harekete daha fazla kişinin dahil olmasını sağlayabilmek amacıyla kullandıkları; müşterek çıkarlar temelinde bir arada hareket etmeyi sağlayan araçları "eylem repertuarı" (1983, 463; 1986, 390) şeklinde tanımlar. 18. yüzyılın eylem repertuarı; tahıl nöbetleri (gıda isyanları), yasaklı alanların toplu istilası, bariyer ve diğer engellerin imhası, makinelere saldırılar, charivaris (bir çeşit ses çıkarma eylemi), serenatlar (Tilly, 1986, 392) vb. iken 19. yüzyılın eylem repertuarı; grevler, gösteriler, seçim mitingleri, halka açık toplantılar, bildiri kortejleri, planlı ayaklanmalar ve resmi meclislerin işgallerinden (Tilly, 1986, 393) oluşur.

Eylem repertuarı; protestolar, mitingler, dilekçeler ve yürüyüşlerden oluşabileceği gibi insan zincirleri, tencere tava çalma ve ışık açıp kapama eylemleri de eylem repertuarının bir parçasıdır. Toplumsal hareket aktörleri, geçmiş deneyimlerinden hareketle işe yarayacağını düşündüğü eylem biçimleri arasında stratejik tercihlerde bulunarak eylem repertuarını oluşturur. FDA'ya karşı yapılan eylemlerde, kanı çağrıştırması nedeniyle kullanılan kırmızı renkte boyaların içine doldurulduğu su balonları, tedaviye erişemeyen kişilerin yaralandığını ima edecek şekilde yaranın sembolik anlamda ifadesini taşıyan bandajlar, dramatik formda ölümün sahnelenmesi, insanların üzerine prezervatif fırlatılması, öpüşme eylemleri, üzerine sloganlar yazılan mezar taşı şeklindeki dövizler, AIDS'e bağlı komplikasyonlar nedeniyle hayatını kaybeden insanları anmak ve sembolik anlamda HIV'e dair çalışmalara ışık tutması amacıyla düzenlenen mum ışığı yürüyüşleri ve aktivistler tarafından ölen arkadaşlarının küllerini kurumları protesto etmek için düzenledikleri eylemlerde dökmek ACT UP'ın eylem repertuarını oluşturuyordu. ACT UP'ın bu türden yeni ve yaratıcı eylem biçimleri üretmesi toplumsal hareketlerin anlamını ve kapsamını dönüştürdü. ACT UP siyaset, toplum ve cinsellik üzerine farklı perspektifler geliştirerek özellikle LGBTİ+'lar için yeni düşünme ve hissetme biçimleri ortaya çıkardı (Gould, 2012, 358). ACT UP gerçekleştirdiği eylemlerde, siyaset ile ilişkilendirilmeyecek faaliyetleri politik amaçlarla uygulayarak siyaset alanının sınırları üzerine düşünülmesine yol açtı. Devlet, kurumlar ve toplumun sessizliğine karşı ACT UP'ın düzenlediği bu

eylemler, aktivistlerin politik tutumlarına dair izler taşıyordu. Hükümet ile uzlaşmak yerine yasa dışı eylemler düzenlemek ACT UP aktivistlerinin benimsediği önemli bir yöntemdi.

Sessizliğe tepki vermek amacıyla eylemler düzenleyen aktivistler AIDS'in ve HIV'le yaşayan kişilerin yaygın olumsuz temsillerine saldırıyordu. Medyanın AIDS'e ilişkin anlam üretim sürecinde merkezi role sahip olduğunu düşünen grup, kültürel alanı dönüştürmeyi hedefliyor ve bilim uygulamaları konusunda mücadele ediyordu. 1989 yılında ACT UP aktivistleri tarafından, AIDS'e ilişkin üretilen sınırlı ve olumsuz temsilleri dönüştürmek, medyadaki temsil boşluğunu HIV'le yaşayan kişilerin sözünü kayıt altına alarak doldurmak ve ACT UP aktivizmini belgelemek amacıyla *Damned Interfering Video Activist Television* (DIVA TV) [Kahrolası/Lanetli Müdahaleci Video Aktivist Televizyonu] kuruldu. DIVA TV, hâkim bakışın HIV'i ele alış biçimlerini aşta ve aktivistlere yeni bir ifade alanı yarattı. DIVA TV'de



yer alan aktivistlerden Ellen Spiro, Video Kameracılar Manifestosu'nda, video kamera görüntülerinin, egemen medya kanallarının görüşüne alternatif sunarak olaylara yeni bir boyut eklediğini, olayların daha geniş açılardan analiz edilmesine katkıda bulunduğunu savunuyordu (Juhasz, 2011, 165). İnternetin henüz yaygın olarak kullanılmadığı bir dönemde eylemlerin kayıtlarını almak ve arşivlemek oldukça güçtü. Aktivistler bir yandan kayıt altına alınan videoları kullanmayı öğrenirken diğer yandan görüntüleri kavramsallaştırmayı da öğreniyordu (Schulman, 2021, 463). DIVA TV'nin merkezinde, sayısı genellikle on ila on iki arasında değişen, toplamda kırka yakın üye bulunuyordu (Schulman, 2021, 485). ACT UP üyeleri açısından önemli olan televizyon yayını hazırlamak değil, HIV/AIDS'e ilişkin ana akım medyadan farklı bir bakış açısı geliştirmektir (Schulman, 2021, 485).

ACT UP aktivistlerinin kurduğu Gran Fury adlı aktivist sanatçı kolektifinin ürettiği eserler, HIV/AIDS aktivizminin önemli bir ayağını oluşturuyordu. ACT UP'in meşhur *Silence=Death* [Sessizlik=Ölüm] afişini Gran Fury ekibi tasarladı. Siyah arka planda öne çıkan pembe üçgenin altında slogan yer alıyordu. Pembe üçgen, Holocaust'ta eşcinsel erkekleri damgalamak amacıyla kullanılan simgeye işaret ediyordu.

Aktivistler HIV/AIDS'in algılanış biçimini dönüştürmek amacıyla önemli yapıtlar ortaya çıkardı. ACT UP aktivistlerinden Félix González-Torres, 1991 yılında partneri Ross Laycock'ın AIDS'e bağlı komplikasyonlardan yaşamını yitirmesi üzerine iki çarpıcı eser üretti. Bunlardan ilki *"Untitled" (Portrait of Ross in L.A.)* ["İsimsiz" (Ross'un Los Angeles'taki Portresi)] adlı eseri idi. Partneri Ross HIV'le yaşamaya başladıktan sonra, doktoru Ross'a sağlıklı bir yaşam sürebilmek için 79 kilogramın altına düşmemesi gerektiğini söyledi. Ross'un ölümünün ardından Félix, onun varlığını temsilen sergi alanında bir köşeye 79 kilogram ağırlığında şeker yığını koydu. Sergiye katılan kişilerin şekerlere istediği şekilde müdahale etmesi serbestti. Bu şekerlerin zamanla azalması, şekerli alan kişileri AIDS'e karşı sessiz kalmaları nedeniyle faillığe çağırırken aynı zamanda Ross'un ölümünü sembolize etmekteydi. Bir diğer çarpıcı eseri ise 1991'de, New York'un çeşitli sokaklarında bulunan reklam panolarında sergilendi. Eserde beyaz çarşaf ve nevesimin serili olduğu iki kişilik boş ve dağınık bir yatak bulunuyordu. Yastıklarda

iki kişiye ait olduğu anlaşılan baş izleri görünüyordu. Félix bu yolla ölen kişinin geride bıraktıklarını vurucu bir şekilde aktardı. Félix González-Torres, partnerinden beş yıl sonra, 1996 yılında hayatını kaybetti. Çarpıcı eserler üreten aktivistlerden biri de David Robilliard'dı. Eserlerinde el yazısı ve karalama yöntemi kullanan Robilliard, çoğunlukla karmaşık olmayan teknikler ile tekdüze çizimler yaptı. İlgi çeken eserlerinden birinde "*Safe Sex: I Had safe sex last night. Really. Yes ı went home alone.*" [Güvenli Seks: Dün gece güvenli seks yaptım. Yok canım. Evet eve yalnız gittim.] yazıyordu. Sanatçıların üretmiş olduğu söz konusu eserleri de ACT UP'in eylem repertuarına dahil etmek mümkündür.

Sonuç

1987 yılında ACT UP'in kurulmasıyla yaşamları değersiz addedilerek görmezden gelinen HIV pozitif kişiler, bir araya gelerek siyasal bir aktör hâlini aldı. ACT UP siyaset, toplum ve cinsellik üzerine farklı perspektifler geliştirerek özellikle LGBTİ+'lar için yeni düşünme ve hissetme biçimleri ortaya çıkardı (Gould, 2012, 358). HIV/AIDS'e ilgi çekmek, ilaç araştırmalarının hızlanmasını sağlamak ve hayatta kalmak için mücadele eden ACT UP aktivistleri, toplumsal hareketlere kılavuzluk edebilecek düzeyde bir eylem ve aktivizm repertuarı miras bıraktı. ACT UP'ta faaliyet yürüten ve farklı sosyolojik, kültürel ve sınıfsal arka planları bulunan kişilerin sahip olduğu farklı siyasi angajmanlar, ACT UP'in eylem repertuarının çeşitlenmesini sağladı. Rahatsız edici seslerin çıkarıldığı gösteriler, sivil itaatsizlik eylemleri, zap olarak bilinen militan yöntemlerle gerçekleştirilen doğrudan eylemler, ölümün sahnelendiği sokak tiyatroları ve göz alıcı protestolar ACT UP'in eylem repertuarının parçalarıydı (Gould, 2009, 4). ACT UP eylem repertuarı ve üyelerinin sahip olduğu kimlikler bakımından çeşitliliğe sahip olsa da hareket içinde bilhassa seks işçileri, lezbiyenler, beyaz olmayanlar ve göçmenler eşit bir biçimde temsil edilmiyordu.⁽⁷⁾ Diğer yandan ACT UP'ta örgütlü kişiler tarafından imtiyazlar üzerine müzakere edilmesi yer yer temsilde eşitlenmek için adımlar atılmasını sağlıyordu.

Günümüzde ACT UP, faaliyet gösterdiği alanlarda HIV/AIDS'e ilişkin talepleri büyük oranda karşılandığı için mücadele tarihine belgelemeye yönelik çalışmalar

yürütmektedir. Daha önce düzenlenmiş eylemlerin video kayıtlarının ACT UP'in internet sitesinde arşivlenmesi ve Jim Hubbard ile Sarah Schulman'ın, HIV/AIDS aktivizminin belleğini oluşturmaya ve bugünü geçmişle birlikte düşünmeye imkân sağlayan, ACT UP New York üyeleriyle yaptığı 187 röportajdan oluşan *ACT UP Oral History Project* [ACT UP Sözlü Tarih Projesi] bugünkü eylem repertuarına örnektir. Tüm bu çalışmalar AIDS'in bir krize dönüşmesine yol açan sürecin anlaşılması açısından da kıymetlidir.

Dünya'nın pek çok bölgesinde AIDS'e bağlı olarak gelişen hastalıklar nedeniyle ölümler gerçekleşmeye devam etmektedir. HIV'le yaşayan kişiler ön yargılı ve yanlış bilgilerin dolaşıma sokulması yoluyla ayrımcı tutumlara ve damgalamaya maruz bırakılmakta, kişiler HIV statülerinin paylaşılacağına yönelik kaygılar nedeniyle test yaptırmaktan kaçınmaktadır. HIV/AIDS alanında faaliyet yürüten oluşumların eylem repertuarı, oluşumların bulunduğu bölgelere göre ve bu bölgelerde bulunan kişilerin ihtiyaç ve talepleri doğrultusunda değişime uğramaktadır. Günümüzde faaliyet yürüten HIV/AIDS derneklerinin büyük oranda; toplumu HIV/AIDS konusunda bilgilendirmek, sağlık çalışanlarına yönelik eğitim, konferans, sempozyum gibi etkinlikler düzenlemek ve kilit grupları HIV/AIDS'in aktarım yolları konusunda bilgilendirmek gibi çeşitli hedefleri bulunmaktadır.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden 2022'de mezun oldu. 2018 - 2019 yılları arasında, Sosyal Politika Cinsiyet Kimliği ve Cinsel Yönelim Çalışmaları Derneği'nin (SPoD) bünyesindeki, LGBTİ+'lara cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim temelli ayrımcılık ve şiddet, cinsel sağlık, cinsel yolla aktarılan enfeksiyonlar ve beden uyum süreci gibi konularda danışmanlık veren; açılma süreci, akran zorbalığı ve ilişki zorlukları gibi konularda danışanlarla birlikte dayanışma içinde hareket etme yolları bulmaya çalışan danışma hattı ekibinde gönüllü çalışmalar yürüttü. Ayrıca Hrant Dink Vakfı bünyesindeki Medyada Nefret Söyleminin İzlenmesi Projesi'nde bulundu. Ocak 2023 - Aralık 2024 tarihleri arasında Bellek ve Kültür Sosyolojisi Çalışmaları Derneği'nin (BEKS) yasal inisiyatifli ile kurulmuş olan, eleştirel ve adalet eksenli bilimsel çalışmaların yürütüleceği İstanbul Gençlik Araştırmaları Merkezi'nde araştırma asistanı olarak görev alacak.

Kaynakça:

- Butler, Judith (2009). "Performativity, Precarity and Sexual Politics". *Revista de Antropologia Iberoamericana*, 4(3), i-xiii.
- Callan, Michael & Turner, Dan (2016). "People With Aids Öz-güçlendirme Hareketinin Tarihi". Leman Sevda Darıoğlu (eds) & Çev. Ali Arıkan. *Queer Temaşa*. İstanbul: Sel.
- CDC (1982). "Epidemiologic Notes and Reports Pneumocystis carinii Pneumonia among Persons with Hemophilia A.", <https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/00001126.htm>, 12.03.2022.
- Connell, Raewyn (1998). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Crimp, Douglas & Rolston, Adam (1990). *AIDS Demographics*. Seattle: Bay.
- Darrow, William W. vd. (1984). "Cluster of Cases of the Acquired Immune Deficiency Syndrome. Patients Linked by Sexual Contact". *The American Journal of Medicine*, 76(3), 487-492.
- Day, Patricia & Klein, Rudolf (1989). "Interpreting the Unexpected: The Case of AIDS Policy Making in Britain". *Journal of Public Policy*, 9(3), 337-353.
- First Report of AIDS* (2001). <https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/mm5021a1.htm>, 15.03.2022.
- Gamson, Josh (1989). "Silence, Death, and the Invisible Enemy: AIDS Activism and Social Movement "Newness"". *Social Problems*, 36(4), 351-367.
- Gedizlioğlu, Deniz (2020). *LGBTİ+ Hakları Alanında Çeviri Sözlüğü*. Ankara: Kaos GL Derneği.
- Gould, Deborah B. (2009). *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gould, Deborah B. (2012). "Education in the Streets ACT UP, Emotion, and New Modes of Being". *Counterpoints*, 367, 352-363.
- Grim Reaper [1987] - YouTube* (2006). <https://www.youtube.com/watch?v=U219eUIZ7Qo>, 28.03.2022
- Haraway, Donna (2010). *Başka Yer. Donna Haraway'den Seçme Yazılar*. Çev. Güçsal Pusar. İstanbul: Metis.
- Jasper, James M. (2016). *Ahlâki Protesto Sanatı. Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık*. Çev. Senem Öner. İstanbul: Ayrıntı.
- Juhasz, Alex (2011). *Encyclopedia of Social Movement Media*. California: SAGE.
- Kramer, Larry (2003). ACT UP's Greatest Achievement. S. Schulman (eds). *ACT UP Oral History Project*.
- Lisners, John (1985). "I'd Shoot My Son If He Had AIDS. Says Vicar". *The Sun*, 14.10.1985.
- Lowery, Jack (2022). *It Was Vulgar and It Was Beautiful: How AIDS Activists Used Art to Fight a Pandemic*. New York: Bold Type Books.
- McKay, Richard A. (2014). "'Patient Zero': The Absence of a Patient's View of the Early North American AIDS Epidemic." *Bulletin of the History of Medicine*, 88(1), 161-194.
- Oregon Health Division - AIDS Prevention Campaign - 1987 - YouTube* (2012). <https://www.youtube.com/watch?v=oMjCQt3KaRI>, 05.04.2022.
- Pankhurst, Estelle S. (1911). *The Suffragette. The History of The Women's Militant Suffrage Movement 1905-1910*. New York: Sturgis & Walton.
- Patton, Cindy (1990). *Inventing AIDS*. London: Routledge.
- Public Information Films | 1979 to 2006 | Film index | AIDS Monolith*. https://www.nationalarchives.gov.uk/films/1979to2006/filmpage_aids.htm, 11.04.2022.
- Schulman, Sarah (2021). *Let the Record Show: A Political History of ACT UP New York, 1987-1993*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Tilly, Charles (1983). "Speaking Your Mind Without Elections, Surveys, or Social Movements". *Public Opinion Quarterly*, 47, 461-478.
- Tilly, Charles (1984). "Les origines du répertoire d'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne". *Vingtième Siècle*, 4, 89-108.
- Tilly, Charles (1986). *The Contentious French*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
- Watney, Simon (1996). *Policing Desire. Pornography, Aids and The Media*. Minneapolis: Minnesota.
- Worobey, Michael vd. (2016). "1970s and "Patient 0" HIV-1 genomes illuminate early HIV/AIDS history in North America". *Nature*, 539, 98-101.

Notlar

- 1 Güncel HIV/AIDS literatüründe “HIV’le enfekte olan kişi/kişiler” ifadesinin kullanımına yönelik eleştiriler bulunmaktadır. HIV/AIDS alanında çeşitli çalışmalar yürüten oluşumlar her ne kadar “HIV’le enfekte olan kişi/kişiler” ifadesi doğru olsa da HIV’le yaşayan kişilerin tekrarlı şekilde “HIV’le enfekte” olarak anılmasının kişilerin onuru ve güveni üzerinde olumsuz sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir. Türkçe literatürde henüz böyle bir tartışmanın yer almaması nedeniyle metinde “HIV’le enfekte” ifadesi kullanılmıştır.
- 2 Örgütün adı özgün hâline sadık kalınarak “AIDS’li Kişiler” şeklinde çevrilmiştir. “HIV’li/AIDS’li” gibi kullanımlar, HIV’le yaşayan kişilerin çeşitliliğini silerek virüs ile özdeşleştirilmesine yol açmaktadır. AIDS, HIV’in neden olduğu birden fazla hastalığın bir arada bulunduğu bir evredir. Dolayısıyla virüs baskılandığı müddetçe HIV pozitif kişilerin AIDS evresine geçmesi mümkün değildir. Bundan dolayı bugün, daha kapsayıcı bir ifade olması nedeniyle, bu kavramın yerine “HIV’le Yaşayan Kişiler” ifadesi kullanılmaktadır.
- 3 *Dyke*’ın karşılığı olarak lezbiyen kelimesi seçilmiştir. *Dyke*, lezbiyenliğin maskülen bir ton ile tariflendiği bir sözcüktür. ACT UP’ta örgütlü kadınlar kavramı sahiplenmek için kullanmıştır. Bununla birlikte *dyke*, “özellikle Batı’da maskülen lezbiyenlere dönük bir hakaret olarak sıkça kullanılmakla birlikte, lezbiyen kişi ve topluluklar arasında maskülenliği özgürce sahiplenilen güçlendirici bir kavram olarak yer etmiş durumdadır.” Deniz Gedizlioğlu, *LGBTİ+ Hakları Alanında Çeviri Sözlüğü* (Ankara: Kaos GL Derneği, 2020), 20.
- 4 Suffragette’lerin tarihine ilişkin detaylı bilgi için bkz. (Pankhurst, 1911)
- 5 Alıntılanan pasajın Türkçe çevirisi yazara ait değildir. Özgün metinde “*communities of color*” şeklinde yer alan ifade “renkli ırktan kimselerin cemaatleri” şeklinde çevirilmiştir. Benzer bir başka ifade olan “*people of color*” ise Türkçeye sıklıkla “beyaz olmayan” şeklinde çevirilmektedir. Türkçe’de anlam bakımından tam karşılığı bulunmasa da bu ifade ile ırkçılığa maruz bırakılan kişilere işaret edilmektedir.
- 6 Bu konuda ACT UP aktivistlerinden Brett Stockdill’in çalışması önemlidir. Geniş bilgi için bkz. Stockdill, Brett C. (2003). *Activism Against AIDS: At The Intersections of Sexuality, Race, Gender, and Class*. Colorado: Lynne Rienner
- 7 ACT UP içindeki temsil tartışmalarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. (Patton, 1990)

Yuvarlak Masa: Queer Politik Ekonomi

Bu yuvarlak masa yüksek lisans çalışmalarının hem queer teoriden beslendiğini, hem de politik ekonomi çerçevesi ile ilişkilendiğini bildiğim bazı yazarları araştırmalarını bu sayıda paylaşma davetimi üzerine şekillendi. Yazarlara basitçe araştırma konularının “queer politik ekonomi”ye dair bize ne anlattığını sordum. Cevapları bize queer teori ve çalışmalarının köleliğin tarihinden güncel neoliberal kapitalizme varan bir politik ekonomi çerçevesinde düşünüldüğünde ne kadar zenginleştiğini gösteriyor. ~Evren Savcı

İstanbul'daki LGBTİ+ dostu mekanlar ve LGBTİ+ komünite: Sermaye “bizim” elimizde olsa ne değişirdi?

Lara Güney Özen

İstanbul'da, özellikle Beyoğlu ve Taksim'de farklı yaş gruplarından LGBTİ+'ların bir araya geldiği anlarda, gözler bir yerlere takılıyor ve eskiden orada olan, el değiştiren veya kapanan çeşitli ticari ya da ticari olmayan mekanlardan söz ediliyor. Ben de bu yazıda özellikle Taksim'deki ticari olan ve kolektif/gönüllü emekle işleyen çeşitli LGBTİ+ dostu alanların (özellikle barlar ve sivil toplum kuruluşları) LGBTİ+'ların bir araya gelişlerinde nasıl rol oynadığını, ticari mekanların artışının ve ticari olmayan mekanların azalışının LGBTİ+ komüniteye etkisini tartışmaya çalışacağım. Bu süreci özellikle kentsel dönüşümün hızlandığı 2010'lardan günümüze kadar açmaya çalışacağım. Öncelikle LGBTİ+ özneler için bir araya gelinen mekanların neden önemli olduğundan, sonra bu mekanların ekonomik erişilebilirliğinden bahsedeceğim.

Baskın olarak heteronormatif olduğunu düşündüğümüz sosyal ortamlarda yaşıyoruz maalesef. Bu, heteroseksüelliğin norm sayılması ve “diğer seksüelliklerin” bir çeşit sapma, değişiklik, farklılık gibi görülmesi demek (Richardson, 2000). Pek çok kaynakta LGBTİ+ komünitelerden “seksüel

azınlıklar” veya “seksüel muhalifler” olarak bahsediliyor (Stein 1997 ve Bell & Binnie 2000). Her ne kadar LGBTİ+ kişilerin ne kadar azınlık olduğunu bilemesek de, LGBTİ+'lar için özelleştirilmiş alan, kanun, veya istihdam ihtiyacının özneler için önemli bir mesele olduğunu, sivil toplumun ve irili ufaklı grupların bunun için mücadele ettiğini biliyoruz. Kamuoyuna açık bir şekilde “öteki seksüelliklerin” birbirine yakınlık göstermesi onları ayrımcılık, şiddet görme gibi tehlikelere de açık hale getirebiliyor. Bu sebeple, LGBTİ+'ların rahat hareket edebildiği, birbirine yakınlık gösterebildiği, bir araya gelip bir şeyler yapabildiği anlar ve alanlar hala el üstünde tutuluyor. Bunlara ek olarak, fiziksel olarak bir araya gelinen, karşılaşılan mekanların sosyal ve politik olarak bireylere nasıl etkileri olduğundan bahsetmek gerekiyor. Bu karşılaşma anları ve mekanlar olmadığında farklı politik gündemleri, angajmanları olan insanlar birbiriyle daha az temas edebiliyor. Pek çok küçük grupta, kişisel konuşmalar arasında bu konudan bahsedildiğini duymak mümkün. Türkiye'de sosyal medyanın kullanım alanının genişlemesi fiziksel alanların 2010'larda daralmaya başlamasıyla paralel olarak ilerledi denebilir. Yani bu değişimin bir kısmı teknolojik gelişmelere

çoğunluğun erişiminin artışı ve değişen mekansallıkta, diğer etkenin toplumsal kutuplaşma oldu¹. Artık Twitter pek çok insan için politik bir alan. Bu durum karşılaşmanın, yüz yüze iletişim olmadığı bu sistemde, pek çok sürtüşmenin, politik tikanışın, daha uzun sürelerle yayılmasına sebep olabiliyor. Sosyal medyada, özellikle Twitter'da, devam eden trans dışlayıcı feministler ile queer aktivistlerin tartışmaları ve queer dostu olduğunu iddia eden çeşitli mekanların/kişilerin ifşaları grupları kutuplaştırarak, queer bireyleri güvensiz hissettirebiliyor².

Serkan İlaslaner'in (2015) de bahsettiği gibi, Beyoğlu, özellikle Taksim bölgesi, 2003'te Lambdaistanbul ve diğer LGBTİ+ kurumların (EHP LGBTT³, İstanbul LGBTT⁴) burada mekan kiralamasıyla, LGBTİ+ sosyalliğinin yoğunlaştığı bir alan haline geldi. Bunlardan önce 1980'lerden 1990'ların başına kadar, Taksim yoğun bir trans+ kitleye ev ve istihdam sağlıyordu. Haziran 1996'da İstanbul'da gerçekleşen HABİTAT II (İstanbul II. Uluslararası İnsan Yerleşimleri Zirvesi) toplantısı dolayısıyla trans+'ların yoğun olarak yaşadığı ve seks işçiliği yaptığı Ülker Sokak ve çeşitli mahalleler polis zoruyla basılarak onlarca trans+'yı meskensiz bıraktı. Böylece trans kadınlar sokakta daha tehlikeli koşullarda seks işçiliği yapmaya itildi (Selek, 2011). Sonraları bu sokak da bölgenin yükselen değerinden nasibini alarak soylulaştı. Taksim'de ve çeperindeki bu sosyallik, kentsel dönüşümün hız kazandığı 2010'lara kadar devam etti. Yıllar içinde bu alanları hem politik gelişmeler, hem de ekonomik çalkantılar derinden etkiledi: Tarlabası'nda 2012'de başlayan kentsel dönüşüm, 2016'daki darbe girişimi, 2020'de pandeminin başlaması bunlardan birkaçı. Bu alanların pek çoğu taşındı veya kapandı⁵. 2004'ten beri Taksim'in çeşitli yerlerinde farklı binaları, daireleri gezen ve LGBTİ+'lar için pek çok açılma etkinliği, atölye, sohbet düzenleyen Lambdaistanbul 2017'de LGBTİ+ derneklere mekan kiralamayan ev sahiplerinin gazabına uğradı ve önce Kadıköy'e taşındı, şimdilerde aktivitelere online olarak devam ediyor. LGBTİ+ aktivizminin daha çok lobicilik ve savunuculuk ayaklarına odaklanan SPoD LGBTİ+'lara 2012'den beri psikolojik ve hukuki destek sağlamaya devam ediyor. Onlar da, çalışma alanları dolayısıyla baskı gördüler, kendilerine ofis kiralamakta, fon bulmakta zorlandılar (Pembe Hayat, 2019) ve mekanlarına saldırılar oldu (bianet, 2018). Dernekler, sivil toplum kuruluşları maalesef LGBTİ+ komünitenin

tüm ihtiyaçlarını giderebilecek kadar güçlü ve kaynak sahibi değil. Ayrıca Kuzey Avrupa ve Amerika örneklerinin aksine, LGBTİ+ dostu alanlar, kurumlar Türkiye'de devletten destek görmüyor. Dolayısıyla LGBTİ+'lar için bir araya gelinecek mekanlar partiler, gece hayatı ve LGBTİ+ dostu kafeler/barlar olabiliyor. Kafeler yok denecek kadar az olduğuna göre, geriye barlar kalıyor⁶.

LGBTİ+ dostu mekanlar sadece vakit geçirilen yerler olmuyor LGBTİ+'lar için: aynı zamanda açılabilirdikleri, kendileri gibi insanlarla tanışabilirdikleri, örgütlendikleri yerler haline de gelebiliyor (Taylor, Y., 2008, Fraser, N., 1990). 2022 yazında yazında Onur Haftası etkinliklerinin yasaklanması, LGBTİ+ komüniteyi tekrar aynı soruyla başbaşa bıraktı: “nerede, hangi koşullarda bir araya gelebileceğiz?” Aynı yıl düzenlenebilen kapalı etkinliklerden “Gece Hayatının Lubunya İle İmtihanı”nda insanlar yıllar içinde LGBTİ+ dostu mekanların sayısının artmasından memnuniyetlerini belirttiler. Jilet Sebahat bu etkinlikte mekanların ve sermayenin kimin elinde olduğundan ve bunun komüniteye etkisinden söz etti: “...Sermaye koyan, ruhsat sahipleri hiçbir zaman lubunyalar olmuyor. Sen sınırsız bir özgürlük istiyorsun ama orada sana ‘benim işletmem, ruhsatım bu kadarını kaldıramaz’ diyorlar. Bizim genel olarak problemimiz... kendimize ait bir mekanımız, ruhsatı lubunyaların olan bir işletmemiz yok” (Sebahat, 2022). Sahiden de sermayenin kimde toplandığı, mekanların nasıl düzenlendiğini belirliyorsan, LGBTİ+'ların da benzer bir güce sahip olmak istemesi anlaşılabilir. Fakat bu sermayenin de hangi “biz”i kapsayacağı üzerine düşünmek gerekiyor.

Kuzey Avrupa ve Amerika bağlamında, ticari mekanların işçi sınıfı lezbijenleri (Taylor 2008), istihdam problemi yaşayan transları ve Afro-Latino komüniteleri (Kemi Adeyemi, Kareem Khubchandani, Ramon H. Rivera-Servera 2021) kapsamadığı ya da çok sınırlı olarak kapsayabildiği üzerine argümanlar mevcut. Iris Marion Young (1990), Nancy Fraser (1990) yeni oluşan LGBTİ+'lar gibi komünitelerin dışlayıcı ve sınırlayıcı karakteristiğine dair çeşitler argümanlar geliştirdiler. Young heterojen bir topluluk ideali için farklılıkların görmezden gelinmemesi gerektiğinin altını çizdi. Fraser LGBTİ+'lar dahil olmak üzere, “azınlık” grupların oluşturdukları görece güvenli alanları “madun karşı-kamular” olarak tanımladı. Bu kavramların hepsi grupların sınırları

belirli alanlarda sosyalleşmesi, bunun yarattığı güvenlik ve aidiyet duyguları üzerine geliştirildi. Ama esasında bu alanlar, insanların birbiriyle etkileşime girmesini ve değişme ihtimalini de sınırlıyor: gruplar toplumsal bir değişime sebep olmadan güvenli alanlarında sıkışıp kalabiliyor. Lisa Duggan (2006) komünite oluşumunun ve kendini tanımlama süreçlerinin sınıfla ilişkisinden de bahseder. Lezbiyen/gey politikanın görünürlüğünün biseksüel ve trans komüniteleri dışlayabileceğini, politik söylemler oluştururken bu durumun farkında olmak gerektiğinin altını çizdi. LGBTİ+'larla ilgili kimlik politikaları özel ve kamusal arasındaki ayrımı bulanıklaştırıyor. Çünkü politik zemin ve eşit hak talebi daha görünür olmakla ve bunun öne çıkarılmasıyla da yakından ilgili. Duggan (2006) bu hakların bireysel/özel haklar olmadığını, bu hakların temel insan haklarıyla yakından ilişkili olduğunun altını çizer. Çünkü LGBTİ+'ların mücadelesi sadece partnerini seçme özgürlüğü değil, aynı zamanda istihdama, eğitime, sosyal yaşama ayrımcılık yaşamadan eşit erişimi de kapsıyor.

Bu durumda LGBTİ+ dostu alanları kimlerin daha sık ziyaret edebildiği, bu alanlarda harcanacak zaman ve paraya kimin sahip olduğu meselesi önemli hale geliyor. Sürekli yükselen enflasyon dolayısıyla her ne kadar "uygun fiyat" kavramımız tepeklak edilmiş olsa da, "pembe ekonomi" ve LGBTİ+ "alt" kültürünün ticarileştirilmesi konusunda Kuzey Amerikalı akademisyenlerin önerdiklerinin (Bell&Binnie 2004; Knopp 1987) aksine Beyoğlu'nda LGBTİ+'ların uğrak yerleri hala uygun fiyatlı alanlar olarak kabul edilebilir. Ancak Beyoğlu'nun turizm dolayısıyla yükselen ekonomik değeri, içki fiyatlarına 3-4 ayda bir gelen zamlar, bu durumun pek uzun sürmeyeceğinin işaretlerini veriyor. Peki LGBTİ+ dostu olduğunu bildiğimiz kafe ve barların sayısı bir elin parmaklarını geçmezken ve pek çok insan ekonomik kaygılarla bu alanlara giremezken nasıl ortak bir politik söylemde ısrar edebiliriz? Bu mekanlardan ticari olanların (kafeler, barlar) kimler için ekonomik olarak ne kadar erişilebilir olduğu meselesi tam da bu noktada devreye giriyor. Orta üst sınıf LGBTİ+'ların birçok alanın soylulaşmasına katkıda bulunması ve buraların sadece belli gelir grubundaki insanların sosyalleşmesine açık olması meselesi pek çok araştırmacı tarafından öne çıkarıldı (Hanhardt, 2013). Hanhardt, San Fransisco'da "güvenli alan söylemi"nin Afrikalı, dar gelirli pek çok insanı soylulaştırma projelerinin dışına ittiğini, bu komüniteleri

kriminalize ettiğini ve kiraların yükseltilerek daha soylu mahalleler oluşturulduğunu yazıyor. Benzer bir şekilde ben de İstanbul'da da para harcamayı önceleyen pek çok mekana, düşük gelir grubundaki LGBTİ+'ların özellikle istihdam alanı çok dar olan transların erişimi çok daha meşakkatli olduğunu düşünüyorum⁷(Keskinlikçi, E., 2019).

Her ne kadar LGBTİ+ dostu mekanlarla ilgili daha önce çok daha umutlu ve saklı bir potansiyele inanır bir şekilde yazmış olsam da, bir süredir, muhtemelen pandeminin de etkisiyle, ticari olmayan, kolektif veya politik angajmanı olan mekanların/alanların yokluğunun LGBTİ+'ların başına gelmiş en zor şeylerden biri olduğunu düşünüyorum⁸. Diğer yanı sıra fiziksel olarak ticari olan veya olmayan mekanlarda bir araya gelmenin LGBTİ+ komünite için besleyici, önemli ve güçlendirici olduğunun da farkındayım. Sonuç olarak bazı alanlarda güvende, iyi ve rahat hissetmek hala LGBTİ+ komünite için elzem. LGBTİ+'ların bir araya geldiği alanların, protesto-yürüyüş anlarının azalışı insanları gece hayatında benzer birliktelikleri sosyallikleri aramaya itiyor. Bu açıdan gece hayatının da tıpkı komüniteyi besleyen sivil toplum alanları, kolektifler gibi işleyebileceğine inanıyorum. Fakat yine de dışarıda kimlerin vakit geçirebildiği, para harcama lüksünün olduğu gibi meselelerin de göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü Jilet Sebahat'in dediği gibi sermaye "biz"de olsa bile, bunun hangi bize işaret ettiği, içinde hangi öznelere barındırdığı, hangilerini dışarıda bıraktığı sosyal ve ekonomik pek çok dış faktörden besleniyor. Başka dayanışma ekonomilerine alan açamadıkça, ya da tüketim odaklı olmayan yeni fiziksel alanlarımız olmadan bu bir araya gelişlerin herkesi kapsamasının imkanı yok gibi görünüyor.

Kaynakça:

- Bell, D. and Binnie J. 2000. *The Sexual Citizen: Queer Politics and Beyond*. Cambridge: Polity
- Bell, D., and Binnie, J., 2004. Authenticating Queer Space: Citizenship, Urbanism and Governance. *Urban Studies*. 41(9), pp.1807-1820
- Bianet (2018). Saldırı ve Tehditler Nedeniyle SPoD LGBTİ Ofisi Bir Süre Kapalı Kalacak. [News] bianet. Available at: <https://m.bianet.org/kurdi/lgbti/198691-saldiri-ve-tehditler-nedeniyle-spod-lgbti-ofisi-bir-sure-kapali-kalacak> [Accessed 10 September 2022]
- Duggan, L. & Hunter N, D., 2006. *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. NY: Routledge
- Fraser, N., 1990. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, pp. 56-80
- Görkemli, S, 2014. *Grassroots Literacies: Lesbian and Gay Activism and the Internet in Turkey*. USA: SUNY Press
- Hanhardt, C., 2013. *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. USA: Duke University Press.
- İlaslaner, S, 2015. *Onur: 'Emotional Habitus' Of LGBTI Activism In Turkey*. MA Thesis. Graduate School of Arts and Social Sciences, İstanbul Sabancı University
- Knopp, L. 1987. Social Theory, Social Movements And Public Policy: Recent Accomplishments Of The Gay And Lesbian Movements in Minneapolis, Minnesota. *International Journal of Urban and Regional Research*. 11(2), pp.243,261
- Kemi Adeyemi, Kareem Khubchandani, Ramón H. Rivera-Servera, (eds) 2021. *Queer Nightlife*. University of Michigan Press
- Lara Özlen (2019). "Dans ederken de örgütlenilir." [News article] TAZ. Available at: <https://gazete.taz.de/tr/article/index.html%3Farticle=15598793.html> [Accessed 10 September 2022]
- Lara Özlen (2020). "No TERFs On Our TURF:" Building Alliances Through Fractions on Social Media in İstanbul. [Journal] Kohl Journal. Vol. 6 No. 3 . Available at: <https://kohljournal.press/noterfs-our-turf> [Accessed 10 September 2022]
- Pembe Hayat (2019). *LGBTİ+ dernekleri maddi kaynak bulamıyor!* [News] Pembe Hayat. Available at: <http://www.pembehayat.org/haberler/detay/2205/lgbti-dernekleri-maddi-kaynak-bulamiyor> [Accessed 10 September 2022]
- Pınar Selek (2011). *Maskeler, Süvariler, Gacılar, Ayizi Kitap*
- Richardson, D., 2000. Constructing Sexual citizenship: Theorizing Sexual Rights. *Critical Social Policy*, 20(1) pp.105–135.
- Sebahat, J., (2022). *Gece Hayatı'nın Lubunya ile İmtihanı Vol.2 / Nightlife's Test with Lubunya Vol.2*. YouTube. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=7mxUtGoh7qE&t=750s> (link is external) [Accessed 9 September 2022].
- Stein, A., 1997. *Sex and Sensibility: Stories of a Lesbian Generation*. USA: University of California Press
- Taylor, Y., 2008. 'That's Not Really My Scene': Working-Class Lesbians In (and Out of) Place. *Sexualities*. 11(5), pp. 523–546
- Young, I., M., 1990. *Justice and Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press

Notlar

- 1 İnternet üzerinden insanların örgütlendiği, deneyim aktarımı alabildiği örnekler de mevcut. Örneğin Serkan Görkemli, Grassroots Literacies'de (2014), LEGATO gibi üniversite çevrelerinde çevrimiçi olarak bir araya gelen grupların topluluklar/komüniteler oluşturmasına nasıl yardımcı olabileceğinden bahsediyor.
- 2 2018'de trans dışlayıcı feministler ve queer aktivistler arasında başlayan bu tartışma üzerine yazdığım makaleyi referans ediyorum.
- 3 Emekçi Hareket Partisi (EHP) altında örgütlenen bir LGBTT grubu
- 4 Lambdaistanbul'dan 2007'de ayrılan transların kurduğu bir öz örgütlenme, 2018 civarında çevrimiçi olarak örgütlenmeye başladı. 2017'de son kiraladıkları mekan Kadıköy'deydi.
- 5 Avrupa ve Kuzey Amerika odaklı kentleşme ve LGBTİ+ dostu yerlerin metalaşması örneklerinin aksine, İstanbul'da farklı LGBTİ+ gruplar kentsel dönüşüme karşı, kendi sosyalliklerinin merkezi saydıkları Taksim'i savunmaya çalıştılar. LGBTİ+ örgütlerin ve bireylerin pek çoğu kentsel dönüşüme karşı örgütlenen hareketlerde de aktif bir şekilde rol aldı (Gezi Parkı'nda LGBTİ Blok, 2013 İstanbul Kent Mitingi, Kadıköy Kent Konseyi LGBT Meclisi ve Şişli LGBTİ Meclisi).
- 6 Daracık, sigara kokulu ama çok sevilen Leyla Teras 2017'de kapanmıştı, 2019'da uzun zamandır İstanbul'da açık olarak faaliyet bar olduğunu anons eden Gia kapandı, 2020'de pandemi sırasında Anahit kapandı.
- 7 Daha önce Almanca ve Türkçe olarak internette yayın yapan TAZ gazetesini için LGBTİ+'ların gece hayatıyla ilişkisi üzerine bir röportaj hazırladım.
- 8 a.g.y

Ağızlarımızdaki o tat: “İnkâr” yörüngesinde queer politik ekonomi

Berkant Çağlar

İnkâr kavramını odak noktası yaptığım etnografik doktora araştırmam, sıklıkla başvurduğumuz neoliberalizm, otoriteryanizm, sekülerizm, popülizm gibi kavramsal çerçeveler ile diyalog içinde farklı bir Türkiye anlatısı pesinde. 1915 Ermeni Soykırımı ve bunun inkârı üzerinden şekillenen toplumsal habitusun Türkiye Ermenilerine indirgenemeyecek bir azınlık siyaseti ve yönetişimsel bir akıl oluşturduğu iddiasını ortaya atıyor¹, inkâr ve cinsellik politikaları arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışıyorum. Türkiye'nin soykırım sonrası bir toplum olduğunu dillendirmek yetmiyor. Bu tarihin kendisi Türk aile yapısı diye sıkça duyduğumuz ahlaki rejimde de önemli rol oynuyor. Örneğin, Ermeni yetim çocukların ailelerinden ve doğdukları coğrafyalardan koparılması, Ermeni kadınların zorunlu din değiştirme pratikleriyle Müslüman ailelere bir nevi tapulanması (Maksudyan 2015; Altınay 2013). Türk ailesinin şiddetle sağlanmış “saf” yapısını tehdit eden etnik, ırksal ve ahlaki tüm unsurlar inkâr siyasetini de etkiliyor. Özellikle AKP döneminde karşılaşmaya başladığımız LGBTI+ varoluşların inkârından, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Ekrem İmamoğlu'nun tabanda çok destek gördüğü yerel LGBTI+ aktivizmine rağmen, Türkiye'nin eşcinsel evliliklere hazır olmadığını iddia etmesine kadar uzanan bir dizi ontolojik, zamansal ve ahlaki siyaset yapma biçiminin adını koymaya çalışıyorum. Hali hazırda kurumsallaşmış homofobi, transfobi gibi

siyasetlerin de inkâr ile ilişkisini anlamak bir başka derdim. Türkiye devleti inkâr ile nasıl bir millet tahayyül ediyor ve burada queer nasıl bir işlev görüyor? Örneğin, LGBTI+'ların olmadığını iddia etmek ve Ermeni Soykırımı'nın olmadığını ve Kürtlerin siyasi otonomilerini inkâr etmek arasında nasıl bir ilişki var? Queerler kendilerinin “olmadığının” iddia edildiği bu sistem ile nasıl ilişkilenebilir? Tanınma ve hak mücadelesi temelli siyaset, varoluşun inkârı ekseninde nasıl yeniden şekilleniyor?

“Kuir politik ekonomi” üzerine düşünmeye davet edildiğimiz bu özel sayı, reperation (onarım/tazmin), dispossession (yerinden edilme) gibi bir dizi tartışmayı akla getiriyor. Bu kavramlar aynı zamanda soykırım-sonrası Türkiye'nin hükümetler ve ideolojiler üstü inkâr siyasetinin de sürekliliğini sağlayan konular. Bu kavramsal tartışmalardan hareketle inkâr, queer politik ekonomi ve toplumsal cinsiyet üçgeni bize ne anlatabilir? Bu soruyu yanıtlamadan önce *ekonomi* ve *kapitalizm* kavramları etrafında bir dizi sorgu yapmak istiyorum. Politik ekonomiyi queerleştirmektense, bir dizi istikrarsızlık yaratmak nihai amaç. Ekonominin bir alan olarak mistik, görünmez bir el ile yönetiliyormuş fikrini kırmaya çalışan eleştirel teorisyenler, kapitalizmin tek bir yapıya indirgenemeyecek tutarsızlıklarını göstermeye çalışırlar. Finansal market gibi algoritmalara ve

spekülasyonlara dayanan yapıların dahi, devlet regülasyonu ile iç içe geçmiş somut kurumlar olduğunu gösterirler (Krippner 2012). Harvey gibi isimlerin zaman-mekân sıkışması olarak anlattığı homojenleşmiş neoliberal kapitalizmin ruhunu, heterojen kısmıyla ilgilenir ve zaman-mekân ilişkisinin tekil olmadığını anlatırlar (Baer; 2015). Bu bağlamda kapitalizmin çok karmaşık mekân-üretici aktiviteler ile işlediğini ve aslında ahenkli gibi görünen yapısının sağlanması için ne tip pratiklerin deneyimlendiğini gösterirler. Kısaca aslında neoliberal kapitalizm ahenkli falan değildir (Tsing 2000). Bu yüzden de ekonomik aktivite sadece piyasa ile ilişkilendirilir ve hediye (gift), kurban (sacrifice) piracy (korsanlık) gibi dolaşım yaratan diğer ekonomik aktivitelerin üstü örtülür (Gibson-Graham 2014).

Feminist ve queer araştırmacıların çalışmaları da kapitalizmin başka bir hikayesini anlatırlar. Tarihsel sosyologlar tarafından adeta fetiş bir tartışma konusu olan kapitalizmin kökeni nedir sorusuna örneğin cesurca cadı avlarını yerleştirip kapitalizmin genişlemesinde kadın bedeninin disiplininin önemini vurgularlar (Federici 2004). Kolonyal genişleme ve sömürge ilişkilerini anlatırken toprak kavramının ötesinde metropol ve koloni arasındaki ilişkinin nasıl normatif cinsellikler yarattığını gösterirler (Stoler 1995). Rasyonel erkek akıl ile işlediği varsayılan kapitalizmin de pek tabii alternatif hikayesi yazılacaktı. Örneğin, Kuzey İtalya'daki küçük ölçekli tekstil üretimine odaklandığı çalışmada Yanagisako (2002), ekonomik büyümenin sadece bir network/ağ meselesi olmadığını çok aksine kompleks bir akrabalık ve duygu dünyasına dayandığını anlatır. Rasyonel biriktirme stratejileri ile eşleştirdiğimiz kapitalizmin, ihanet ve itimsizlik gibi rasyonel olmayan duygularla geliştiğini ve bu hikâyede görünmez kılınan toplumsal cinsiyetleşmiş emek piyasası ve duygulanım ilişkilerinin altını çizer. Benzer olarak küresel finansın da yapı sökümü gerekir. Örneğin, finansal büyüme ve küresel iş anlaşmaları sadece bürokrasinin ve uluslararası ticaretin konusu değildir. Bu süreçlerde seks işçilerinin emeği bu anlaşmaları mümkün kılan kapitalizmin görünmez aktörleri/emekçileridir² (Hoang 2015). Bu araştırmacılar kapitalizmin toplumsal cinsiyetin temel konusu olduğunu göstermekle kalmayıp market sisteminin yeniden üretim başlığı altında gruplandırabileceğimiz bakım (çocuk, yaşlı, hasta), ev işi, duygulanım gibi konuların ne kadar derinden toplumsal cinsiyetin temel konusu olduğunu gösterirler. Bu

tartışmalara başvurma sebebim aslında 1) politik ekonomi tartışmasını yürütürken ekonomik aktivitenin ne olduğunu verili olarak ele almamak ve normatif ana akım ekonomi yaklaşımını yeniden üretmemek, 2) her ekonomik aktivitenin, daha da özelinde kapitalizmin, toplumsal cinsiyet ilişkilerine dayanıyor olması. Her ne kadar kapitalizm pembe ekonomi gibi stratejileri saygınlık kılıfı ile sunuyor olsa da kapitalizm adeta bir özü varmışçasına kadın-erkek arasındaki normatif cinsellik ilişkilerini yeniden üretmekte başarılı.

Bu çalışmalardan hareketle ekonomik aktivitenin ne olduğunu verili piyasa ilişkileri dışında düşündüğümüzde, inkârın toplumsal cinsiyete dair önemli bir analitik olduğunu da fark ediyoruz. Bu ilişkide aile kavramı adeta bir tampon bölge gibi dikkat çekiyor. Aile bir yandan ifşa edilen, eleştiri oklarına maruz bırakılan bir kurum. Bir yandan da alternatiflerinin yaratıldığı, yeniden tahayyül edilen, farklı birlikteliklere olanak sağlayan çoğul bir ilişkilene biçimi. Örneğin, geleneksel bakım pratiklerinin dışında şekillenen queer aileler veya daha popüler ifadeyle seçilmiş aileler başka bir ailenin mümkün olabileceğini gösteren mekanizmalar. Bu queer nosyonlu ilişkiler kapitalizmin doğrudan içine girip dönüştüremediği dayanışmaya ve deneyime dayalı karmaşık duygular sunan ekonomik aktivite alanları. Fakat, yaşlı ve hasta bakımının devlet refah kapsamından çıkarıp özelleştirildiği neoliberal düzende, bu tip ilişkilene meleri sistemin kar yaratma itkisini de mutlak olarak istikrarsızlaştıran alanlar olarak görmek yanıltıcı da. Eğer ki yeniden üretim bir şekilde devletin desteği olmadan sağlanabiliyorsa sistem mutlu görünüyor. Peki bizim mutsuzluğumuz kaynağı ne? Kendi kaynaklarına dönmek zorunda kalmış queer ailelerin hem bu alternatif yapıları romantize etmeden güçlendirmeye devam etmesi hem de ortaya konan emeğin neoliberal kapitalizmle ilişkisinin anlaşılması gerekiyor. Dikkat çekmek istediğim bir başka konu seçilmiş aileleri ve biyolojik aileleri birbirinden kopuk temas halinde olmayan yapılanmalar olarak düşünmenin yanıltıcılığı. Örneğin, Aslı Zengin'in (2019) trans kadınların cenaze ve defin pratiklerinden yola çıkarak gösterdiği gibi devlet, biyolojik aileler ve diyanet gibi kurumlarla iş birliği içerisinde bu alternatif aile yapılanmalarını yok sayabiliyor hatta trans ölümlerinde kimsesizler mezarlığı gibi mekanlar aracılığı ile çetrefilli bir anonimleştirme siyaseti yürütüyor. Benzer bir noktadan aile tartışmasını

takip ettiğimizde yerinden edilme kavramının da farklı bir kapı aralayabileceğini düşünüyorum. Örneğin evlerinden terk edilmeye zorlanmış normatif olmayan kimlikler sadece bir biyolojik ailenin kaybını yaşamıyor. Aynı zamanda miras, biriktirme gibi ilişkilerin de dışında bırakılıyor³. Bizler pek tabii ki anti-kapitalist bir etiği benimseyip biyolojik ailenin umurumuzda olmadığını dillendirebiliriz, fakat dikkat çekmeye çalıştığım nokta yerinden edilme sadece makro-devlet siyasetinin bir sonucu olarak mülkiyetin el değiştirmesi veya toprak temelli bir dizi güvenikleştirme politikası olarak deneyimlenmiyor. Yerinden edilme sadece toprak ile ilgili bir konu olmayacağı gibi aksine, mikro alanlarda, küçük köylerde, mega şehirlerde normatif ailenin dışına itilen, bu alanlara girişine izin verilmeyen mülksüzleştirme hikayeleri ile dolu. Queer hayatların inkârı bu noktalarda yerinden edilmenin de konusu değil midir? Mülkiyet sadece noter ofislerinde para değiş-tokuşu ile yasal bağlamda gerçekleşmiyor. Zorbalık, inkâr, gündelik şiddet bu alanları talep etmeyi de engelliyor. Kapitalizm ve özel mülkiyet bu ahlaki yapılanmada kimlerle iş birliği içindedir? Bu soruları her ne kadar inkâr çerçevesinde soruyor olsam da feminist, queer ve trans çalışmalarının politik ekonomi ile ne kadar da bağlantılı olabileceğini ben de şaşkınlıkla fark ediyorum. İnkâr siyasetlerini politik ekonomi üzerinden düşünmek bizlere rasyonel gibi görünen ekonomik aktiviteleri yeniden düşünüp aslında sistemin toplumsal cinsiyet temelli bir dizi zorbalık ve irrasyonel yapısını ifşa etmeye davet ediyor. Ne inkâr ne de politik-ekonomi yabancı olduğu olduğumuz mistik bir alan. Homofobi, transfobi ya da içerilme/dışlanma gibi kavramsal çerçevenin mevcut olduğu bir bağlamda inkâr kavramı bir çoğumuzun yüzünde bir soru işareti oluşturuyor. Benim yola çıkışım bu kavramların açıklayıcılıklarındaki sınırlar ve Türkiye'nin inkâr ile iç içe geçmiş özel konumuydu. İnkârın ağızlarımızda bıraktığı bir tadı var. Hepimiz o tat ile başka şekillerde karşılaşmış başka şekillerde tanıyoruz onu. Bazen ağızımızı çalkalıyor bazen yüzümüzü ekşitiyor bazen de o tadı daha iyi tanımak için derinden yutkunuyoruz. Bir dizi ekonomik aktiviteyi queer hayatlarımız üzerinden düşünüp yutkunduğunuzda sizin nasıl bir tat geliyor ağızınıza?

Bibliyografya

- Altınay, Ayşe Gül. 2013. "Gendered Silences, Gendered Memories: New Memory Work on Islamized Armenians in Turkey." *Homme (Germany)* 24 (2): 73–89. <https://doi.org/10.7767/lhomme.2013.24.2.73>.
- Baer, Laura; Karen Ho; Anna Tsing; Sylvia Yanagisako. 2015. "Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism." *Cultural Anthropology Editor's Forum*.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Autonomedia.
- Gibson-Graham, J.K. 2014. "Rethinking the Economy with Thick Description and Weak Theory." *Current Anthropology* 55 (9).
- Hoang, Kimberly Kay. 2015. *Dealing in Desire: Asian Ascendancy, Western Decline, and the Hidden Currencies of Global Sex Work*. University of California Press.
- Krippner, Greta. 2012. *Capitalizing on Crisis: The Political Origins of the Rise of Finance*. Harvard University Press.
- Maksudyan, Nazan. 2015. "Üç Kuşak Üç Katliam: 1894'ten 1915'e Ermeni Çocuklar ve Yetimler." *Toplum ve Bilim*, no. 132.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire*. Durham: Duke University Press.
- Suciyan, Talin. 2018. *Modern Türkiye'de Ermeniler Soykırımsonrası Toplum, Siyaset ve Tarih*. İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Tsing, Anna. 2000. "The Global Situation." *Cultural Anthropology* 15 (3): 327–60. <https://doi.org/10.1525/can.2000.15.3.327>.
- Yanagisako, Sylvia. 2002. *Producing Culture and Capital: Family Firms in Italy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zengin, Asli. 2019. "The Afterlife of Gender: Sovereignty, Intimacy and Muslim Funerals of Transgender People in Turkey." *Cultural Anthropology* 34 (1): 78–102. <https://doi.org/10.14506/ca34.1.09>.

Notlar

- 1 Talin Suciyan'ın (2018) inkâr ve habitus çerçevesindeki çalışması da burada anılması gereken kurucu metinlerden biri.
- 2 Kimberly Kay Hoang, bu analizini 2008 küresel finansal krizi ve Vietnam üzerinden takip ettiği "mucizevi" Asya büyümesine dayandırır. Onun için kapitalist ticaret anlaşmaları sadece kâğıt üzerinde dönen, diplomatik bürokrasilerin konusu değildir. Aksine, bu anlaşmalarda seks işçileri aracı ettiren bir rol üstlenir.
- 3 Vefatlarının ardından da yıllardır kayıplara karışmış aileler birden ortaya çıkıp çocuklarının mal mülkünün peşine düşebiliyor.

Kölelik Sonrası Türkiye’de ve Orta Doğu’da Queer, Trans, Din ve Siyasal İktisat Kavramlarını Yeniden Düşünmek

Şahin Açıkgöz

Aslında araştırmamda izlediğim iki ana yönelim var. İlk olarak kendisini trans/queer olarak adlandıran bir siyasal yaklaşımın, kuşku üzerine temellenmiş bir yorumsamanın yanı sıra inanış odaklı bir yorumsamayı da benimsemesi gerektiğini vurgulamayı oldukça önemli buluyorum. Bunun gerçekleşmemesi durumunda hem ortaya çıkacak trans ve queer siyasal duruşun hemde bu duruşun gerektirdiği tarih yazımının küresel ölçekteki toplululuksal, kimliksel ya da öznesel var-sılığı yansıtmaktan daha çok Küresel Kuzey/Batı merkezli, çağcıl ve seküler bir düşüncüyü yeniden üreteceğini savunuyorum. Bu başlık altında dile getirdiğim çağcılık, sekülerlik ve jeopolitik önyargı eleştirileri elbette yeni değil. Saba Mahmood (2011), TalalAsad (2003), Scott Kugle (2013), Max Strassfeld ve Robyn Henderson-Espinoza (2019) gibi düşünürler, sekülerlik kavramının kendisinin seküler olmaktan çok dinsel bir oluşum olduğunu ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak indirgemeci ve özgül (daha çok beyaz ve Protestan) bir düşüncünün kuramsal ve bilgisel yükünü taşıdığını ileri sürerler. Öte yandan, bu düşünsel ve kuramsal çerçeveye genel boyutlarıyla katılmak ve inanış odaklı bir yorumsamanın öneminin altını çizmekle birlikte siyasal iktisat konusunun bu ve benzeri çözümlenelerde ayrıntılı olarak ele alınmamasının da ciddi bir sorun teşkil ettiğini düşünüyorum. Bu

noktada özellikle Evren Savcı’nın da (2021) üzerinde durduğu gibi söz konusu İslam dini ve Orta Doğu olduğunda dinin sürekli olarak Küresel Kuzey/Batı merkezli çağcılığın karşısında konumlandırılmasının ve siyasal iktisadın İslam ile olan karmaşık ilişkisinin süregelen bir biçimde göz ardı edilmesinin, tarihsellikten uzak, özcü ve yavan bir ekinseleliği tetiklediğinin de unutulmaması gerektiğini savunuyorum.

Din, sekülerlik ve Küresel Güney/Doğu (bu bağlamda daha çok Orta Doğu) üçgeninin eleştirisi süzgecinden geçirilmemiş bir ekinsele yayılmacılık çerçevesine tutsak edilmesinin iki temel sorunsala yol açtığı kanısındayım. Bunlardan birincisi queer ve trans tarih yazımında zaten çoğunlukla görünmez olan dindar queer ve trans öznelerin dindarlıklarının siyasal iktisatla çeşitli zaman ve konumlarda nasıl ilişkilendiğinin bir kez daha görünmez kılınması. İkincisi ise araştırmamın öteki ana yönelimini oluşturan kölelik sonrası Orta Doğu bağlamında dinsel, ırksal ve etnik farklılığın siyasal iktisatla etkileşim halinde inşa ettiği cinsiyet ve cinsellik dizgelerinin queer ve trans tarihin dışında bırakılması. İrksal, etnik ve dinsel farklılıkların büyük oranda belirleyici olduğu Doğu Afrika köle ticaretinin Orta Doğu’da translık ve queerlik olgularının biçimlenmesinde üstlendiği görevin Küresel Kuzey

/ Batımerkezli, seküler, çağcıl ve ekinsele bir queer ve trans çözümlemede kendine yer bulabilmesinin olanaklı olmadığını ileri sürüyorum.

Dinin (özellikle İslam'ın), ekinsele bir gözlükle ele alındığı sürece, kesişimsellik kuramında adı geçen ve genellikle öteki eksenlerden (cinsiyet, cinsellik, ırk ve sınıf gibi) sonra listelenen bir unsur olmaktan öteye gidemeyeceğini belirtiyorum. İslam'ın Orta Doğu'da değişik zaman ve bağlamlarda nasıl inşa edici ve belirleyici bir ulam olarak işlevsellik gösterdiğinin ve kölelik dönemi ve sonrasında bedene biçilen iktisadi ve cinsel değeri nasıl kurguladığının tartışılması gerektiğinin altını çiziyorum. Bir bakıma araştırmam bu noktada Riley C. Snorton (2017) gibi siyahi trans çalışmaları alanında konumlanan düşünürlerin kuramsal çerçeveleriyle buluşuyor.

Translık olgusunu Atlantik Ötesi köle ticareti ışığında düşünmenin önemine vurgu yaparak kavramsallaştıran Snorton, İngilizce'deki transgender kavramını eleştirir ve bu kavramın translık ve siyahilik arasındaki karmaşık ve devinimli tarihsel bağı görünmez kılan ırksal bir anlatı olduğunu savunur. Siyahiliği translık kavramının dışına iten beyaz bir anlatı olarak transgender, böylelikle kölelik düzeninin neden olduğu siyahilik, beden, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantıları görünmez kılar. Çağdaş jinekolojinin temellerini oluşturan deneylerde araç olarak kullanılan köleleştirilmiş siyahi kadınların aynı zamanda bu süreçte nasıl cinsiyetsizleştirildiği, ırksal farklılığın bu deneyler aracılığıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının bir araya gelmesinde nasıl bir görev üstlendiği ya da translık kavramı Christine Jorgensen gibi beyaz bir trans imgesiyle tıbbileştirilirken, aynı dönemde var olan siyahi trans öznelere bu sınıflandırmanın nasıl dışında bırakıldığı gibi birçok konu transgender tarih anlatısından silinir. Benzer biçimde ben de araştırmamda bu kaygıları göz önünde bulundurup Orta Doğu'daki ve özellikle Türkiye'deki translık kavramını Doğu Afrika köle ticaretinden ayrı olarak düşünmenin yaratacağı sorunların üstünde duruyorum. Ancak Snorton ve Atlantik Ötesi köle ticaretini merkeze alan Küresel Kuzey/Batı odaklı başka siyahi trans düşünürlerin çözümlemelerinde din ulamına yer vermemelerinin, öne sürdükleri kuramsal anlayışları sorunlu ve indirgemeci duruma getirdiğini düşünüyorum. Bir başka deyişle, yalnızca Küresel Kuzey/ Batı'da değil küresel ölçekte de dolaşımını sürdüren transgender kavramının ırksal oldu-

ğu kadar seküler bir anlatı olduğunu savunuyorum. Sonuç olarak özetlemek gerekirse, sekülerlikle farklı zaman ve konumlardaki değişken ve devinimli ilişkisi sorgulanmamış trans ve queer kavramlarının bizlere aydınlatıcı bir siyasal, iktisadi, toplumsal ya da ekinsele tarihyazımı sunmaktan çok bilgi temelli şiddeti ve çağcıl önyargıları yineleyeceğini iddia ediyorum.

KAYNAKÇA

- Asad, Talal. *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Kugle, Scott. *Living Out Islam: Voices of Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. New York: NYU Press, 2013.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Evren. *Queer in Translation: Sexual Politics Under Neoliberal Islam*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2021.
- Snorton, C. Riley. *Black on Both Sides: A Racial History of Trans Identity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2017.
- Strassfeld, Max, and Robyn Henderson-Espinoza. "Introduction: Mapping Trans Studies in Religion." *Transgender Studies Quarterly* 6, no. 3 (2019): 283–296.

HIV'in ve PrEP'in Politik-Ekonomisi

Tankut Atuk

2019 yılının Kasım ayında yerli ilaç firması Pharmactive İlaç LGBTİ+lar arasında sevilen bir sanatçının konseri eşliğinde PrEP'in lansmanını yaptı ve ilacın Türkiye'de ruhsatının alındığı müjdesini verdi. PrEP (pre-exposure prophylaxis) veya TÖP, temas öncesi profilaksi, HIV geçişini %99'a varan oranlarda önleyebilen ve aslında HIV tedavisinde de kullanılan bir ilaç. Ancak, "4/4'lük Hareket" sloganı ile duyurulan ve 368 TL değerinde olan ilacın değerinin tamamı ne yazık ki kullanıcılar tarafından karşılanmak zorunda. Ve dünyanın geri kalanında olduğu gibi 30 tablet içeren kutular yerine ilacın sadece 4'lü tabletler şeklinde satışa sunulmasının toplum sağlığı üzerinde nasıl etkileri olacağı bir merak konusu. Öte yandan, temas öncesi profilaksinin düzensiz bir biçimde kullanıldığında trans erkekler ve kadınlar için nasıl bir koruyuculuk sağlayacağı hakkında henüz yeterli klinik bilgi yok ve bu yöntem trans deneyimi olan kişiler için önerilmiyor.¹ Lansmanın üzerinden neredeyse bir yıl geçmesine rağmen Truvent'in neden hala eczanelerde bulunmadığı sorusu bir yana, asıl enteresan soru Amerika'da 2012'de onay alan ve HIV önlem çalışmalarında bir dönüm noktası olması beklenen bu ilacın Türkiye gibi son 10 yılda %500'ün üzerinde HIV tanısı artışıyla karşılaşan bir ülkede ruhsat alabilmesinin niçin dokuz yıl sürdüğüdür (Sayan ve ark., 2016). Pharmactive'in devlet ile yakın ilişkiler içerisinde olan bir şirket olmasından öte, bu sorunun cevabını Türkiye'de PrEP'in politik-ekonomisine bakarak vermek daha doğru olacaktır.

HIV'e karşı kondomdan daha önleyici olduğu ispatlanan ve kondomun aksine cinsel hazzı köreltmeyen ve bedenler arası yakınlığı engellemeyen, hatta bu yakınlığı daha da

teşvik eden PrEP bir cinsel sağlık hakkıdır ve isteyen herkesin PrEP'e ücretsiz olarak erişebilmesi gerekir. Ancak, uzun yıllardır Sağlık Bakanlığı yetkilileri Türkiye'de PrEP'in ruhsatlandırılmasının ve yaygınlaştırılmasının onların sorumluluğu olmadığını, bu sorumluluğun sivil topluma düştüğünü ve ilaç firmalarının insiyatif alıp ruhsat değişikliği için başvuru yapması gerektiğini söylüyor—daha önce ruhsat başvurusu yapan iki yerli firmanın olumsuz geri dönüş aldıklarını belirtmelerine rağmen. Her ne kadar ilaç ruhsatlandırma dairesi Sağlık Bakanlığı'nın bir parçası olsa da, son derece neoliberal bir strateji ile Bakanlık yetkilileri PrEP için sorumluluk almayı reddediyor ve PrEP'in sadece cepten ödeme koşuluyla kullanılabileceğini savunuyor. Sağlık hakkına eşit erişim temelinde herkesin ücretsiz olarak yararlanabilmesi gereken bir HIV önlem mekanizmasına kişilerin kendi finansal kapasiteleri dahilinde erişmelerini beklemek sağlıkta ve özellikle toplum sağlığında neoliberalleşmenin ve özelleştirmenin zararlarının çok bariz bir örneği.

PrEP ilk olarak Amerika'da anahtar gruplar için (siyahiler, Latinler, LGBTİ+lar ve damar içi madde kullananlar) çok etkili bir önlem aracı olacağı savı üzerinden piyasaya sürüldü. Ancak patent sahibi firma olan Gilead'ın yüksek fiyatları ve tartışmalı jenerik politikaları yüzünden PrEP bugün daha çok ayrıcalıklı beyaz gay erkeklerin erişebildiği ve cinsel hazzın arttırılması için kullanılan bir ilaç haline geldi (Atuk, 2020).² Öte yandan, Türkiye'de HIV alanında yaptığı maddi bağışlar ve yürüttüğü sosyal kampanyalar aracılığıyla tanınan Gilead Sciences'in Türkiye ofisinin ülkede PrEP'i yaygınlaştırmakla alakalı hiçbir çalışması olmadı. 2018 yılında, Türkiye'de

neoliberal ve muhafazakâr HIV bakım politikalarını incelediğim tez saha çalışmam kapsamında Gilead'da çalışan iki doktorla tanışma şansım oldu. Çok sevdiğim ve saygı duyduğum bu iki doktora niye PrEP ile ilgili bir adım atmadıklarını sorduğumda ülkenin buna hazır olmadığı cevabını aldım. “Cinselliğin bu derece tabu ve günah olarak görüldüğü bir bağlamda PrEP cinselliği teşvik edici bir unsur olarak görülebilir. Ve bizler kamuoyu ve de Sağlık Bakanlığı ile olan ilişkilerimizi zedelemek istemiyoruz.” Üç yıl aradan sonra Gilead'da çalışan başka iki doktorla gerçekleşen görüşmemde aynı soruyu tekrarladığımda ise PrEP'in toplum sağlığı açısından Türkiye'de önemli bir strateji olmadığı cevabını aldım. “Türkiye'de asıl önemli olan HIV testine ve tanısına erişimi arttırmak. Biz enerjimizi PrEP yerine buraya harcamayı tercih ediyoruz.” Türkiye'nin tanı konusunda çok geride olduğu gerçeği bir yana, HIV alanında test, tedavi ve önlem mekanizmalarının daima beraber hayata geçirilmesi gerekliliği birçok toplum sağlığı ve küresel sağlık uzmanı tarafından uzun yıllardır vurgulanıyor (Henderson ve ark., 2009). Ayrıca, toplum sağlığı için asıl neyin önemli olduğu sorusu toplumun kimlerden oluştuğuna ya da kimlerin korunmayı daha çok hak ettiğine dair olan inançlardan ve önyargılardan besleniyor. PrEP'e gerek olmadığını iddia etmek kötüleşen yaşam ve çalışma şartları sebebiyle müşteri kaybetmemek amacıyla kondomsuz ilişkiye girmek zorunda kalabilen trans seks işçileri ve onlar gibi toplumun kırılğan kılıp enfeksiyonlara savunmasız hale getirdiği grupları gözden çıkarmak demektir.

Referanslar:

- Atuk, T. (2020). PrEP'in Patolojileri ve Biyopolitikaları. *Frontiers in Sociology*, 5. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fsoc.2020.00053>
- Henderson, K., Worth, H., Aggleton, P., & Kippax, S. (2009). HIV Önlem Çalışmalarını Güçlendirmek için Tedavi ve Önlem Arasındaki İlişki Unutulmamalıdır. *Global Public Health*, 4(2), 117–130. <https://doi.org/10.1080/17441690802191329>
- Sayan, M., Hınçal, E., Şanlıdağ, T., Kaymakamzade, B., Sa'ad, F. T., & Baba, I. A. (2018). 1985'ten 2016'ya Türkiye'de HIV/AIDS Dinamikleri.. *Quality & Quantity*, 52(S1), 711–723. <https://doi.org/10.1007/s11135-017-0648-7>
- Savci, E. (2020). *Queer in Translation: Sexual Politics under Neoliberal Islam*. Duke University Press.

Notlar

- 1 PrEP'in kabul gören iki kullanım yöntemi var: ilacın ya her gün düzenli olarak alınması gerekiyor ya da cinsel birliktelikten 2-24 saat öncesinde 2 tablet, ilk dozdan 24 saat sonra 1 tablet, ve ikinci dozdan 24 saat sonra da son bir tablet şeklinde kullanılabilir. Ancak 'aralıklı kullanım' olarak bilinen bu ikinci yöntemin önleyiciliği trans kadınlar ve erkekler için kanıtlanmış değil. Bu da demek oluyor ki PrEP'in ruhsatı alınırken ilaç firması Pharmactive ve de Sağlık Bakanlığı 4'lü tablet kullanımının trans kişiler için bilimsel otoriteler tarafından önerilmediğini ya bilmiyordu ya da umursamıyordu. Maruz bırakıldıkları sistematik ve sistemik ayrımcılıklar sonucunda HIV'e karşı en savunmasız kılınan gruplardan birinin trans seks işçileri olduğunu göz önüne aldığımızda PrEP'ten en başta onların yararlanması gerektiğini de görürüz. Türkiye'de karşılaştığımız ve toplum sağlığı etiğine son derece aykırı olan bu ayrımcı tabloyu ise ancak neoliberalizmin ve politik İslamın keşişiminde anlayabiliriz (Savcı, 2020).
- 2 Tabii burada eleştirinin yöneltilmesi gereken nokta daha özgür ve yoğun bir cinsellik yaşamak için bir tabletin yutulması değil bu tablete herkesin eşit şekilde erişiminin olmamasıdır.

Görünmez Olanın Vaadi: Ace+

Dilara Torun



Ace+ kavramını ve neden bir kavram olarak önemli olduğunu elimden geldiğince anlatmaya çalışacağım. Çoğunlukla literatür bilgisini kullanacağım fakat özne olarak deneyimimi, düşüncelerimi ve hislerimi aktarmanın önemli olduğunu biliyorum çünkü bizler birer şey değiliz, kavramdan öte insanlarız. Feminist epistemolojide bilginin kaynağı olarak deneyimi ve öznelere ele alır. Feminist epistemoloji nesnellik ve öznellik ayrımı yapmaktan ziyade deneyimi bilim dışı olarak görmeyi bırakmamız gerektiğini söyler. Politik bir etkinlik olarak araştırmalar vardır. Bilimsel araştırmaları iktidarlar finanse eder, onların isteklerine göre değişimlenirler. Bu da araştırma üzerinde yönlendirmeye neden olur, iktidarların ideolojileri araştırmalarla güçlendirilir. Feministler, bilginin araştırmacının değerlerinden bağımsız olabileceği olasılığını uzun süredir sorgulayan diğer eleştirmenlere katılırlar (Ramazanoğlu ve Holland, 2002). Önyargısız bilim anlayışı içinde olmak bilginin nesnellliğini sağlamaz, tersine bilgi aslında önyargıları ile nesnelir. Önyargılar ile çalışmasını sürdürdüğünü farkında olan araştırmacı nesnelir çünkü hiçbir bilginin ondan bağımsız olmayacağını kabullenerek, önyargısını da değerlendirmeye almış olur. Görünmez kılınanların görünürlüğü feminist teorisyenler için birincildir (Harding, 1996). Ace+ları dışsallaştıran, onları şeyleştirilen doğruluk ve geçerli kanıt aramayı amaçlayan araştırmalar yerine asıl bilgi kaynağının öznelere deneyimleri olduğu

araştırmaların önemine inanıyorum. Ace+ kavramının toplumda var olan zorunlu cinsellik ve cinsel isteksizliğin patolojikleştirilmesine karşı bulunduğu konumun önemli olduğunu düşünüyorum.

Ace+ kavramı aslında aseksüel kelimesinin kısaltmasıdır ve bir spektrumu ifade eder. Aseksüellik terimi, çok çeşitli cinsel çekimleri ve cinsel davranışları (veya bunların eksikliği) olan heterojen bir grubu tanımlamak için kullanılmaktadır. Aseksüellik ace+ spektrumu içinde en çok bilinendir çünkü açıklaması en kolay olandır. Aseksüeller kimseye karşı cinsel çekim hissetmeyen kişilerdir. Aseksüel terimi hem kendi içinde belli bir yönelimi ifade ederken aynı zamanda bir spektrumu da ifade eder. Örneğin ace+ içindeki kimlik yelpazesinden biri demiseksüelliktir. Demiseksüel öznelere, duygusal ilişki kurabildiği kişilere karşı cinsel çekim hissedenlerdir. Bu duygusal ilişkinin tanımı ve özelliği de öznenin özneye değişebilir. Başka bir kimlik ise ace akışkandır. Bu kimliklerin cinsel çekim deneyimleri dalgalıdır, belli dönemlerde aseksüellik belli dönemlerde cinsel çekim deneyimleme yaşayabilirler. Diğer bir örnek akioseksüellerdir; İnsanlara karşı cinsel çekim hissederler ama duyguların karşılıklı olmasını istemezler. Bazıları karşılık gördüğünde ilgiyi kaybeder (GLAAD, 2018). Amacım tek tek tüm spektrumu açıklamak değil, keza açıklamaya çalışsam da yetersiz kalır

çünkü ace+ deneyimleri oldukça çeşitlidir. Bu sebeple literatürde de kullanıldığı gibi ace+ ya da açılım olarak spektrum ifade eden aoseksüellik terimini kullanacağım.

Aoseksüellik yeni bir kavram gibi görünüyorsa da aslında yediye dek derecelendirilen cinsel yönelim ölçeğine ek olarak "sosyo-cinsel temas veya tepki yok" anlamındaki "x kategorisi"nin de

değerlendirilmesi ile varlık göstermiştir (Kinsey, Pomeroy ve Martin, 1948; Kinsey, 1953). Aseksüel kimlikler cinselliğin normal ve evrensel olarak görüldüğü dünyamıza meydan okuyan bir yerdedir ve cinsel çekim eksikliği ya da yokluğu cinsel işlev bozukluğu, parafil gibi mental rahatsızlık olarak görülür (American Psychiatric Association-APA, 2013). Aseksüellerin cinsel çekim eksiklikleri uyarılma eksikliğinden dolayı değildir. Örneğin aseksüel ve diğer farklı yönelimi olan kadınlar arasında yapılan bir çalışmada genital cinsel uyarılmaları arasında fark olmadığı bulunmuştur. Farklı olan seks arzusudur (Brotto ve Yule, 2011; akt. Yule, Brotto ve Gorzalka, 2017). Her ne kadar araştırmalar fiziksel olarak 'sorunlu olmadığımızı' kanaat getirmiş olsa da bu sefer de isteğin olmaması patolojikleştirilir ve Hipoaktif Cinsel İstek Bozukluğu ya da spesifik olarak seks isteksizliğinin kadınlara has olduğunu varsayan psikoloji Kadında Cinsel Uyarılma Bozukluğu ile tanı koymak istemiştir. Patolojik tanılar, ace+ olmayı insan cinselliğinde normalin dışına atar. Oysa ki aoseksüellik ve cinsel istek bozuklukları arasında fark vardır. Cinsel istek bozuklukları tanımlanmıştır. Psikopatolojinin en çok zorlandığı ve yapması gereken konu bozuklukları tanımlamaktır. Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı-V [The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V)] ruhsal bozukluk tanımı yapmıştır ve bozuklukların tanımı karşılması gerekir. Tanımda şu özellikler içermesi gerekir: (1)Biliş, duygu ve düşüncede klinik seviyede gözlemlenen güçlükleri içerir, (2)kişilerin hayatlarında işlevsellikte zorluk yaratır (3)bir duruma karşı ya da sevilen birinin ölümüne verilen tepki gibi veya kültüre ait bir tepki bozukluk değildir, (4) birey ve toplum arasında gerçekleşen, toplumun kabul ettiği davranışlar ile çatışmalar bir bozukluk değildir, (5)bozukluk kişi de sıkıntıya sebep olur. Tanımlama da sahip olunması gereken özellikler çok önemli ancak tek bir özellikte tanımlanamaz. O halde bunu söyleyebiliriz bozukluk nitelmesi için genellikle birden

çok özelliğin görülmesi gereklidir. Cinsel işlev bozukluğu olanların cinsel istek düzeyleri ve bir ilişkide olma olasılıkları yüksektir, aleksitimi yani duygularını tanımlayabilme ve ifade edememe puanları aoseksüellere göre daha düşüktür (Brotto, Yule ve Gorzalka, 2015; akt. Yule ve diğerleri, 2017). Şunu da söyleyebilirim ki onların cinsel istek eksikliği tanısaldır ve bu konuda tanı alanlar konuşmak istemezler. Diğer yandan aslında aoseksüelleri ve cinsel istek bozuklukları olanları net olarak ayrı tutmayan araştırmalar da vardır (Brotto ve Yule, 2016; akt. Yule ve diğerleri, 2017). Cinsel davranış ve istek düzeylerinde farklılık bulunmamıştır. Partneri olan ace+ bir öznenin, aoseksüellik kavramından haberi olmadığını düşünelim ve aktif cinsel hayatı da var olsun. Bu durumda ace+ öznenin cinselliğe dair tutumu muhtemelen partneri tarafından hedef alınacaktır ve kişi kendisinin sorunlu olduğunu hissedecek, kişisel sıkıntı oluşacaktır. Diğer taraftan bir örneğe bakacak olursak yaşam boyu Hipoaktif Cinsel İstek Bozukluğu tanısı alan biri ace+ kavramını bilse belki de kendisini spektrumda bir yerde tanımlayabilir. Tanı için gereken kişisel sıkıntı, belki de kişinin cinselliğe karşı ilgisizliğine karşın başka birinden kaynaklı olarak bu konuda bir şeyler yapma eyleminden ya da damgalanmasından dolayı ortaya çıkmış olabilir. Bu yaratılan kişisel sıkıntı dolayısıyla kişinin duygularını ve düşüncelerini de etkileyecektir. Ace+ kavramı ne kadar yaygınlaşırsa kişisel sıkıntının gerçek olup olmadığı da o derece aydınlanacaktır. Ataerkil toplumlarda baskın olan cinsellik heteroseksüel cinselliktir ve erkekliğin en önemli ölçütü de cinselliktir. Hegemonik erkeklik,

iktidarla ve ona sahip olma ile ilgilidir. Öyle ki diğer erkekler arasında iktidar ilişkileri doğurur. Cinsellik, elbette hegemonik erkekliğin tanımlanmasında önem teşkil eden bir yerdedir çünkü hegemonik erkeklikte baskın olan cinsellik heteroseksüel cinselliktir ve toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirir. Heteroseksüel ilişkiler, kadını pasif erkeği ise aktif bir yerde kurgular. Cinsellikleri de böyle kurgulanır: Erkek sürekli sahip olan, cinselliğe hazır, alan taraf olarak konumlanır. Erkek, küçük yaşlardan itibaren cinsellik konusunda özgürdür. Bir kadının cinselliğini yaşaması ise daha zordur. Evlenene kadar beklemesi gerektiği ve koruması gereken önemli bir şeyi olduğu aktarılır. Masum, acemi, cinselliğe karşı utangaç ve pasif olması atanır. Kültürel olarak cinsel isteksizlik ve cinsel davranış yokluğu öğretilen kadınlara has bir bozukluğun olması ne kadar kabul edilebilir

sebebi yönelimimizin sosyokültürel olarak tepki almamasıdır. Toplum cinsel isteksizliğimizi sezmez, haliyle odaklandıkları konu da olmayız. Bu sebeple homofobik ve transfobik olan fiziksel şiddete maruz kalma ihtimalimiz de daha azdır. Aynı zamanda yönelimimiz yasa dışı ya da “toplumun ahlaki değerleri”ne karşı değildir. Böyle algılanmamız da medyada, din kurumlarında, hukuk sisteminde dikkate değer denetimler yaratmaz (Bogaert, 2004). Tabibu demek değildir ki bizler şiddetten muafız. Sadece heteroseksüellerden değil, lezbiyen, gey ve biseksüeller tarafından da önyargının, ayrımcılığın ve kaçınılan kişi olmanın öznesiyiz. Cinsel azınlıklar içinde en çok insandışılştırılan ve duygusuz, soğuk bir makine olarak görülenleriz. Afobi oldukça yaygındır, özellikle önyargılarda: Bir bozukluğa ya da cinsel travmaya sahip olduğumuzdan kırık ya da eksizdir, daha doğru kişiyi bulmadığımızdandır, daha ileri gitmekten korkarız, bir ilişki ya da aşkı deneyimlemediğimizdendir, bekaresi ve namusu kafamıza taktığımızdandır, Lgbti+ camiasında baskıyla karşılaşmayanlar ve zarar görmeyenleriz... Özel hayatlarımızda, ilişkilerimizde şiddete uğrar ve baskı altına alınırız. Farkındalık ve anlayış olmadığından aseksüeller bir randevu esnasında ya da bir ilişkide oldukları kişilere ne zaman açılmaları gerektiğini bilemezler çünkü karşılaşacakları şeyler genellikle hakaret ve aşağılayıcı yorumlardır (Vares, 2017). Kendimizi izole etmemizle sonuçlanır tüm bu

randevularda anlaşılma. İlişki kurmak istesek de flört etmekten vazgeçeriz (Vares, 2017). Kendi küçük ace+ çevremde ise cinsel eylem için bir rıza inşasının partnerler tarafından oluşturulmaya çalışıldığını anlıyorum. Varoluşumuzu “düzeltme tecavüzü” ile de karşı karşıya kalırız.

Ace+'nın bir patoloji olarak damgalanmasının temelinde aslında toplumda çizilen katı, net çizgileri silikleştirmesi yatar. Tüm bu patolojikleştirme zorunlu cinselliğin de bir unsurudur. Zorunlu cinsellik terimi, tüm insanların cinsel olduğu varsayımı üzerinden hem cinsel istek veya davranış eksikliği gibi çeşitli varoluş biçimlerini marjinalleştiren hem de cinsel kimliklerini benimseyen ve cinsel aktiviteleri kabullenen insanları kendilerini arzulayan özneler olarak deneyimlemeye zorlayan sosyal normları ve uygulamaları tanımlamak için kullanılır (Gupta, 2015). Ace+ ve zorunlu cinsellik arasında oldukça gerilimli bir dinamik vardır çünkü ace+ cinselliğe meydan okumaktadır. Zorunlu cinsellik sistemi cinselliğin

yanında cinsiyetlendirmeyi de zorunlu kılıyor. Zorunlu cinsellik insanların ilişkilerinde seks içermesi gerektiğini, insanların cinsellikten ayrı tutulamayacağı yargısını içerir. Ataerkil heteroseksüel cinsel ilişkilenmelerde kişilerden beklenen rollerle nasıl cinsiyetlendirildiğimizi elimden geldiğince aktarmaya çalıştım. Birbirinin üzerinde iktidar ilişkisi yaratarak ilişkilendiriyor. Aktif ve pasif rol kültürel olarak öğretiliyor. Zorunlu cinsellik ve cinsiyetlendirme sadece heteroseksüel ilişkilenmelerde yok. Böyle düşünmemizi özellikle bekleyen bir kavram imajı sergiliyor fakat lgbti+'lar arasında da zorunlu cinsellik sistemini görebiliriz. Cinsel istek ve davranış yokluğu kimi zaman lgbti+'lar arasında kabul edilmeyebiliyor ve nasıl ki zorunlu cinselliğin heteroseksüel ilişkilendirmeleri cinsiyetlendirmesi gibi lgbti+ özneleri de cinsiyetlendiriyor. Ace+ kavramı ise cinsiyetsizleştirme potansiyeline sahip. İlişki kurma biçimini değiştirmesi potansiyelinin en büyük özelliğidir. Aseksüel kelimesi bir ilişkinin seks içermesi gerektiği ve insanların cinsellikten ayrı tutulamayacağı yargılarını aşan bir kavramdır. Seks ve cinsel olarak arzulanabilir olma, benliğimizi neredeyse ele geçirmiş durumda ve aseksüellik ise bu benlikleri zorlamaktadır çünkü seks ve benliği ayırıyor

Ace+ların ilişki kavramını değiştirdiğini belirttim. Geleneksel anlamda seks, romantik ilişkiyi diğer türlü arkadaşlık ilişkisinden ayırır ve ace+lar bu geleneksel anlayışa meydan okur. Ace+ bir spektrum olduğundan, çatısı altında kendisi ile ilişkili tüm insanlara ev sahipliği yaptığından çok çeşitli ilişki biçimleri yaratıyor. Örnek vermek gerekirse bizler romantik duygularımızdan muaf değiliz ve cinselliğin olmadığı romantik ilişkiler yaşayabiliriz. Bu panromantik gibi cinsiyetten bağımsız bir ilişkide olabilir, karşı cinsle ilgi duyulan hetero-romantik bir ilişki de olabilir. Araştırmalarda erkek ace+'lar, ilişkilerinde sıklıkla aldatılıp terk edildiklerinden bahsediyor. Ace+ erkek özne olmak her ne kadar onlardan ilişki konusunda bir şeyler alıyor olsa da erkekliklerini yeniden şekillendirip çeşitlendirdiğini bildiriyorlar. Onlara göre ace+ olmanın hayatlarındaki deneyimi, onları hegemonik erkeklikten alıkoyuyor (Vares, 2017).

Ace+ kavramı cinselliğin evrensel olduğuna dair kaniye karşı gelir. Cinsel çekimin olmaması bir bozukluk ya da parafili değildir, yönelimdir. Cinsellik; davranış, arzu ve kimlik bağlamında ele alınır

ve ace+lar da hep davranış ile arzu çerçevelerinde değerlendirilir. Patolojikleştirmenin ortadan kalkması için bir kavrama, o kavrama dair bir topluluğa ve tanınırlığa ihtiyaç vardır. Bu isimlendirme aslında çok önemli değil sonuçta bizi kendimizden başka kimse tanımlayamaz fakat bazen kavramlar bizi rahatlatır, duygusal ve sosyal olarak anlaşılır kılar. Aynı trans ve gey öznelerinde aktardığı gibi bizler de kendimizde bir sorun olduğunu düşündük ve ace+ kavramı sorunlu olmadığını göstermekte ve mücadelesini vermektedir. Aynı zamanda çok farklı konulara ışık tutmakta ve çok fazla dinamiklere sahiptir. Cinsiyetlendirme ve cinsiyet rejimine karşı mücadele alanını yeniden yaratma konusunda aseksüeller çok önemli bir yerdeler. Bunun nasıl yapılacağına dair benim de yanıtım yok fakat tek başımıza yapamayacağımızı biliyorum. Görünmez olarak yapamayacağımızı biliyorum. Aseksüellik kavramının sahip olduğu potansiyel ancak hepimizin desteği ile görünürleşen, konuşulan, patolojikleştirmeye karşı beraber verilen dayanışma ile mümkün olabilir. Görünürlüğü artıkça gerilim içinde olan sistemlere karşı yeni bir mücadele alanı yaratacağına inanmaktayım. Ace+ konusunda araştırmalar henüz çok yenidir ve öğrenilmesi gereken çok fazla şey vardır.

KAYNAKÇA

- American Psychiatric Association (2013). Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (4th edn. revised). Washington, DC: APA
- Bogaert AF. Asexuality: prevalence and associated factors in a national probability sample. *J Sex Res.* 2004;41(3):279–87.
- Bogaert AF. Toward a conceptual understanding of asexuality. *Rev Gen Psychol.* 2006;10(3):241–50. Bogaert AF. The demography of asexuality. In: International handbook on the demography of sexuality. Netherlands: Springer; 2013. p. 275–88.
- GLAAD. (27 Ekim, 2018) “Explore the spectrum: guide to finding your ace community”. 17.05.2022 tarihinde <https://www.glaad.org/amp/ace-guide-finding-your-community> adresinden erişildi.
- Gupta, K. (2015). Compulsory sexuality: Evaluating an emerging concept. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 41(1), 131-154.
- Harding, S. (1996). Feminist yöntem diye bir şey var mı? S. Çakır & N. Akgökçe (Ed.), *Kadın Araştırmalarında Yöntem İçinde* (ss. 34-47). İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Kinsey AC, Pomeroy WB, Martin CE. Sexual behavior in the human male. Philadelphia: WBSaunders Co; 1948.
- Kinsey AC. Sexual behavior in the human female. Philadelphia: WB Saunders Co; 1953. Ramazanoğlu, C., & Holland, J. (2002). Can feminists tell the truth? İçinde *Feminist Methodology* (ss. 41-59.). London: Sage Publications.
- Vares, T. (2017). ‘My [asexuality] is playing hell with my dating life’: Romantic identified asexuals negotiate the dating game. *Sexualities*, 21(4), 520–536. <https://doi.org/10.1177/1363460717716400>
- Yule, M. A., Brotto, L. A., & Gorzalka, B. B. (2016). Sexual fantasy and masturbation among asexual individuals: An in-depth exploration. *Archives of sexual behavior*, 46(1), 311-328.
- Yule, M. A., Brotto, L. A., & Gorzalka, B. B. (2017). Human asexuality: What do we know about a lack of sexual attraction?. *Current Sexual Health Reports*, 9(1), 50-56.

Hayaletlerin sanat deneyimi, sessizce duvarları yalamak- Paylaşımaya açık anı defterleri VOL 1

Mine Kaplangı

Mart 2022

...Hafızamdan şüphe etmediğim, cep telefonuna kaydedilmiş görseller ve ses kayıtları ile desteklenmiş 2014-2018 yılları arasında İstanbul'da ana akım sanat kurumları dışında deneyimlenmiş birkaç sanat sepet mekânı ve mevzusu...

“Türkiye sanat tarihine çoğul bir bakış” ortak çalışmasına bir yazı yazmak üzere sevgili Kevser Güler in davetinin ardından, başka türlü ve çoğul bir sanat tarihi yazımı üzerine birlikte nasıl düşünebileceğimize, listelerin ürettiği şiddetli görünürlüğün dışında kalanları nasıl anlatabileceğimize yönelen deneysel bir yazı yazmak, bir deneyi, bir denemeyi sahiplenmek istedim. 70lerden günümüze eserlere uğrayan Argonotlar Çalışması listesini, bu hafıza yoklaması ve kolektif hatırlama birikimini, kişisel bir hatırlama metniyle esnetme yoluna gitmeye karar verdim. Bu esnetmenin bir imkânsız kişisel-kolektif tarih anlatımı metodolojisi olabilme potansiyeli üzerine düşündüm, düşünüyorum. Kuramsal, egemen, söylemsel iktidara direnen, biyografik ve kişisel bir sanat deneyiminin, kolektif, tarihsel ve toplumsal yarıkları kat etme, vurgulama, altını çizme, es geçme, yok sayma, onlara sürtünme, onlarla aşınma kuvvetini sezilir kılmanın metotlarını düşünme çabasıyla biçimlendi yazı. Argonotların bir araya gelmiş listesinde ismi geçen sanatçı ve yapıtlardan sadece birine değinirken, zamansal, mekânsal ve emeğe ilişkin kesişimlerle metnin içinde buluşmalar oldu. Unuttuklarımız, hatırlayamadıklarımız... Beraber hatırlamanın yolları...

Tarihlerin yazımının tekil yollarına, unutmama biçimlerimize birlikte ihtimam gösterme olasılığı... Sonu gelmedi bu yazının, bir türlü bitiremedim, tam yutkunamadım. Bu nedenle devamı gelir umarım, açsın herkes defterleri, sanatı deneyimleme hallerini, mevzuları birlikte unutmayalım. Aynı sokaktan yürüsek de belli ki bambaşka hayatlar yaşamız yanyana, neden tek kişiden dinleyesiniz ki...



(2014 İstanbul Pangaltı'nda bir ev sergisinden, yaz ayları, fotoğraf; Mine Kaplangı)

Sergi alanının alt katında duvara yaslanan kişi: Affedersin, bu kimin eseri? Pencereden aşağıya bakar mısın?

Yanında duran arkadaşı: Kimsenin. Hepimizin. Sergi sırasında şans eseri kendiliğinden oluşmuş.

Woman, Native, Other kitabında Trinh T. Minh-ha hikâye anlatıcılığı ile tarih yazımı arasındaki besleyici ilişkiden bahseder.² Kadın yazarların yazarken, anlatırken nasıl hikayelerinden şüpheye düştüklerini, anlatılması gerekenden çok anlatılma biçiminin korkutuculuğu ile savaşıma zorunda kaldıklarından bahseder. Yüksek sesle sürekli anlatılanların yanında, ufak bir akıntı bile olsa sessizce akıp giden birbirlerini besleyen bu gerçek hikayeleri anlatma cesaretini bulamıyorsak, belki de başka tür bir anlatım yolu denemeliyiz. Tek tek yapamıyorsak belki de birlikte kaynatılır sular. Ne de olsa bir yolunu bulacak o büyükannenin hikayesi ve anlatılacak! der Minh-ha.

Boş yere kurabiye pişirmez ilk Matrix filminde tanıştığımız kâhin (Oracle)³. Mutfakta geçer zamana, hafıza ve gerçekliğe dair kısa bir sohbet. Ya da Reşad Ekrem Koçu'nun İstanbul Ansiklopedisi size yol tarifi yerine pişirilen yemeğin adıyla yönlendirir, gezer gibi hissedersiniz o sokakları. Pişmaniyeli liman yürüyüşleri.

Sanat deneyimi ve aktarımıyla ilgili en sık düşündüğüm şeylerden biri bu olmuştur sanırım, hayatı her daim fazlasıyla yoğun hissedenenler iyi anlayacaklardır neden bahsettiğimi. Ama çoğu zaman o bedensel deneyimin kendisi hakkında kitap yazmak isterken bulursunuz kendinizi. Kişisel olan politiktir, bu sefer de kendi deneyimlerimden bahsetmek isterken buldum kendimi. Başka türlü yazamıyorum sanat üzerine, *“başarısızlık, kısa sürelilik, deneme, yanılma, cayma, vazgeçme, akışkan, tek bir yerde duramayan, kayıp giden”* üzerine de konuşabilmeyiz *başka-diğer* tarihler de yazmak istiyorsak.

Sosyal medyada paylaşmak yetmez değil mi? Ya o kokusu, peki ya o ıslak hissi mekânın, peki o yoldan geçen kedi, sanki arkadan birinin evinden müzik sesleri geliyordu, duvarda bu manzara fotoğrafı üzerine video yansıtılmış karanlık bir köşede onu izliyoruz, anneannem çok üşüdü elini tuttum, ah beni ne şehvetli öpmüştü bir sevgilim bir dağ başında demez mi. İyi ki videoyu bırakıp onu dinlemeye devam

etmişim, şimdilerde bunu da düşünür oldum. Ancak işin künyesi çok değerli, paylaşacak hikâyeyi anlatacak zaman yoksa en azından eserin adını, sanatçının adını not almalı. Keşfedilmesi, bahsedilmesi istenmeyen, unutulsun diye çabalanan tüm işlerin, isimlerin, hikayelerin istikrarlı pusulalara dönüşebilmesinin tek yolu bu ufak ama sağlam rota belirleyici notlar olur. Seçtiğimiz kelimeler kadar ismin tekrarlanması, doğru telaffuz edilmesi de önemli.

Bulduğunuz şehrin, mahallenin içerisinde amaçsız, beklentisiz ve başıboş gezerek (psikocoğrafyaya atıf) karşılaştığınız sanat deneyimlerinden bahsediyorum. İstanbul'u gezerken sanat rotası oluşturmak ya da sanat rotasıyla şehrin daha önce hiç gitmediğiniz noktalarını gezmek sanırım hayatta tek başıma yapmaktan en zevk aldığım şeylerin başında gelir. Ama sonra mekanlar işlerin üzerine biner, anılar şimdinin tepesine çıkar, sesler sessizliği susturur ve sebze çorbası pişirirken bulurum kendimi. Hiçbir sorumluluk almadan 'kapattık' diyerek terk edilebiliyor bu şehir nasılsa, o yüzden o sarhoşken telefonunun 'yanlışlıkla' (rastlantısal) çektiği fotoğraflar, attığın o kısa mesajlar ne de önemli.

Sadece yolun sonunda Açık Radyo ve Tütün Deposunun kesişim avlusu olduğunu bilmek, o kesişim noktasının devamlılığı için çalışmak, adak adamak gerek. Önünden geçerken sıralayamayacağım kadar çok ismi, işi, duyguyu yanı başınıza taşır. Bu yakanın en şefkatli sokağıdır o aralık. Bir arkadaşım gezdiğin sergileri nasıl hatırlıyorsun diye sordu bu yazıyı yazmadan önce, günlük mü tutuyorsun belki de telefonunda fotoğrafları saklıdır sergi metinlerini broşürlerini mi saklıyorsun ya da hafıza ile barışmak önemli sanırım. Yolumu bulabilmek ve ayrıntıları hatırlayabilmek adına bir oyun ürettim. Önce yürüdüğüm sokağı hatırlamaya çalışıyorum. Nereden varmıştım bu sergi mekanına. Daha sonra kokuları sesleri hatırlatmaya çalışıyorum kendime, karnım aç mıydı, uykusuz muydum, ne düşünüyordum yolda yürürken çevredeki sesler, yanımdaki dostlar ne üzerine sohbet ediyorduk sonra mekâna giriş anı oldukça mühim bir an, rastgele mi fark edilmişti bu mekân, planlı mı gidilmişti rahat girebilecek miyiz içeri sıra mı vardı kalabalık mıydı sonrası bulanık isimler konusunda hala beni yalnız bırakır hafızam.

(Tuvalete girmek için ya da susadığın için mi girmek istedin bu mekâna yoksa gelmişken su da içer misin ya da amacın farklı, bu da konuşulmaz ama vitrini sokağa bakan bir sanat alanında uzun yıllar çalışmış biri olarak söyleyebilirim ki sanat mekanını erişilebilir ve diğer mekân deneyimlerinden farklı kılan en önemli faktörlerden biridir mekanların bu açık kapı özellikleri. Suyunu içersin, hava sıcaksa klimada bir nefes alırsın, bir soluklanırsın, belki internet bile paylaşılacaktır bu sırada da sesler, görüntüler, etrafta olup biten dikkatini çeker de seni zamanlar arası yolculuğa çıkarırsa İstanbul'da sıcak bir yaz günü için ideal bir münasebet! Bundan iyisi Şam'da kayıtlı!)

Bu nedenle de yardıma ihtiyacım olur, yanında olduğundan emin olduğun kişilere danışırsın ya da mekânı hatırlıyorsan arşivlere dalarsın. Bu arşiv başka bir yazının alt başlığı, ben gene de kendi notlarıma, çektiğim fotoğraflara dönerim. Ve sonuncu olarak ne deneyimledik sonrasında, sokaklarda yürürken mi lafladık işler üzerine, bize neyi hatırlattı, mekânı terk edip yürüdüğün yolların bir rotası değişir oldu. Renkleri başkalaştı, bunu ne fotoğraflayabilirsiniz ya da kaydedebilirsin. Ancak sözle, belki yazıyla belki de konuşmadan sırf yan yana olarak aktarabilirsiniz.

O zamanlarda sıklıkla şarap içerdim, bir akşam anahtarlarımı kaybettiğimi fark ettim. Yanımdaki arkadaşımınla Çukurcuma'dan Tophane'ye inen caddede kaldırıma oturduk. Ben çantamı, ceplerimi karıştırırken sesler çıkarıyorum. Sokakta bizden başka kimse yok, hava bunaltıcı sıcak. Sesli konuşmuyoruz, benim çıkardığım sesler tekrar etmeye başladı çünkü kaybettiğime inanmak istemediğim için aynı hareketleri tekrarlısam anahtarları bulabileceğime dair bir üzümlü sevdam var. Anahtar sesi duymasak da başka sesler duymaya başlıyoruz, sesler ritmik ve düzenli bir şekilde akmaya ve bize doğru yaklaşmaya başladı. Etrafımıza bakındık ancak görünürde bu sesleri çıkartan kimseyi görmedik, sokak lambalarının aydınlattığı alanların ardına karanlığa göz diktik. Beyaz bir at belirdi köşede, sakince yürüyerek yanımdan geçti. Cevdet Ereğ'in sokağın sonunda 14. İstanbul Bienali için sergilediği Bir Ritim Mekânı – Otopark⁴ ın devam ettiği mekânın önünden karanlığa ilerledi ve kayboldu. Anahtarlarımı bulamadım ama o kendini parçalayan pişmanlık yerini sulara bıraktı. Sessizce yukarı yürümeye başladık. O fotoğrafını çekemediğin, adını koymadığın, tam olarak ifade edemediğin, belki de

oldukça detaylı anlatabildiğin ama en önemlisi 'ihtiyacımız' olan o tüm anların toplamı olmalı sanat -tarihi- yazımı diye konuştuk. Her şeye rağmen devam edenlere adansın.

xx: aynı anda üç farklı mekanda olamayacağına göre mecburen birini kaçıracağız

xxx: o yüzden sen gitmelisin, sonrasında buluşup paylaşırız

xx: dörde bölünsem de yaranamam senin bu sevdana

xxx: o sokaktan yürümezsen daha hızlı gidersen

xx: çorapların enfes

xxx: geç kalırsan diye anahtarları sana veriyorum

xx: selam söyle herkese

xxx: sen de!

Bologna'da bir sene yaşama şansım oldu, We Are Who We Are dizisini seyredenleriniz var ise bilirler ilk sezonun son bölümü Bologna'da koşturmacalar ile geçer⁵. Başrol karakterleri şehrin sokaklarında koşarlar, bitmez tükenmez enerjileri sayesinde dakikalarca şehrin merdivenlerini, kemerli geçitlerini, kırmızı tuğlalarını görürüz. Şehrin sokaklarının cömertliği abartılmış değil, Bologna deneyimleme şansı elde ettiğim şehirler arasında kendini sorgusuz sualsiz en açık şekilde sanat üretimine adanmış şehirlerden biri. Her sokağı anlık, tekrarlanmayan performanslar ile dolu, o anda oradan geçerken deneyimleyebileceğiniz, sonra dilediğiniz kadar -ve istediğiniz dilde- internette arama yapın, başkalarına sorun asla bilgisine ulaşamayacağınız işlerle meşguldür. İhtiyaç çünkü sanat, gerekli olduğu için günlük hayatın, sokağın bir parçası, su (ya da Bologna için daha yerinde bir benzetme olabilecek) 'şarap' gibi akar şehrin içine. Siz de paylaşamazsınız başkalarıyla ancak gece olur da sokaklarda oturup içerken diğer sokakların hikayelerini dinlersiniz, size sanat tarihi paylaşımının birikiminin ve aktarımının nasıl olabileceğinin ihtimallerini anlatır şehrin meydanları. Sokak duvarlarına şiirler yazar birileri, defterlere aldıkları sergi notlarını ayağa kalkıp yüksek sesle okurlar, ev sergileri ile doludur binalar. Sanırım İstanbul'da ve şimdi yaşamakta olduğum şehir Londra'da özellikle de bu geçtiğimiz iki senenin karanlığında en aradığım, bulmaya çalıştığım ev sergileri oldu. Hele ki şehri boş bırakıp yaşadığımız duvarlar ile bambaşka ilişkiler kurduğumuz bu sürede.

Defterlere kaydedilen gizli veriler demişken; Mamut Art Project 2015 sırasında İstanbul Queer Art Collective'in 'Sanatseverlerin ampirik portresi' performanslarını yakından deneyimleme fırsatım olmuştu.⁶ Bir sanat fuarını çekilebilir kılan yegâne uğraşlardan biriyimmiş meğer başka bir uğraşınızın olması. Fuarı gezen "sanatseverlerin" farklı uzuvlarının uzunluklarını ölçmeye çalışırken bir yandan da onlara fuar deneyimleri ile sorular soran kolektif üyeleri, 1963-64 yıllarında Japonya'da *happening* ler düzenleyen performans radikal sanat kolektifi Hi-Red Center⁷ in 1964 yılında Tokyo'da bulunan Imperial Otelde gerçekleştirdikleri bir performansı *queer*leştirerek günümüz sanat buluşmasına uyarlıyorlardı. Topladıkları verileri bir deftere not ettiler, fotoğraflar çekildi, bir fuar alanından beklenmeyecek derece odaklanılmış ilginç sohbetler edildi. Bir fuar kalabalığı ve kaosunda hiçbir işe gereken ilgiyi veremeyen ben her zaman fuarların ne kadar zor erişilebilir olduklarını düşünürken bulmuşumdur, bu performansa eşlik etmek benim sergi deneyiminden beklentimin ne kadar kısıtlı olduğunu bir kez daha hatırlattı bana. Şimdi dilediğiniz zaman aratın, sorun kolay kolay bir bilgiye ulaşamazsınız bu o-anda gerçekleşmiş olan performansa ah bir de defter verilerine elbette. Enfes!



Sanatseverin ampirik Portresi, 2015, fotoğraf Osman Nuri İyem © İstanbul Queer Art Collective

BLOK art space'in 2014 yazı ilk ev sahipliği yaptığı etkinlik serisinin Fluxus Canlı Tekrarları olmasının bir nedeni var elbet, hiç konuşulmadı. 2014-2016 yılları arası o yokuşlarda birçok iş birliği başladı, yeni mekanlar açıldı, geçici sergiler

düzenlendi tam da diğer semtlerde yayıldığı gibi kapı kapı yayıldı.

2017 yılında Yüksel Arslan vefat etti. Eski gece kulüpleri kapanmak zorunda kaldı, yerine sanat mekanları açıldı, biz de geceleri orada dans etmeye devam ettik. Yağmurlu bir cumartesi günü Hahmekan'a uğradım, bambaşka bir semtte gitmek zorunda kaldım. Vesile (2017) sergisini gezerken yağmur başladı, bir daha da hiç durmadı.⁸ Evime giden yolda duvar çökmüş, neyse ki yaralanan olmadı. Çıkmadık sergiden, sergi eve dönüştü, ev de sergiye. Bu yüzden önemlidir ev sergileri, içerisinde yemek yiyip, duş alıp, uyuduğunuzda sanat mekânı olmaktan çıkıyor sergiler.

Bologna'da 2012 yılından beri her sene bir hafta süreyle gerçekleşen *live arts week*⁹ günlerinde şehrin farklı köşelerinde performanslar gerçekleşir. XING ekibi¹⁰ tarafından düzenlenen bu günlere İstanbul'daki en yakın deneyimim 14. İstanbul Bienali; Tuzlu Su¹¹ sırasındaydı diyebilirim. Alternatif bir sanat yazımı nasıl mümkün, duvarları yalayarak bitirdiğimiz geceleri gündüzlere nasıl aktaracağız gibi sorular soran bir metinde İstanbul Bienalinden bahsetmek, pas geçmeyi tercih ettiğim tüm kurumsal çalışmaların da ötesinde bir sanat yazımı gücüne sahip olsa da elimde olmadan, hatta belki bienalin bile fark etmediği bir büyüden bahsetmek istediğim için adını anmak zorundayım. Aksi takdirde yörüngesinde dolanan diğer çalışmaların hikayelerinin nerede çakıştıklarını anlatmam zorlaşacaktır. Aksi takdirde ancak ve ancak web arşivlerinin senelik ücretlerini ve kalın *masa süsü* olarak kullanılan sanat tarihi kitaplarının baskı bütçelerini karşılamakta bir sıkıntı çekmeyecek kurumların anlattıkları ile kalacak bu akış. Tuzlu suyun bahanesiyle İstanbul'da yaşayıp daha önce hiç ziyaret etmediği semtlere yürümüş daha sonra o semtlerde kaybolup, bienal gezmek için dışarı çıktığını unutup bambaşka hikayeler ile şehrin sokaklarına ilgi gösteren çok kişi tanıyorum. Ben şanslıydım o zamanlar Çukurcuma'dan başlayan ve gene orada biten iki aya yayılan kısa yolculuklar sonucu tüm bienal mekanlarını gezme şansım olmuştu. 2015 senesi önemlidir benim için, çünkü tek başıma yapamayacağımı anlayıp birlikte üretimine, iş birliği olasılıklarına dair ilk adımımı o sene atabilmiştik¹².

O kadar sergi gezdim şu hayatta, velev ki meslekten diyelim, gene de Sultanahmet meydanına yakın Abud

Efendi Konağında gerçekleşen Koloni¹³ sergisini gezdiğim günü asla unutamam. O sergi ile bir şeyler değişti İstanbul'da, hafızaya kazınsın.

Çukurcuma'da çalıştım uzun seneler, 2013 yazının devamlılığı ile gelen seslerin takip ettiği bir araya gelme ritüelleri oluşmuştu. Çoğu zaman yemek etrafında buluşuyorduk, pek bir amacımız yoktu. Bu plansız, amaçsız bir araya gelmeler sonradan sıklıkla eleştirildi ancak hala gülümsetir beni o anda kalıp, sürecin kendisine inandığımız bu dönem. İhtiyacımız vardı sadece, bir çoğumuz şehrin başka mahallelerinde, sokaklarında, evlerinde aynı sohbetleri yapıyordu. Ortadaki yemek, koluma değen yanındaki kişinin kolu sakinleştiriyordu beni. Kolektif olarak ilk düzenlediğimiz komşu¹⁴ sergisinin bir ayağı mahalle köftecisindeydi, şimdi olsa köfte mi yedirttin insanlara diye kafama üşüşürlerdi halbuki enfes bir deneyimdi soğuk bir kış günü sıcak bir lokantada oturup turşu yerken kısa film izlemek. Şimdilerde her saniye üşüdüğümü fark ediyorum, kalabalık ısıtıyor bir tek ki o da zor bu aralar. Başka maskeler takar olduk. Sanırım bu nedenle o deneyimlere yakın deneyimleri araştırır oldum. Son iki senedir o bir araya geldiğimiz mekanları düşünür oldum. Ne yiyip ne içtiğimiz oldukça önemli! Yemek pişirilen performanslar, tırnak boyama günleri, ev sergileri, okuma buluşmaları. Gene bir amacı yok belki de ama ortak noktaları bir kalabalığa hitap etmeleri. Etkinliğin içerisinde gündelik sohbete de yer verebilmeleri. Sonra mekanları düşündüm, ufak bir şarap evi buluşması organize et tabii, gelen dilerse yemek de yapabilirsin ama gel de 15. yüzyıldan kalma bir sarnıç bul bakalım.

2016 yılı. İlk defa Büyük Valide Han'a girdim. Bir daha hiç çıkmak istemeyeceğiniz bir mekân, bas bas bağırır, çığlık atar duvarları kimse duymaz. BLOK art space'in bir proje mekânı¹⁵ vardı içerisinde, bir sanatçının atölyesinin yanındaydı. Geçmiş şimdiden yardım istercesine can çekmiş ama yıpranmış duvarlarına hayran kalarak başka bir şey düşünmediğiniz, terk edildiği hayaletler tarafından her gün özlenen bu -arada- sıkışmış mekanların çokluğu, yoğunluğu ağırdır İstanbul sanat rotasında dolanan ve gözlerini açanlar için. Sanırım daha hazır değilim bu mekânda yaşadıklarımı yazmaya ama eminim bir bahanesi olacaktır zamanla.



Büyük Valide Hana ilk ziyaret gününden detaylar, İstanbul, 2016 fotoğraf; Mine Kaplangı

Ki akış da ne akış, verseniz bize açık kaynaklar, karın doyuran bütçeler neler dener, neler yazar, ne iş birlikleri kurar, neler anlatırız. Nasıl bölüştürülür o süre, o bütçe belli değil, yeter ki tek bir dilden, tek bir metodolojiden çıkmasın anlatımlar ki kurtulmaya çalıştığımız yaptırımların başında nereden geldiğini bile hatırladığımız sanat yazımındaki kurallar erisin. Nasıl anlatılır bir sanat deneyimi? Farklı farklı sesleri bir arada toplayan, başka türlü nasıl anlatabiliriz, nasıl yöntemler deneyebiliriz diye düşünmek isteyen, bangır bangır tartışmalar, soslu akışkan masa ortası yemekleri, tükürüklü bardaklar, telefonların galeri arşivlerinden bulunmaya çalışılan videolar, görseller...

toplaşsın blog yazıları, kitap kenarı notları, günlükler, mektuplar, ses kayıtları, telefonda panik ile alınmış ekran görüntüleri, fotoğraf üzeri notlar, dipnotlar, (okunmamış olarak işaretlenip zamanını bekleyen) e-postalar, ritüeller, filmler, müzik videoları, romanlar, yürüme rotaları, eski haritalar, yeni haritalar, söyleşi ve röportaj kayıtları notları, çizimler, workshop/atölye kayıtları, kısa mesajlar, sosyal medya paylaşımları, duvar yazıları, yemek tarifleri, fotoğraflar, videolar, performans skorları, kısa hikayeler, denemeler, şiirler, metinler, şarkı sözleri, hareketler, peçete notları, masa altı kurumuş sakızına sebep olan sohbetin ne ile alınmış ise kaydı, silinen twitter metinleri, ödünç verilecek edilecek ilk sayfasına iliştirilen hızlı not, tuvalet duvarları itirafları, sergi ziyaretçi defterleri

Yeter ki o yerinden bile kaldıramadığın, sanıyorum ki kaldırılmasın diye de amaçlanmış ağır kapaklı kitaplardan basılmasın, çünkü onu kaldırabileceğini ön kabul olarak aldığınız sağlamcı (ableist) bir duruşla basıyoruz. Oysa herkes okuyabilmeli İstanbul mahzenlerinde nefesimizin kesildiği bir iki saatlik sanat deneyimlerini.

maumau (sanatçı ikamet programı) binasının önünde Naz'ın işten çıkmasını beklemek, polis karakolunun önünde bekleyen polislere bakmamaya çalışmak

Hasköy Yün İplik Fabrikasındaki her etkinlikte sadece duvarlardaki çatlaklara bakabildim kimse kusura kalmamış

Nakilbent Sarnıcında su altında kalmak

Mizzi Köşkünde seans

Galata Rum Okulunun okuma odası

Cezayir'in merdiveninde konuşmaları beklerken yapılan konuşmalar

Papa Roncalli Harbiye ne sokaktır ama

Çukurcuma Hamamının gölge oyunları

Taksim Meydanından ne tarafa yürüyeceğinin heyecanı, beşe bölünüp dağılma

Tarlabası'ndan aşağı vur yürü kafanı kaldır etrafına bak

Anadolu Han'dan İstiklal Caddesine bakmak

Külah Karaköy'den geçerken duyduğum müzik sesleri

Dolapdere bit pazarında tanıdık yüzler

Otoparkta salep keyfi

Bir evin kütüphanesinden sokağa sergi kataloğu fırlatıldı Cihangir Caddesi'ne

Ark Kültür'ün alt katı inanılmaz erotik değil mi?

Pera Palaşa kalamadık, ama bir odasında yatağa uzanma fırsatı verdiniz bize DasArtProject

Tahtakale'den sergi kurulum malzemeleri ucuza alınabilirdi

Recai Efendi Kütüphanesi'nin varlığından haber olduk

Kadın Eserleri Kütüphanesi'nin önünde sıra beklerken aşık olanlar

Tophane-i Amire'yi bağımsız sanat inisiyatiflerine bağışlamalı tartışması, ne terledi o tuğlalar

İMÇ'nin sağladığı cömertlik

Küçük Mustafa Paşa Hamamı'nda yere uzanıp sesle yıkanmak

Sirkeci de bir hanın en üst katında Reşat Ekrem Koçu arşivinden mektupları koklamak

Pasaj İstanbul'dan çıkıp dürüm yemek

Balat sanatçı atölyeleri

Kadıköy bar sohbetleri

İstanbul'u Tarabya'da terk edilmiş bir yalıdan deneyimleme

Adalarda sesleri takip etme

Gece olduğunda Çukurcuma Hamamı'nı geç anahtarını
kaybet bekle sokağın köşesine bak

Anahtarları bizlere bırakılan sanat mekanları ziyaret saatleri
sona erdikten sonra da açık kalmaya devam ettiler

Ne olduysa sokakta sarhoşken oldu.

Ne olduysa sokakta oldu.

Siz de açın günlükleri, ufacık çemberimden çıkıp taşsın,
birlikte yazılsın.

Bu yazının yörüngesinde kalmak isteyenlere önerilen okuma
listesi:

- Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and
Feminism -- Trinh T. Minh-Ha
- On Being Included: Racism and Diversity in Institutional
Life -- Sara Ahmed
- Delirium and Resistance: Activist Art and the Crisis of
Capitalism -- Gregory Sholette
- Ghosts -- César Aira
- Wanderlust: A History of Walking -- Rebecca Solnit
- Bulletin #19 Droste Effect: FLOW OUT -- İstanbul Queer
Art Collective, Collective Çukurcuma (Naz Cuguoğlu
& Mine Kaplangı) and Funa Ye -----> [http://www.drosteeffectmag.com/wp-content/uploads/2019/06/
Bulletin-19.pdf](http://www.drosteeffectmag.com/wp-content/uploads/2019/06/Bulletin-19.pdf)
- Bağımsızlar Haritası -----> <https://bagimsizlar.org/>

Notlar

- 1 Yazıda hayaletler kelimesini birden fazla kullandığım için açıklamak istedim, hayaletler İstanbul'dan sürülmüş, uzaklaştırılmış ya da şehri terk etmiş kişilerin hayaletlerine gönderme olarak kullanılsa da günümüz İstanbul'unu en iyi anladığımı düşündüğüm Azra Deniz Okyay'ın yönettiği 2020 yılı yapımı Hayaletler filmi (<https://vimeo.com/454700890>) ile yazının sonunda bulabileceğiniz ve kurucusu olduğum Kolektif Çukurcuma okuma grubu toplantılarından birinde sevgili Naz Cuguoğlu'nun önerisi ile okuyup okuduğum gündün beri içinde yaşadığımız odalar, mekanlar, duvarlar ile ilgili bakışımı ve ilişkiyi tamamen değiştiren Cesar Aira'nın Hayaletler kitabını da bu atfın bir yerinde tutuyorum. Filmi de kitabı da şehre hayaletlerin gözünden bakabilmeyi de herkese tavsiye ederim.
- 2 T Minh-Ha Trinh (2009). *Woman, native, other : writing postcoloniality and feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- 3 *The Matrix*. Directed by Lilly Wachowski and Lana Wachowski, 1999.
- 4 Cevdet Ereğ, *Bir Ritim Mekanı – Otopark 2015* <http://14b.iksv.org/works.asp?id=13> (<https://vimeo.com/161740338>)
- 5 *We Are Who We Are*. Directed by Luca Guadagnino, 2020.
- 6 *Istanbul Queer Art Collective, Sanatseverlerin ampirik portresi, Mamut Art Porject, 2015* <https://www.istanbulqueerartcollective.co.uk/sanatseverin-ampirik-portresi>
- 7 *Hi-Red Center, Imperial Hotel Body: Shelter Plan (Ocak 1964)*
[https://en.wikipedia.org/wiki/Hi-Red_Center#Imperial_Hotel_Body:_Shelter_Plan_\(January_1964\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Hi-Red_Center#Imperial_Hotel_Body:_Shelter_Plan_(January_1964))
- 8 Hah Kolektif* Vesile * Sevgi AKA | Ahu AKGÜN | Gizem KARAKAŞ Ayça TELGEREN | Defne TESAL | Murat YILDIZ + Selim BİRSEL | Lara ÖGEL | Etem ŞAHİN 23.05 – 22.06.2017 HahMekan
- 9 <http://2021.liveartsweek.it/en/intro/>
- 10 <https://www.xing.it/>
- 11 <https://bienal.iksv.org/tr/bienal-arsivi/14-istanbul-bienali>
- 12 2015 bahar aylarında Çukurcuma ara sokaklarında Naz Cuguoğlu ile buluşup Kolektif Çukurcuma'yı doğurduk, bir kaç ay sonra Naz'ın sayesinde Gökcan Demirkazık ile tanıştık ve kolektifin okuma grubunu kurduk.
- 13 <https://kaosgl.org/haber/koloni-insan-olmak-ya-da-olmamak> Koloniyi oluşturan sanatçılar ve katılımcılar; Yavuz Erkan, Ursula Mayer, Nilbar Güreş, Erinc Seymen & Uğur Engin Deniz, Daria Martin, Gökçe Yiğitel, Mary Maggic, İris Ergül, Katja Novitskova, Furkan Özkekin, Dynasty Handbag, Aykan Safoğlu, İz Öztat ve Zişan, Kerem Ozan Bayraktar, Mariah Garnett, Umut Yıldırım, Yasemin Nur ve İyi Saatte Olsunlar.
- 14 <https://collectivecukurcuma.com/2015/12/14/neighbour/>
- 15 BLOK art space Büyük Valide Han <http://blokartspace.com/tr/2016/09/29/blok-art-space-buyuk-valide-han-iki-taraf-cansucakar/>

"Vogliamo Tutto: tırnaklarımızla, saçımızla, her şeyimizle buradayız; her şeyi istiyoruz!":

Elif ile Söyleşi

Söyleşi: Evren Savcı

Elif, öncelikle eline sağlık, ve işlerini Queer Politik Ekonomi sayımızda paylaşmayı kabul ettiğin için çok teşekkürler. Bu işlerin bir kısmı son bir iki yılın üretimleri sanıyorum. Bu seriye ilham veren süreci bizimle paylaşır mısın?

Ben teşekkür ederim, beni davet etmen çok mutlu etti. Paylaştığım işleri son iki yıla yayılan bir süreç içinde yaptım. Pandemi dönemini mahallede çok yakın olduğum insanlarla iç içe geçirmiş olsam da evde yalnız geçirdiğim süre çok fazlaydı. Bu dönemde evden gerçekten nefret ettim, içinde oturdukça ihtiyaçları artan, büyüyen ve enerjinizi emen bir yaratığa dönüşüyor. Arkadaşlarımla kalabalık yaşadığım bir evin hayalini kuruyordum ama şehrin merkezinde kalarak bu komün yaşamını inşa edebilmek artan fiyatlarla daha da imkansızlaşırken, evlerin çekirdek aileler ya da yalnız yaşayanlar için tasarlanmasından, kamusal alanın küçücük parklar dışında yalnızca para harcamanız için kurgulanmasına, birçok arkadaşımın evden atılma tehlikesiyle barınmanın, geçinmenin bu kadar zorlaşmasına, hayatlarımızın daraltılmış olmasına öfkeyle şehir yıkılsa ve yeniden inşa etsek, gündelik yaşamı otonom bir şekilde yeniden kurgulasak nasıl olurdu diye çok hayal kurdum diyebilirim. Her sokağın,

mahallenin komün mutfağında beraber yemek yapıp yediği, güven hissinin baskın olduğu, işlerin paydaş halledildiği, insanların korku ve paranoyayla atomize edilmediği, şenlikli kalabalık yaşam biçimleri hayal ettim. Yani kısaca her türlü hakkımızın gasp edildiği, güvencesizlikten kaygı böceklerine döndüğümüz bu dönemde komünizmi her zamankinden daha fazla düşledim diyebilirim ve işlerim de gittikçe bu siyasi baskıya karşı şekillenmeye başladı.

İşlerimden biri "1 Mayıs 2021", taşların yapraklarla havalanıp uçtuğu, sokağa çıkamadığımız için öfkeyle ama umutla iz bırakmak için yaptığım bir işti. Bir diğeri "truth teller", tersten "terörist" yazıyor figürün altında. Hakikati dillendiren, adalet mücadelesi veren, barış isteyen onlarca siyasetçinin, devrimcinin, gazetecinin yargılandığı, mahpusta tutulduğu bir ülkede bu kelimeyi insanları sıkıştırmak için retorik sorgulamalarda kullanan insanlardan bezmişliğimle tersine çevirmek istedim.

"yeto" isimli işimde kullanmayı sevdiğim emoji karakterini artık lubunyalarda arasında sloganlaşmış bir ifade biçimiyle propoganda aracına dönüştürmeye çalıştım. "stop romanticizing" bir aro olarak toksik, eşitsiz ilişkilerin estetize edilmesine verdiğim bir tepkiydi.

“jin ziyan azadi” Kürdistan’dan başlayan enternasyonel bir mücadeleye imgesel bir katkı olarak yaptığım, copyfree olmasını istediğim bir iş. “jin ziyan azadi”yle beraber Farsça olarak gene İran’daki, takip ettiğim eylemlerde kullanılan bir sloganı ekledim; “Mikosham, Mikosham, Har An Keh Khaharam Kosht” (“Öldüreceğim, Öldüreceğim, Kız Kardeşimi Kim Öldürdüyse”) “self id-hkkth” self-id politikası ile halkların kendi kaderini tayin hakkını trans’ndantel ağlarla birbirine bağladığım bir iş.

Bu işler duygularımı, öfkemi sağaltmamı sağlamıyor ama en azından inandığım şeyler için queer feminist belleğe katkı sunma çabası diyebilirim. Komünite içi tartışmalar, politik gündemimiz kafamın meşgul olduğu konular, ben de kolektif bir aklın, duygunun içinden hissettiklerimi görsel bir dile tercüme etmeye çalışıyorum.

Serideki işlerden “queer (is) communist” KaosQ+’nın bu sayısının kapak görseli de olduğu için ben şahsen çok mutluyum. Bu serideki en eski işlerden sanırım –onun yapıldığı dönemi biraz anlatır mısın?

Vaktimin önemli bir kısmını internet karşısında geçiriyorum, Twitter’den YouTube içeriklerine, güncel birçok tartışmayı takip etmeye çalışıyorum. Twitter evreninde kimlik politikalarını küçümseyen, tali bulan bir sol hiziple derdim var. Patriyarkanın ahlakçılığında konfor bulan, beyazlığın ayrıcalıklarını kaybetmekten korkan, sömürgeci kimliğiyle yüzleşmeyen ve düzeniçi anlaşmayı sürdüren bir politika biçiminin eşitlenmeyi ve beraber mücadele etmeyi mümkün kılacak güven ilişkisine zarar verdiği için aynı TERF’ler gibi sağ politikalara hizmet ettiğini düşünüyorum.

Örgütlendiği oluşumlar, partiler içinde bu hiziple karşılaşan birçok lubunya ahlakçı şiddete maruz kalabiliyor ve bu örgütlenmeler kendi içlerindeki patriyarkal hukukla yüzleşmek yerine onlardan hesap sormakta direten lubunya hareketini liberal olmakla suçlama kolaycılığına kaçıyorlar. Buradaki hareketin duruşu tarihinin başından beri anti kapitalist; sağlığa erişim, barınma, istihdam, eğitim gibi

konularda cis-het’lerin deneyimlediğinden çok daha fazla, özgül sorunlar yaşayan ve mücadelesini veren bir deneyimin birikimini taşıyor. İstanbul’da şu an sokak eylemliliklerini de feminist ve queer hareketin sırtladığını göz önünde aldığımızda; hareketin anarşist, komünist temellerini ve ürettiği politikanın kimliği aşan boyutunu görmezden gelmenin, bu tarihi manipüle etme çabasının apolitik bir sorumsuzluk ve haset olduğunu düşünüyorum:)

Öte yandan, komünist propoganda grafiklerinin, ideolojik temsillerin de gerçekten birbirine benzemesi ve sanki değiştirilemez eril bir estetiğin hakim olduğu düşüncesiyle biraz kendi queer komünizm tahayyülümüzü ifade edecek, görsel belleği genişleterek temellük edecek imgeler üretmek istedim. İtalyan otonomistlerin “Vogliamo Tutto” sloganının ruhunu içinde taşıyan bir orak çekiç; tırnaklarımızla, saçımızla her şeyimizle buradayız, her şeyi istiyoruz. Komünizmimiz de bizim kadar şatafatlı, gösterişli, göz alıcı, büyüleyici, yoksulluğu değil paylaşmanın bereketini, tek tipliliği değil yanar döner bir akışkanlığı, norma karşı dirençli bir parıltıyı ihtiva ediyor. Bir yandan da evet dikenli, sivri kristallerle dolu, bunca baskının yıldırmadığı, gittikçe büyüyen çok güçlü bir kalabalığız, bizden korkmakta çok haklılar.

Okuyucularımızla bir serini paylaşabiliyoruz, ama benim zaman içinde takip ettiğim ve stüdyonda gördüğüm işler bir sanatçı olarak değişik “dönem”lerden geçtiğini düşündürdü. Bunu bir “evrim” gibi değil de daha çok bir yolculuk gibi –senin için önemli meseleler radikal bir değişiklik göstermese de örneğin malzeme ve teknikte müthiş değişimler söz konusu. Sen zaman içinde üretiminde nasıl değişimler olduğunu düşünüyorsun?

Çok farklı ve fazla şeyle aynı anda ilgilenen, mental olarak çevremde olup bitenlerle fazlasıyla etkileşim halinde bir nöroçeşitliyim. Malzemelerle haz dolu bi ilişkim var; kumaşları, ipleri, hamuru seviyorum. Anneanemden,

annemden kalan, biriktirdiğim bir dolu kumaş, el işi dantel var. Daha çok sezgisel bir oyun oynama pratiği gibi, bir malzemeyle haşır neşir olmuşken onu başka ne şekillerde kullanabileceğimi düşünüp deneme yanılma yöntemiyle süreç içinde yuvarlanıyorum. Görsel sanatlarda malzemeler artık ulaşılmaz fiyatlara erişti, ben de elimin altında ne varsa biraz ordan ilerliyorum, mesela son dönemde çocukluğumdan kalan kuru kalemleri, bahsettiğim dantelleri, kumaşları kullandım. Tekniğimi maddi koşullar belirliyor, temaları ise yine bu koşullara bağlı olarak politik gündemlerimiz.

2010'lar başında koşullar çok farklıydı. Kendi mekanlarımız vardı ve gündüz sosyalliği içinde, atölyeler, film gösterimleri yapıyor; yoğun bir şekilde cinsellik, arzu, haz ve beden üzerine konuşabiliyorduk. Kolektif bir açılma ve keşif dönemi yaşıyorduk. Üretimlerim de daha çok bu temalar etrafında dönüyordu. Suluboya, etamin ve iplerle biraz melankolik, erotik, sıkışmış, bastırılmış bir cinselliğin queer arzuyu sahiplendiği, fetiş motiflerin ağırlıkta olduğu işler yapıyordum.

Pandemi öncesi ise Beyoğlu'nun mutenalaştırıldığı, derneklerin kapatıldığı, gece hayatına sıkışmış ama en azından kendi sahnemizi kurabildiğimiz bir dönemdi. Performans ve drag'ın hayatımın merkezi haline geldiği bu süreçte etrafımda oluşan ve beraber yarattığımızı düşündüğüm yeni queer bir mitolojinin imgelerini dijital ortamda görselleştirmeye çalıştım. Dijital alan, imkanlarıyla maddi sınırları genişleterek bu alternatif fantezi dünyasını yaratmakta daha cazip olduğu için çalışmaya devam etmek istediğim bir mecra.

Bu günlerde sokak eylemleri yok denecek kadar az, çok yoğun bir sansür ve baskı altında yaşıyoruz. Buna rağmen politikamız kiteselleşti ama bedensel olarak yanyana gelemeyişimiz yanıltıcı bir yalnızlık duygusunu tetikliyor. Ben de dayanışmanın esas olduğunu vurgulayan, ucubeliğin bayrağını onurla taşıyan, steril beyaz galerileri biçimiyle reddeden, sokaklara taşabilen, daha sloganvari, çoğaltılabilecek militan işler yapmak, etrafımdaki insanlarla beraber üretmeye devam etmek istiyorum.

Son olarak da direk özel sayımızla ilgili bir soruyla bitireyim: sadece sanat alanında değil aktivizm ve queer gece hayatında da emek veren birisi olarak son dönemde bu üç alanın –sanat, aktivizm ve eğlence/sosyal hayat- ekonomiyle ilişkileri üzerine neler düşünüyorsun?

DJ'lik yapmaya dayanışma partilerinde gönüllü çalarak başlamıştım, o dönem derneklerin kolektif emekle kendini sürdürdüğü mekanları vardı ve biz kirayı çıkartmak için ya da beden geçiş operasyonlarının masraflarını karşılamak için düzenli olarak partiler yapıyorduk. Dernek mekanları bizim için çok önemliydi, gündüz sosyal hayatımızın merkeziydiler; birçok insanın açıldığı, politik olarak beslendiği, dönüştüğü radikalleştiği yerlerdi. Dolayısıyla partiler hiçbir zaman sadece parti değildi, bu dinamizmi mümkün kılan otonomluğumuzu korumanın bir yolu, dayanışma ekonomisinin bir parçasıydı.

Derneklerin Beyoğlu'ndan sürülmesiyle lubunyalardan karşılaşma yaşadığı, komünite duygusunu hissedebildiği yegane yerler gece mekanları oldu. Dayanışma partilerinde pişen DJ'ler olarak iş yapabilme fırsatını yine çevreden insanların işlettiği mekanlarda bulduk, birçok lubunya bu sayede performans sanatını bir meslek olarak icra etmeye başladı.

Çoğumuz gündüz mesaili işlerde kendine yer bulamıyor ve nokturnal yaşamaya mecbur kalıyoruz, kendimizi gerçekleştirebilecek imkanları, hayatımızı idame edecek geliri gece hayatında bulmaya çalışıyoruz.

Fakat sermayenin dışına atılmış bir komünite olarak hiçbir zaman kendi mekanlarımıza sahip olamayışımız yıllarca verilen emek üzerine kazanılan şeylerin çok kolay kaybına da sebep olabiliyor. Pandemi sonrasında birçok queer DJ'in, performans sanatçısının sahne aldığı bu mekanlar ya kapandı ya da elimizden çıktı. Bugün iktidarın baskıları sebebiyle birçok işletme lubunyalara kapısını kapıyor, birlikte iş yapmak istemiyor. Lubunyalara iş imkanı sağlayan mekanların çok az sayıda ve anaakım olmayan mekanlar olması, ücretlerin çok düşük olmasına ve gece hayatı emekçilerini sömürüye

açık hale getiriyor. Bu mekanlar lubunya aktivistlerin yıllara dayanan çabasıyla güvenli alan oluşturmayı öğrenmeye çalışıyor ama bir-iki yer hariç genele baktığınızda sahneler, lineup'lar çoğu cis-het erkek olan DJ ya da müzisyenlerle dolu. Bu alanları açmak için daha fazla politik/eleştirel yaklaşan bir kitlenin de olması gerekiyor. Çoklu bir sahne programında sadece cishet erkekleri görecekseniz gitmeyin, bunu dillendirin çünkü bu insanlar politik bir sorumluluk olarak alanı kadınlarla, queerlerle paylaşmaya, genişletmeye çalışmaları gerektiğini maalesef düşünemiyorlar. Aynı şekilde queer gece hayatının da trans maskülenlere, Kürt performans sanatçılarına alan açmak konusunda daha fazla yol alması gerektiğini düşünüyorum.

Dayanışma partileri hala önemli bir parçası gece hayatının. piyasanın belirleyici estetik ve biçimselliğine karşı bir direniş ve örgütlenme biçimi olarak çok sayıda kolektif kuruluyor. ancak bu sayede bu işlere başlamak isteyenler için de imkanlar oluşabiliyor. Yani bu etkinliklerin arkasında gelenekselleşmiş bir dayanışmanın temelleri, kolektif bir çaba ve emek var, gece hayatı ve partiler bizim teorik, kavramsal olarak konuştuğumuz birçok politik konuyu pratikte deneyimleme fırsatı yaşayarak öğrendiğimiz, birbirimizi, varoluşumuzu kutladığımız bir alan olduğu için her zaman çok önemli bir yerinde duruyor queer hareketin.

EL1FKK



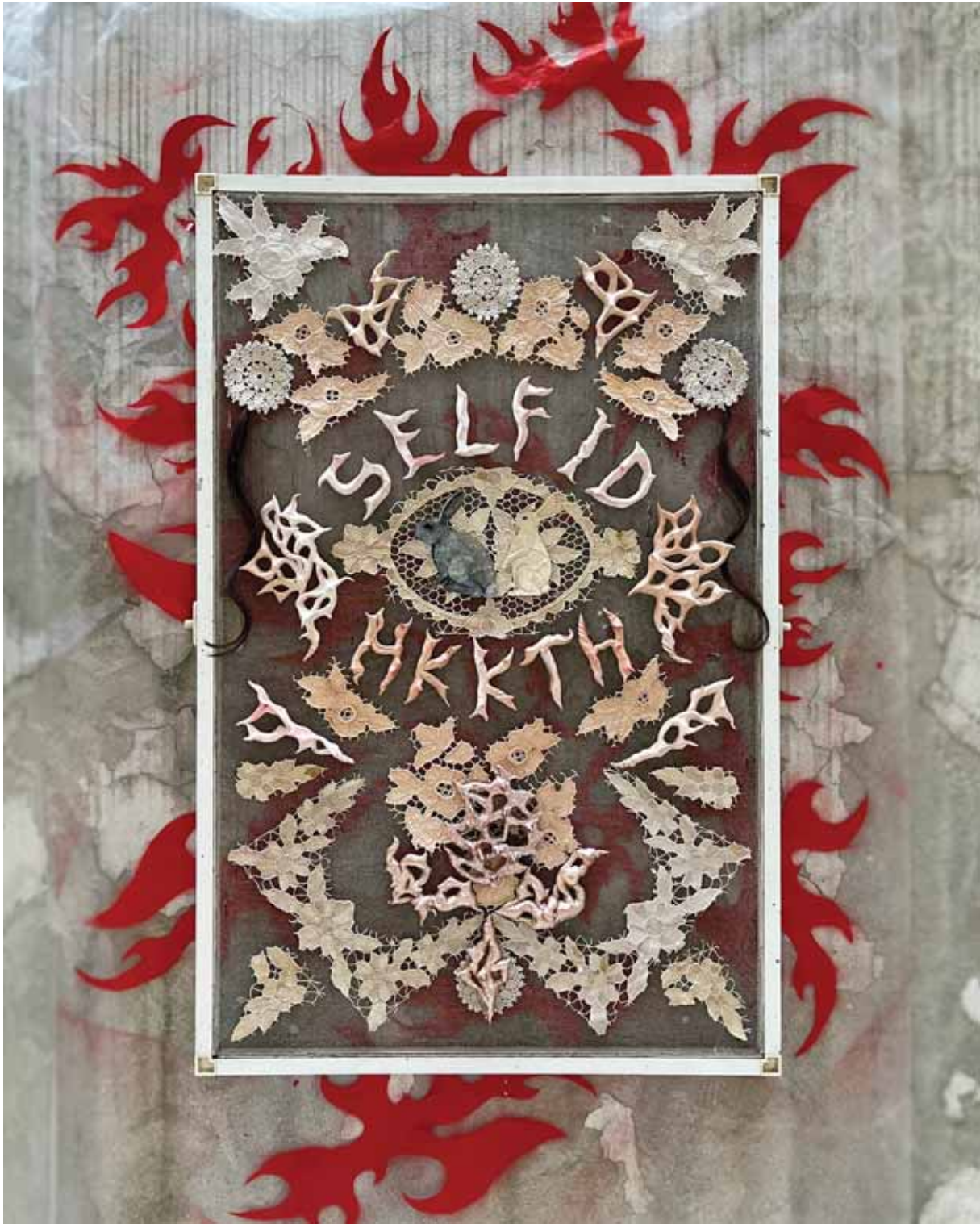
El1fkk (1982, istanbul)

Queer hareket içinde örgütlenirken dayanışma partilerinde dj'liğe başladı, leyla alt, anahit, şahika gibi mekanlarda, queer waves, dudakların cengi, XSM gibi etkinliklerde çalmaya devam etti. Aynı zamanda onur haftası sergisi ve sınırsız gibi kolektif sanat oluşumlarında dokuma, etamin, suluboya gibi malzemelerle yaptığı işlerini sergiledi. son yıllarda daha çok dijital ve/ya 3 boyutlu detaylandığı el üretimleri üzerine çalışıyor. anti hiyerarşik, etik/politik olarak queerler için güvenli alanlarda ve oluşumlarda işlerini sergilemeye ve dj'liğe devam ediyor.

Karma Sergiler

- 2012 "Baskı, Haz, Beden - Body, Pleasue, Pressure", Cezayir Salon, 21. Onur Haftası Sergisi
- 2014 "nerdeen nereye", Hayaka Artı, 22. Onur Haftası Sergisi
- 2015 "nerdeen nereye", BLOK Art Space, 23. Onur Haftası Sergisi
- 2018 SINIR/SIZ, İstanbul Kıraathane Edebiyat Evi
- 2019 SINIR/SIZ, İstanbul Kıraathane Edebiyat Evi
- 2021 "Arcade", Gayya Kolektif Sergisi, Bina
- 2022 "Magical Realistic", Pop-Up sergi, Şahika
- 2022 "ÇARK", Through The Window, Koli Art Space

















KaosQ+'nın 11'inci sayısında bir çok queer ve trans meseleye kafa yoran hakemli makale, çeviri ve "queeresk" yazarlarımıza ek olarak Türkiye ve Osmanlı queer çalışmalarında politik ekonominin yerine dair bir yuvarlak masa, ve E11f KK'nın kapitalizm, değişen İstanbul, ve queer aktivizm konusunda hem eserlerini, hem de görüşlerini bulabilirsiniz. Çeviri sayfalarımızda ise diyalektik bir metodolojiye başvurarak kapitalist düzenin içinde kendi eleştirisini (antitez) barındırdığını ve queer/trans politikanın bu eleştirinin önemli bir unsuru olduğunu öne süren, gelişmekte olan bir görüşün temsilcileri yer almakta.

60TL

ISSN 2148-8681 01

9 772148 868002