



Post-Hümanizmde

Queer Ufku

Kaos
Queer +
Sayı 13
2024

Sibel Yardımcı Sunuş • David Griffiths Likenler İçin Queer Teori • Myra J. Hird Hayvanlarda Trans/lık • Karen Barad Doğanın Queer Performatifliği • Gülşah Özgen Siborg'un olanakları ve Hadzihalilovic'in Evolution filmi: Üreme teknolojileri, feminist hikâye anlatıcılığı ve insansonrası • Özlem Güçlü Evcilleştirme Siyaseti Karşısında "Başiboşlar": Köpekler, Kadınlar, LGBTİ+lar • Cansu Yıldırım



KaosQueer+
Queer alışmaları Dergisi
Sayı 13 2024



**Kaos GL Derneği Adına Sahibi
ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**
Aylime Aslı Demir

Genel Yayın Yönetmeni
Aylime Aslı Demir

Editör
Prof. Dr. Sibel Yardımcı

Ön ve Arka Kapak
Cansu Yıldırım

Mülksüzler, Barınak/Kafes, Oberonya serilerinden 2015-2023

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 2024

Baskı
OnAda Tanıtım Basım Promosyon
Organizasyon San. ve Tic. Ltd. Şti. / www.onada.com.tr
B. Yeri Atalay Matbaacılık / 47911

ISSN
2148-8681

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

Danışma Kurulu

Aksu Bora
Alev Özkazanç
Ayşe Devrim Başterzi
Betül Yazar
Devrim Sezer
Elifhan Köse
Figen Çok
Gülşah Seydaoğlu
Hülya Şimşak
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, Matbaacılık, Reklam, Yazılım, Donanım, Bilişim, San. Tic. Ltd. Şti. Adres: Bankacı Sok. 18/1 Çankaya/Ankara Tel: 03124170544 Sertifika No: 18074

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



içindekiler

Sunuş	4	Sibel Yardımcı
TEORIA.....		
Likenler İçin Queer Teori	8	David Griffiths
Hayvanlarda Trans/lık	20	Myra J. Hird
Doğanın Queer Performatifliği	34	Karen Barad
Siborg'un olanakları ve Hadzihalilovic'in Evolution filmi: Üreme teknolojileri, feminist hikâye anlatıcılığı ve insansonrası	60	Gülşah Özgen
Evcilleştirme Siyaseti Karşısında "Başıboşlar": Köpekler, Kadınlar, LGBTİ+lar	72	Özlem Güçlü
QUEERESK.....		
Cansu Yıldırım	84	

SUNUŞ

Sibel Yardımcı

Posthümanizm(ler) yalnızca beyaz, Batılı, heterokseksüel, sağlam, erkek İnsan'ın merkezdeki yerini sorgulamakla kalmadı (Braidotti, 2014); bedenın kendinden menkul addedilen sınırlarını, varsayılmış normallığını, atanmış cinsiyet kategorilerini ve cinsellik, üreme, arzu hakkındaki varsayımlarımızı da yeniden düşünmek için çeşit çeşit kapı araladı. Böylece queer kuramlarla posthümanizm(ler), tarihsel-toplumsal olandan bağımsız, ona temel ve/ya karşıt teşkil eden doğa/beden tasavvurunu ve ona eşlik eden bir dizi hiyerarşik ikiliği sarsma ihtimaline, kimi zaman yakın, kimi zaman uzak yerlerden göz kırptı.

Nitekim siborg (Haraway, 2010), insan(organizma)/makine ayrımıyla birlikte, ben/öteki, akıl/beden, kültür/doğa, erkek/kadın, uygar/ilkel, gerçek/yanılsama, bütün/parça gibi bir dizi hiyerarşik ikiliği de tartışmaya açan bir figürdü. Haraway henüz 1980'lerin başında "Bedenlerimiz neden derilerimizle sınırlanmak ya da en iyi ihtimalle derinin altında kalanları kapsamak zorunda olsun?" (2010. s. 86) diye sorduğunda, insan için kurucu belirlenimleri olan kimlik kategorilerini (kadınlık, erkeklik, heteroseksüellik, sağlamlık) ve bu

kategorileri ihtiva eden (kapalı) beden fikrini tartışmaya açmıştı (örneğin hayvan ve bitki bazlı sentetik hormon terapileri insan bedeni kadar cinsiyet, cinsellik ve arzu meselelerini yeniden düşünmeyi gerektirmiştir, Preciado, 2013, Haraway 2016a). Yeryüzünün insan olmayan sakinlerine daha yakından bakmak, pek çok soruyu beraberinde getirdi. Darwin'in incelediği kaya midyesi (Hird, 2006), *gender-bending* bakteri *wolbachia* (Kirksey, 2019), likenler (Griffiths, 2015), çevresel etkilere bağlı olarak hayvan veya bitki gibi "davranan" *pfiesteria piscicida* (Barad, 2011) ve daha birçok örnek söz konusu ikilik ve sınırların çok da çalışmadığını, doğanın/doğanın normatif ve ahlaki tespitlere dayanak sağlayamayacağını gösterdi. Hayward mercanlar (2010a), örümcekler (2010b) ve ahtapotlarla (2019) birlikte dokumak, dokunmak, duyumsamak, arzulamak ve bakmak/bakış arasındaki ilişkileri türler-arası bir dikkatle sorguladı. Bir patates tarafından baştan çıkarılan Pollan (2001), elma, lale, kenevir ve patatesin insanın arzularını tarihler boyunca nasıl harekete geçirdiğini anlattı. Morton (2010) queer bir ekoloji ihtimalini tartıştı.

Posthümanizm(ler) ve queer kuramlar aynı zamanda bedenli ve konumlu bilgi üretimini vurgulayarak,

- Birey-toplum kategorilerine hapsolmemiş ölçeklerde,
- Bilim-kurgudan spekülatif feminizme uzanan (Haraway, 2016b) çeşitli araçlar ve
- Mevcut kategori ve hiyerarşilerden yola çıkmayan (aynı zamanda türler-arası) bir adalet fikriyle,
- Farklı tarihler yazmayı önerdiler.

KaosQ+'nın bu sayısı bu kesişimlerden yola çıkan bir çerçevede, bu iki alan arasındaki olası konuşma imkanlarını ve ittifakları ele alan yazılardan oluşuyor. David Griffiths'in Oğuz Karayemiş'in çevirisiyle yayımladığımız "Likenler İçin Queer Teori" makalesi, likenlerden yola çıkarak biyolojik bireysellik varsayımını tartışmaya açıyor ve hepimiz likenler gibi birleşik varlıklarsak, bu durum cinsellik açısından ne anlama gelir, diye soruyor. Griffiths'in işaret ettiği gibi buradaki çaba "biyolojik olanı toplumsal olana basitçe tercüme etmek değil", fakat biyolojik ve toplumsal kutupluluğu içinde ayrıştırılan iki alanın birbirine bağlı bulunduğu karmaşık yollardan yeni ihtimallere

açılmak. Ben, Myra J. Hird'ün "Hayvanlarda Trans/lık" (çev. Murat Göç ve Elif Lizge Duman) metnine de benzer bir çabanın yol gösterdiğini düşünüyorum. İnsan olmayan hayvanların cinsiyet, üreme, sadakat, bakım gibi insan-hayvana özgü nitelikleri örneklendirdiği varsayımına karşı Hird, toplumsal ilişkilere dair varsayımlarımızı doğrulamak veya ahlaki sonuçlara varmak için hayvan morfolojisi ve davranışını temel alamayacağımızı iddia ediyor. "(Bilinen) türler arasındaki cinsiyet ve cinsel davranış çeşitliliği, insanlar tarafından oluşturulan kültürel kavramların izin verdiğinden çok daha fazla" ve bu çeşitlilik doğa-kültür ayrımı başta olmak üzere mevcut sınıflandırma ve tartışmaları yeniden düşünmek için bir fırsat sunuyor. Karen Barad'ın (çev. Ece Durmuş ve Sinem Özer) "Doğanın Queer Performatifliği" makalesi de doğa-kültür ayrımını yazarın kendi kavramsal bagajı içinden yeniden okuyor ve insanı insan olmayandan ayıran kesğin [cut] nasıl maddeleştirdiğini, hangi kurucu etkilere yol açtığını sorguluyor, bir anlamda bu kesikten hesap soruyor. Barad'a bu makalede eşlik eden queer yoldaşları "yıldırım, vatozlardaki nöronal reseptör hücreleri, bir hayalet tür olarak dinoflagellatlar, (tuhaf bir tür olan) akademisyenler ve atomlar".

Elinizdeki sayıda iki de telif yazı var. Birincisi Gülşah Özgen'in "Siborg'un Olanakları ve Hadzihalilovic'in *Evolution* Filmi: Üreme Teknolojileri, Feminist Hikâye Anlatıcılığı ve İnsansonrası" başlıklı makalesi. Özgen bu makalede siborg figürünün özcü ve doğalcı varsayımlara yaptığı müdahaleden yola çıkarak *Evolution* filminin bir okumasını yapıyor ve bu bağlamda hem modern tıbbın kadın bedeni üzerindeki denetimini sorguluyor, hem de üreme ve akrabalığın farklı biçimlerini tartışmaya açıyor. Özlem Güçlü'nün "Evcilleştirme Siyaseti Karşısında "Başboşlar": Köpekler, Kadınlar, LGBTİ+lar" başlıklı yazısı ise Hayvanları Koruma Kanunu'nda yakın zamanda yapılan değişiklikleri, AKP'nin anti-feminist ve LGBTİ+ karşıtı söylem ve politikaları ile bir tür süreklilik içerisinde değerlendirerek, "evcilleştirme siyaseti" dediği şeyin sokağı nasıl tanımladığını, kimlere açık, kimler açısından tehditkâr hale getirdiğini tartışıyor. Bu yazının içinden geçtiğimiz şiddet iklimine ve benzerliğe teslim olmamış ittifak imkanlarına dair önemli tespitler içerdiğini düşünüyorum. Çünkü Güçlü aynı zamanda feminist ve LGBTİ+ mücadele ile köpekler için sokakta yaşam mücadelesi arasında ortak bir yaşam ilhamı da görüyor: Üreme dışı akrabalıklarda, alışılmadık yakınlıklarda, sokakta yaşama/yaşatma ısrarında, ihtimamda yeşeren bir ilham. "Burdayım aşkım" diyen sese "sokaktayım, yanındayım" diyen ses karşılık veriyor.

Sayıyı Cansu Yıldırım'ın peyzajlarıyla bitiriyoruz. Burada peyzajı Tsing'i (2005) takiben insanların ve insan-olmayanların alanlar/araziler [*terrain*] üzerindeki karmaşık konfigürasyonlarını ifade etmek için kullanıyorum. Tsing'e göre hem "toplumsal (insan müdahalesiyle oluşturulan) hem de 'doğal' (insanın denetimi dışında, insan olmayanların mesken tuttuğu)" bir yönü var peyzajın. Tsing kavramın, "belirli bir araziden tümüyle ayrılmış" estetik bir konvansiyona veya "toplumsal ve kültürel programlardan" bağımsız salt fiziki bir organizasyona işaret etmediğini, bu bakımdan insan ve insan-olmayanlar arasındaki ilişkilerin daha nüanslı (doğa-kültür veya gerçeklik-temsil ikiliklerine düşmeyen) bir açıklamasını mümkün kıldığını vurguluyor (2005: 173-174). Yıldırım'ın fotoğrafları da belirli peyzajların tanıklığına kulak kabartıyor; fotoğraflar, hayvanlar, insanlar, otlar, taşlar, topraklar (alfabetik sırayla) arasındaki dolanıklıklara iz düşüyor.

Kaynakça

- Barad, K. (2011) "Nature's Queer Performativity", *Qui Parle*, 19(2).
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Griffiths, D. (2015) "Queer Theory for Lichens", *Journal of Critical Environmental Studies*, 45, <https://core.ac.uk/download/pdf/235683163.pdf>
- Haraway, D. J. (2010) "Siborg Manifesto", *Başka Yer* içinde, çev. Güçşal Pusar, İstanbul: Metis.
- Haraway, D. J. (2016a) "Awash in Urine", *Staying with the Trouble* içinde, Londra: Durham University Press.
- Haraway, D. J. (2016b) "Introduction", *Staying with the Trouble* içinde, Londra: Durham University Press.
- Hayward, E. (2010a) "Fingeryeyes: Impressions of Cup Corals", *Cultural Anthropology*, 25(4).
- Hayward, E. (2010b) "Spider city sex", *Women and Performance: a journal of feminist theory*, 20(3).
- Hayward, E. (2019) "OctoEyes", *Frontiers in Communication*, 3.
- Hird, M. (2006) "Animal Transex", *Australian Feminist Studies*, 21(49).
- Kirksey, E. (2019) "Queer Love, Gender Bending Bacteria, and Life after the Anthropocene", *Theory, Culture and Society*, 36(6).
- Morton, T. (2010) "Guest Column: Queer Ecology", *PMLA*, 125(2).
- Preciado, P. B. (2013) *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in The Pharmacopornographic Era*, New York, NY: The Feminist Press.
- Pollan, M. (2001) *The Botany of Desire*, New York: Random House.
- Tsing, A. L. (2005) *Friction. An Ethnography of Global Connections*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Likenler İçin Queer Teori¹

David Griffiths

çev. Oğuz Karayemiş



“*Likenler queer şeylerdir.*”

Wyndham

“Hepimiz likeniz.” Bu cümle, Aralık 2012’de *The Quarterly Review of Biology* [“Üç Aylık Biyoloji İncelemesi”] dergisinde yayımlanan bir makalenin sonuç cümlesidir. “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals” [“Yaşama Dair Ortakyaşar Bir Görüş: Biz Hiç Birey Olmadık”] başlıklı makalenin eşyazarları, biyolog Scott F. Gilbert, biyoloji tarihçisi Jan Sapp ile bilim tarihçisi ve felsefecisi Alfred I. Tauber’dır. Makale, biyoloji bilimlerinde bireyin tanımlandığı altı kriter tespit ediyor: anatomik, embriyolojik, fizyolojik, immünolojik, genetik ve evrimsel. Ayrıca bu kriterlerin ne karşılıklı dışlayıcı olduklarını ne de bireyselliğin biyoloji tarihinde bu terimlerle tanımlanageldiğini kaydediyorlar. Makale, bu altı kriterin hiçbirinin bir organizmayı birey olarak tanımlayamayacağını ve hiçbir organizmanın özerk ve bağımsız olmadığını iddia ediyor. Aksine bütün organizmalar, bir mantarın ve fotosentetik bakteri veya algin ortakyaşar [*symbiotic*] kaynaşması olan likenler gibidir.

Bu makalede likenlerin taksonomik sınıflandırılmasının kısa bir tarihi dâhil onların bir takdimini sunduğum gibi Gilbert, Sapp ve Tauber’in ortakyaşar yaşam görüşünü özetleyeceğim. Bunu müteakip şunu soracağım: Eğer biz hiç birey

olmadıysak—eğer hepimiz likenler gibi birleşsek—o halde bu, cinsellik için ne anlama gelir? Biyolojik sınıflandırma ve biyolojik bireysellik sorularının salt biyolojiyle alakalı olmadığını, daima çeşitli toplumsal ve politik sorularla bağlantılı olduğunu vurgulayacağım. Ardından ortakyaşar yaşam görüşünün bir dizi biyopolitik soru hakkında yeni perspektifler açabileceği bazı yollara işaret edeceğim. Benim yaklaşımım, biyolojik olanı toplumsal olana basitçe tercüme etmek değil. Daha ziyade biyolojik olanın ve toplumsal olanın halihazırda birbirine zaten bağlandığı yollara katkıda bulunmak ve Donna Haraway’in “doğa ve kültür sayılan şeyler arasındaki köprüdeki trafik” adını verdiği şeye (*Modest_Witness* 56) işaret etmektir. Bu makalede ilk olarak insan ve insan olmayan cinselliği ile toplumsallığı hakkındaki söylemlerde heteroseksüel biyolojik üremenin önceliğine odaklanacağım. Buna, çokturlü [*multispecies*] karşılıklı bağların ve eşdâhiliyetler kadar diğer üretim ile üreme biçimleri pahasına eşeyli üremenin² ve dikey kalıtımın aşırı vurgulanması da dâhildir. Likenler ile diğer biyolojik ortakyaşamların [*symbiosis*] cinselliği bu heteronormatif çerçeve ötesinde düşünme yolları sunabileceğini iddia edeceğim. Nitekim likenler ve diğer ortakyaşamlar,

heteroseksüelliğin ve eşeyli üremenin bedenlerin, pratiklerin ve toplulukların tanımlanması ile meşrulaştırılmasındaki önceliğinin doğallıktan çıkarılmasına katkıda bulunabilecek queer bir ekolojik perspektif ortaya koyuyor.

Ortakyaşar Yaşam Görüşü

Gilbert, Sapp ve Tauber, birey kavramının izlerini erken modern döneme kadar takip ediyorlar. Bağımsız yurttaşlar mefhumunun “özerk bireysel eyleyici mefhumunun katı yapılı [*particulate*], etkileşimli, canlı varlıkların araştırılması etrafında örgütlenen bir biyoloji tesis etmesiyle” aynı zamanda zuhur ettiğini belirtiyorlar (Gilbert, Sapp ve Tauber 326). Bu fikir üzerine inşa edilen Darwincilik, ayrık bireylere odaklandı ve bireyler arasındaki rekabeti evrimin itici kuvveti olarak tespit etti. Makalenin vurguladığı üzere organizmaların canlı hücrelerin yığılması olduğu keşfi bile bireyin önceliğini desteklemek için kullanılmıştı: Hücreler, tekil ve özerk bir organizmayı inşa etmek ve sürdürmek için var oluyordu (Gilbert, Sapp ve Tauber 326). Yazarlara göre, ekolojinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkışı da biyoloji bilimlerindeki birey odağını ekolojik sistemlerle ve bireyler arası ilişkilenmelerle tamamlayan bir tür dönüm noktasıdır. Ekoloji, bütün ölçeklerdeki organizmalar arasındaki bütün ilişkileri kuşatır. Ölçek mühimdir; Gilbert, Sapp ve Tauber’in işaret ettiği üzere teknoloji, biyoloji bilimlerinin şimdiye dek en küçük ölçeklerdeki ilişkileri kavramsallaştırmasını sağlamıştır. Mikroskop, bakteriler, tek hücreliler ve mantarlar dünyasını ortaya çıkarırken daha ileri teknolojik gelişmeler, daha da küçük ölçekteki organizmaları ve virüs benzeri biyolojik eyleyicileri gözler önüne serdi. Bu mühimdir zira yeni teknolojiler “—yalnızca mikroplar değil, ayrıca mikroskopik ve makroskopik yaşam arasında da— karmaşık ve birbirine karışmış bir ilişkiler dünyasını” (Gilbert, Sapp ve Tauber 326) ortaya çıkarmıştır. Bu ölçekli çokturlü ekolojilerde açık olan şudur: Eşeyli üreme ile dikey kalıtım resmin salt bir parçasıdır ve bunların aşırı vurgulanışı “yaşam” ile “doğanın” heteronormatif bir yanlış yorumundan ibarettir. Ekolojik perspektifler, queer bir kaynaşmayı, çok farklı ölçekler arasında yaşamın üretimini ve yeniden üretimini açığa çıkarıyor. Bu da bireysel, ayrık insan bedenleri mefhumuna ve kamusal söylemde eşeyli üremenin ayrıcalıklı kılınmasına meydan okuyor.

Gilbert, Sapp ve Tauber, bu ortakyaşar yaşam görüşünün mikrobiyoloji veya botanik bilimleri için yeni olmadığını fakat zooloji bilimlerinin hayvanları çokturlü bileşikler olarak düşünmeye ancak yakın zamanda başladığını ifade ediyorlar. Şunu iddia ediyorlar:

Hayvanlar aleminin her yanında ortakyaşamın keşfi, dar görüşlü bireysellik kavrayışını türler arasındaki etkileşimli ilişkilerin organizmanın sınırlarını belirsizleştirdiği ve özsel özdeşlik mefhumunu gölgelediği bir kavrayışa dönüştürüyor. (326)

Yazarlar, biyoloji bilimlerinde hayvanların birey kabul edilmesinin altı biçimini tespit ederek hayvan bireyselliğine her bir tanım içinde meydan okuyan bilimsel araştırma örnekleri sağlıyorlar. Anatomik bireyselliğe meydan okumak üzere Lynn Margulis ile Dorion Segan’ın bizzat en az beş ayrı türün toplamından müteşekkil bağırsak ortakyaşarı *Mixotricha paradoxa* olmaksızın perhizindeki selülozu sindiremeyen ve daha geniş bir üreme kolonisinin parçası olan *Mastotermes darwiniensis* (yaygın olarak termit adıyla biliniyor) üzerine çalışmalarına atıfta bulunuyorlar (Gilbert, Sapp ve Tauber 363; Haraway, *When Species Met* 285–286). Gelişimsel bireyselliğe meydan okumak üzere memelilerin yaşam döngüsünde mikrobiyal ortakyaşarların rolü dâhil ortakyaşamın hayvan gelişimindeki önemini vurguluyorlar (Gilbert, Sapp ve Tauber 328). Psikolojik bireysellik ise insan olmayan hayvanlara odaklanan çok sayıda araştırma arasında İnsan Mikrobiyom Projesi dâhilindeki yakın zamanlı bir araştırmada sorgulanıyor. Bu araştırma, insan bedeninin geleneksel sınırları dâhilinde normal ve sağlıklı insan işleyişinde insan olmayan mikrobiyolojik eyleyicilerin rolünün altını çiziyor (329; Turnbaugh ve diğerleri). İnsan Mikrobiyom Projesi ayrıca, ekolojik metagenom bilimi insan popülasyonları içindeki bakteriyel genomların çeşitliliğini açığa çıkardığı ölçüde genetik bireyselliğe dair mefhumlara da meydan okuyor (327).³ Bağışıklık bireyselliği kavramına bizzat bağışıklık sisteminin kavramsallaştırılma biçimindeki bir değişimle karşı çıkılıyor. Bağışıklık sistemi geleneksel olarak bir savunma sistemi olarak ele alınmış ve bağışık kendilik dışsal çevresine açıkça karşı şekilde tanımlanmış, tehlikeli ve işgalci “ötekilere” karşı savunulduğu varsayılmıştır (331). Bütün bu noktaları akılda tutan yazarlar şöyle bir sonuca varır: “*A priori* ‘kendilik’ adı verilen sınırlanmış, özerk bir varlık yoktur. ‘Kendilik’ sayılan şey, dinamik ve bağlama bağımlıdır” (333).

Gilbert, Sapp ve Tauber, önemli bir şekilde hem biyolojik hem de sosyopolitik bir noktaya temas ediyor. Biyolojik birey ile toplumsal birey—yani özerk haklar sahibi yurttaş—daima bağlıdır. Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde tespit ettiği üzere üremeye yönelik cinsellik, bedenin “anatomopolitiği” ile “nüfusun biyopolitikasını” bağlayan bir menteşedir (Foucault 139). Foucault'nun biyopolitika kavramı, biyo-iktidar ile yakından bağlantılıdır: bedenlerin ve pratiklerin biyolojik bedenleri ve insan nüfuslarını çevreleyen bir dizi söylem, sağlık pratikleri, yasalar ve diğer düzenleyici mekanizmalar yoluyla düzenlenmesi. Benim argümanımın kritik noktası, biyolojik ve toplumsal birey mefhumlarının ayrık değil biyopolitik yurttaş-bireyin zuhurunun parçası olduklarıdır. Yani biyolojik bir tanım daima toplumsaldır ve asla basitçe bire bir bir ilişki içinde değildir; daha ziyade biyolojik ve toplumsal tanımlar, politik, toplumsal ve tarihsel bakımdan konumlu oldukları kadar daima karmaşık da olan biçimlerde bağlantılıdır. Dahası demin tartışılan bilimsel araştırmaların da ispatladığı üzere (insan veya değil) bireyi tanımlayan tümel ve aşkın hiçbir haslet yoktur; daha ziyade kendilik veya birey daima olumsal ve bağlama bağımlıdır.

Bu makalede organizmalar içindeki ve arasındaki queer bağlantı ile kaynaşmalar odaklanıyorum ve böyle yapmanın bir dizi biyopolitik meselede yeni bir bilimsel perspektif sunduğunu ileri süreceğim. Şimdi belirli biyomedikal teoriler ile pratikler ve bulaşa maruz kalmış [*infected*] veya hasta bedenlerin damgalanması hakkında kısa örnekler sunacağım. Eğer asla birey olmadıysak bulaştan âzâde veya saf da olmamışızdır. HIV/AIDS ile yaşayan insanlar örneğini, bulaşa maruz kalmış “bireylerin” ve onların biyomedikal tedavilerinin statüsü ile virüsün biyolojik statüsü arasında bağlar olduğunu savunmak üzere tartışacağım. Bütün bedenleri—onları zorunlu olarak ya temiz, sağlıklı ve saf ya da bulaşa maruz kalmış, sağlıksız ve saf olmayan olarak görmektense—çoktürlü düzenlemeler olarak görmenin bulaşa maruz kalmış bedenlerin nasıl tasavvur ve dolayısıyla tedavi edildiği, onlara nasıl bakıldığı üzerinde etkileri olabilir. Lâkin ana odağım, biyolojik ve toplumsal söylemlerde eşeyli üremenin önceliği olacak. Bu öncelik, heteroseksüel biyolojik üreme etrafında tertip edilmeyen veya normatif olmayan cinsellikler etrafında tertip edilen bedenleri, pratikleri ve toplulukları gayri meşru kılar. Ortakyaşar yaşam görüşünün, insan ve insan-dışı cinselliğe ve toplumsallığa yönelik bu muhafazakâr ve heteronormatif yaklaşıma meydan okuyabileceğini iddia edeceğim.

Lynn Margulis ve Ortaktüreme [Symbiogenesis]

1967'de yayımlanan “On the Origin of Mitosing Cells” [“Eşeysiz Bölünerek Çoğalan Hücrelerin Kökenine Dair”] başlıklı bir makalede Lynn Margulis, ökaryotik hücrelerin (zara bağlı çekirdekleri olan hücrelerin) önceden serbestçe yaşayan prokaryotik hücrelerin (bir çekirdeği olmayan hücrelerin) birleşmesinden doğduğunu ileri sürer. Bilhassa mitokondri ve kloroplast gibi organellerin tümünden “serbestçe yaşayan hücrelerden türediklerinin düşünülebileceğini ve ökaryotik hücrelerin antik bir ortakyaşamın evriminin neticesi olduğunu” varsayar (226). Margulis, mitokondri vakasında prokaryotun solunum vasıtasıyla enerji sağlama kabiliyetinin ev sahibi hücreye evrimsel bir avantaj sağladığını iddia eder. Benzer şekilde kloroplastların—karbondioksiti güneş ışığından gelen enerjiyi kullanarak şeker dâhil organik bileşimlere dönüştüren organellerin—bir zamanlar fotosentez yapan ve soğurmadan sonra hayatını sürdüren prokaryotlar oldukları düşünülür. Mitokondriler gibi kloroplastlar da ev sahibi hücrelerine enerji üretimi vasıtasıyla evrimsel bir avantaj sundular. Margulis, zehirli oksijenin atmosferde aynı dönemde artmaya başladığına dair jeolojik kanıt sayesinde bu kökensel soğurma ve ortakyaşamı 2.7 milyar yıl ila 1.2 milyar yıl önce arası bir dönemde tarihlendirir. Margulis'in mitokondrilerin ve kloroplastların kökenlerine dair teorileri kendi zamanında kabul görmemiş fakat o günden bu yana geniş ölçüde benimsenmiştir.⁴

Margulis sonradan bu teoriyi geliştirmiş ve ortakyaşam ile ortaktüreme üzerine kapsamlı yayınlar yapmıştır. Ortakyaşam, farklı tipte organizmaların uzun dönem istikrarlı fiziksel ve davranışsal ortaklığına atıfta bulunur. Ortaktüreme ise evrimsel değişime yol açan uzun dönem istikrarlı bir ortakyaşama atıfta bulunur (Margulis ve Sagan 12). Ortaktüreme teorisi, ortakyaşamın yaratıcı kuvvetini vurgular. Serbestçe yaşayan organizmalar genellikle doğal seçilimin nesnesi olarak düşünülürler. Lâkin iki birey yeterince yakın bir ortakyaşar ilişki oluştursa organizmaların ortaklığı seçilimin hedefi haline gelebilir. Örneğin belirli hayvanlar, fotosentez yapan ortakyaşarlar edinmiştir, tıpkı liken ortakyaşamındaki mantar ortakların ve bitkilere dönüşen ökaryotların yaptıkları gibi (Margulis ve Schwartz 207). Örnekler arasında, geçmiş soyları artık

salyangozun dokusunda kalıcı olarak ikamet eden yeşil algleri soğurmuş olan yeşil deniz salyangozu *Elysia viridis* bulunur. Erişkin yeşil deniz salyangozları, enerjilerini sindirimden değil büyük oranda bitkilerin yaptığı şekilde güneş ışığından elde eder. Margulis ve Sagan'ın ifade ettiği gibi: “Yeşil hayvanlar, ortaktüremeye götüren ortamaşama dair grafik örnekler sunar” (13). Margulis, evrimsel yeniliğin ve türleşmenin asıl mekanizmasının genetik mutasyonun ve varyasyonun kademeli artışındansa ortakyaşam olduğunu iddia eder. Margulis ve Sagan, bu yaklaşımı “yeni Darwincilik değil Darwincilik” olarak tanımlarlar (3–33). Ortaktüreme, Darwin karşıtlığı değildir; aksine “edinilmiş genomların kalıtımıyla yeni hasletlerin ortaktüremesi Darwin'in fikrinin daha ziyade genişletilmesi, inceltilmesi ve güçlendirilmesidir” (15). *Elysia viridis*'in eski soyları yeşil alglerle bir ortakyaşam oluşturmuş, bu da salyangoza evrimsel bir avantaj sağlamıştır: doğrudan güneş ışığından enerji elde etme kabiliyeti. Bu evrimsel avantaja sahip olan salyangozlar, sahip olmayanların aksine seçilmiş ve daha fazla döl üretmiştir. Margulis, bu ortaktüremenin bir anomali olmadığını aksine ortakyaşamın evrimde yeniliğin ve türleşmenin baskın kuvveti olduğunu gösterdiğini iddia eder. Şu önemli: Margulis'in açıklaması likenlerin anomali olmadığını aksine yaşamın ve doğanın -bir yerde değil- çoktürlü ilişkilerin karmaşık ve tuhaf bir aradlığında bulunduğunu gösterir. Benim argümanım için çok önemli olan bu durum, heteroseksüel biyolojik üremeyi ve dikey kalıtımı yaşamın üretilmesinin ve yeniden üretilmesinin tek yolu olmaktan çıkararak insanın eşeyli üremesi hakkındaki kısıtlı ve sınırlayıcı bakış açısına meydan okur.

Likenler

İnsanları ortakyaşar çoktürlü topluluklar olarak düşünmenin bir dizi biyopolitik neticelerini tartışmadan evvel Gilbert, Sapp ve Tauber'in “Hepimiz likeniz” dediklerine neye atıfta bulduklarına dair net bir fikre sahip olmak önemli. Bir insanın bir likene ne açıdan benzediğini soruşturmak üzere likenlerin kısa bir doğakültürel tarihini sunacağım.⁵ Likenler, mikobiyont ve fotobiyont denen iki şeyin ortakyaşar bir kaynaşmasıdır.⁶ Bir mikobiyont, liken oluşturan bir mantardır, ortakyaşamdaki rolü de fotosentetik ortakyaşar

eşlere ev sahipliği yapan talusu—yani köklere, gövdelere veya yapraklara ayrılmamış bir bitki veya mantar bedenini— inşa etmektir. Bu eşler yani fotobiyontlar, talusa fotosentez yoluyla enerji sağlar ve ya siyanobakteri ya da algdir. Myra Hird şöyle der: “Siyanobakteriler oksijenli fotosentezi icat etti, bu da karbondioksitten sabit karbon üretimini metabolizma açısından baskın kıldı” (*The Origins of Sociable Life* 32). Yeşil algler, kendileri de geçmiş soylardan kalma ortakyaşar siyanobakteriler olan kloropolastları aracılığıyla fotosentez yapar. Bu, ortak yaşam içinde ortak yaşamdır veya Hird'in söylediği şekliyle “aşağısı hep ortakyaşarlardır” (*The Origins of Sociable Life* 84).⁷ *Lichen Biology* [“Liken Biyolojisi”] kitabında Thomas H. Nash III'ün de vurguladığı üzere liken ortakyaşamı son derece karmaşıktır ve ikiden fazla eş içerebilir. Likenler genelde ayrıık taluslar halinde var olur ve Nash'in işaret ettiği üzere pekâlâ yaşamın üç aleminden organizmaların ortakyaşar kaynaşması olabilmelerine rağmen çoğu araştırmada örtük bir şekilde birey olarak ele alınır. Nash, bu yanlış yorumun biyoloji bilimleri için neticeleri olduğunu ileri sürer (1). Bu noktaya geri dönecek ve insanlar dâhil bütün organizmaları gayri bireysel çoktürlü topluluklar olarak düşünmenin gerçekten de biyoloji ve tıp bilimleri fakat aynı zamanda insan ve insan olmayanların toplumsallığı ve cinselliği hakkında düşünme biçimleri açısından da neticeler taşıdığını savunacağım.

Likenler ortakyaşar doğalarının keşfinden önce özerk ve bireysel organizmalar olarak görülüyordu. 10 Eylül 1867'de, İsviçre Doğa Tarihi Cemiyeti'nin yıllık genel toplantısında botanikçi Simon Schwendener likenlere dair ikili bir teori öne sürdü (Honegger, “Simon Schwendener [1829–1919] and the Dual Hypothesis of Lichens” 307). Schwendener saygın bir botanikçiydi ve Basel Üniversitesi Botanik başkanıydı. Schwendener, toplantıda likenler, algler ve mantarlar üzerine bir ışık mikroskopuyla yaptığı çalışmasına dayalı bir hipotez ileri sürdü. Schwendener, her ne kadar deneysel kanıtlarla desteklenmese de likenlerin özerk bitkiler değil mantarların ve alglerin ortakyaşar ilişkisi olduğunu öne sürdü. Schwendener'in hipotezi bir süre bilim camiası tarafından şiddetle reddedildi, en azından on dokuzuncu yüzyılın sonuna dek. İkili liken teorisinin aksini ispatlamaya yönelik son basılı girişim, 1953 kadar geç bir tarihte yayımlandı; bir likenin steril koşullarda birbirinden bağımsız şekilde yetiştirilmiş mantar ve alg eşlerinden ilk kez başarıyla yeniden sentezlenmesinin

üzerinden on dört yıl geçtiği halde (Schmidt; Thomas; Honegger, “Simon Schwendener” 308). Burada Margulis’in ökaryotik hücrelerin içortakyaşar [*endosymbiotic*] kökenlerine dair önerisiyle ilginç bir paralellik bulunur. Her iki öneri de başlangıçta tamamen reddedilmiş ve bilim camiasında ciddiye alınmaları için onlarca yıl süren yeni araştırmalar ve deneysel kanıtlar gerekmiştir. Bireysel, özerk organizma fikri, biyoloji bilimlerinde derin bir şekilde yerleşmiş gibi görünüyor ve hâlâ meydan okuması güç bir veri kisvesinde varlığını sürdürüyor. Daha önce değinildiği gibi biyolojik birey mefhumu, toplumsal veya biyopolitik bireysel yurttaş mefhumuyla bağlantılıdır. Biyopolitik bireyin toplumsal ve cinsel normallik teorileri ile söylemlerinde merkezî bir yer tuttuğu olgusuna döneceğim. Likenlerle birlikte düşünmenin yaşamı (yeniden) üreten *yegâne* yol olarak heteroseksüel biyolojik üremeyi merkezden çıkararak insan ve insan olmayan cinselliğine ve toplumsallığına dair heteronormatif anlatılardan queer bir çıkış potansiyeli sunabileceğini ileri süreceğim.

Rosmarie Honegger, Schwendener’in ikili liken teorisi önerisinin reddinin tarihsel bir bağlama yerleştirilmesi gerektiğini ileri sürer:

Swendener’in muarızlarının asıl problemi, büyük olasılıkla canlılara dair 19. yüzyıl ve hatta ötesine kadar ziyadesiyle kalıcı olmuş holistik görüşü. 19. yüzyılın başlarında farklı organizmaların yakın bir bağlantı halinde veya hatta biri diğeri için yaşayabildiği biliniyordu. Mikrobiyal, bitkisel, hayvansal ve insani patojenler oldukları haliyle kabul görmemiştir; örneğin, pas veya is püstülleri bitkinin hastalıklı çıkıntıları olarak kabul edilmiştir. Patojen mikroorganizmaların tanımlanması ve onların ev sahipleri üzerindeki veya içindeki yaşam döngüleri ile gelişimlerinin çalışılması 19. yüzyılın en etkileyici ve mühim keşifleri arasındaydı. (“Simon Schwendener [1829–1919] and Dual Hypothesis of Lichens” 311)

Swendener için ikili liken teorisi, likenlere, mantarlara ve algelere ilişkin ışık mikroskobuyla yaptığı gözlemleri zarifçe açıklasa da o zamanda hüküm süren bilimsel paradigma, bütün organizmaların bireyler oldukları ve taksonomik açıdan bu şekilde tanımlanabilecekleriydi. Bu yüzden bu hipotez, likenlerle çalışan bazı botanikçiler arasında kabul

görmüş olsa da genellikle deneysel yeniden sentez gibi daha ileri kanıtlar sağlanana dek reddedildi.

Likenler, omurgasızlar için yiyecek veya barınak olarak hizmet etmek de dâhil birçok hayvanla ekolojik ilişkiler içindedir. M.R.D. Seaward, bazı böcek larvalarının “kısmen liken parçalarından yapılmış kılıflara sahip olduğunu” ve bazı buğdaybitlerinin “aslında koruyucu kripsis [kamuffaj] yoluyla avcılardan korunma yeteneği] için üzerlerinde likenlerin büyümesini kolaylaştıran kabuklara sahip olduğunu” belirtiyor (276). Bazı büyük, uçamayan buğdaybitlerinde bu liken örtüsü bazı akar türleri için bir habitat olarak bile kullanılır (276). Bir kez daha, aşağısı hep ortakyaşarlar. Birçok kuş, likenleri yuvaları için malzeme olarak kullanır ve hatta bazıları liken türleri arasında tercihte bulunur (290). Kuşlar likenleri kamuffaj ve dekoratif görüntü için de kullanır. Çok sayıda memeli türü likenlerle beslenir ve Seaward “geyik, mus, yaban koyunu, ceylan, misk öküzü, dağ keçisi, kutup ayısı, yaban sıçanı, tarla faresi, ağaç faresi, dağ sıçanı, sincap, maymunlar ve bazı evcil hayvanları” listelerek onların diyetlerinde bilhassa kış besini olarak likenlere yer verdiklerini söyler (291). Ren geyiği ile karibuların kış diyetlerinde %50’den fazla liken bulunabilir (291). İnsanlar likenleri birçok farklı amaç için kullandı ve kullanmaya devam ediyor. Likenolog Sylvia Duran Sharnoff, likenlerin insanlar tarafından ne kadar çeşitli şekillerde kullanıldığını gösteren “likenler ve insanlar” konulu büyük bir bibliyografik veri tabanı derlemiştir. Bunlar arasında bira yapımında, kozmetikte, boyalarda yakıt ve gıda olarak, tıpta, parfüm ve zehir olarak kullanımı sayılabilir. Bu örnekler, likenlerin yalnızca farklı türlerden (velev ki farklı alemlerden olmasınlar) en az iki ortak arasında ortakyaşar bir ilişki olduğunu değil aynı zamanda birbirleriyle bağlantılı ve insanlarla ve insan olmayan hayvanlarla karmaşık doğakültürel ilişkilere dâhil olduklarını da ispatlıyor.⁸

Biz Hiç Birey Olmadık

Peki bir insan likene nasıl benzer? Her insan hücresi, tıpkı likenin fotobiyontuna bağımlı olması gibi bakteriyel bir güç kaynağına sahiptir. Mitokondriler, ökaryotik hücre içinde farklı DNA’lara sahip ve kimyasal enerji kaynağı olan

adenozin trifosfat (ATP) üretiminde rol alan organellerdir. Ayrıca Margulis'in 1967'de öne sürdüğü üzere ökaryotik hücreler bir zamanlar başka bir hücre tarafından soğrulduğu halde hayatta kalan çekirdeksiz prokaryotlardı. Dolayısıyla mitokondriler, tıpkı bir fotobiyontun liken fotosentetik enerji sağlaması gibi hayvan hücrelerine enerji sağlar. Ayrıca insan sağlığı da bakterilere, bilhassa bağırsaklarda sürekli yaşayan bakterilere bağımlıdır. Bu bakteriler (ya da "insan bağırsak mikrobiyotası") insan genomunda bulunmayan ve insanların karasal bitkilerdeki karmaşık şekerlerden enerji elde etmesini sağlayan enzimler üretir. Ruth E. Ley vd.'nin de vurguladığı üzere bu bitkiler, insan evrimi boyunca beslenmeye egemen olmuştur. Onların araştırması, "insanlar ve diğer memeliler, metazoa ve çeşitli ortamlara yayılan serbest yaşayan mikrobiyal topluluklarla ilişkili bakteri topluluklarının" karşılaştırmak suretiyle insan ve bakteriler arasındaki ortakyaşar ilişkisi ortaya koyar (776). Daha da önemlisi, bu araştırma bu ortakyaşar ilişkinin insan evrimi kadar bakteri evrimi üzerindeki sonuçlarını da vurgulamıştır. Araştırmacılar, "analizlerinin bağırsakla ilişkili mikrobiyotaların biyosferdeki diğer serbest yaşayan mikrobiyotalardan son derece farklı olduğuna işaret ettiğini" belirtir (786). İnsanın ve bağırsak bakterilerinin ortakyaşar eşevrimi hem insanların hem de bağırsak bakterilerinin morfolojisini ve davranışlarını şekillendirmiştir. Hiçbiri diğeri olmadan yaşayamaz; insan bağırsak mikrobiyotası insan bağırsağının özel ortamında yaşamak üzere evrimleşirken insanlar da bu özel iç ortakyaşar topluluk olmadan tam olarak sindirilemeyecek gıdalara bağımlı olacak şekilde evrimleşmiştir. Timothy Morton'un ekolojik "örgü" [*mesh*] olarak tarif ettiği şekilde birbirine bağlanmışlık [*interconnectedness*], bu perspektiften bakıldığında açık hale gelir; burada ilişkiler oluşturucu ve karşılıklı olarak kurucudur (*The Ecological Thought*).

Gilbert, Sapp ve Tauber'in ortakyaşar yaşam görüşü adını verdiği görüş budur. Bu görüş, Margulis'in ortaktüreme teorisinin en önemli sonuçlarından birine dayanır: yaşamı bireyler bakımından düşünmenin imkânsızlığı. Margulis'in ifade ettiği gibi:

Bugün Dünya üzerindeki bütün organizmalar arasında yalnızca prokaryotlar (bakteriler) bireydir. Hayvanlar, bitkiler ve mantarlar gibi diğer bütün canlı

varlıklar ("organizmalar"), sıkı şekilde örgütlenmiş varlıklar çokluğundan oluşan, metabolik açıdan karmaşık topluluklardır. Yani genellikle bireysel bir hayvan saydığımız şey (örneğin bir inek), çeşitli sayıda ve türde kendi kendini üreten [*autopoietic*] varlığın bir koleksiyonu olarak düşünülebilir; bu varlıklar birlikte işleyerek nevezuhur bir varlık olarak ineği oluştururlar. Bütün "bireyler" birlikte evrimleşen refiklerin [*associates*] çeşitliliğidir. ("Big Trouble" 273)

Birlikte evrimleşen refiklerin bu çeşitliliği, ortakyaşar bağırsak mikrobiyotası ve insan hücresi düzeyinde gözlemlenebilir. İnsan bedenlerini bireysellikleri itibariyle düşünmek imkânsızdır çünkü bu bedenler insandan ibaret olmayan [*more-than-human*] eyleyicilerin birlikte evrimleşmesiyle zuhur eden varlıklardır. Dorion Sagan'ın betimlediği gibi: "İnsan bedeni ... milyonlarca kimerik hücre eyleyicinin arktektonik bir derlemesidir" (367). Margulis'in ortaktüreme açıklamasında önemli olan şey şudur: Likenlerin birden fazla türün ortakyaşar kaynaşmaları olmaları bir anomali oluşturmaz. Daha ziyade insanlar likenler gibidir çünkü birey diye bir şey yoktur - belki yalnızca prokaryotik bakteriler dışında (fakat onlar da birbirlerine ve ekolojik örgüdeki karşılıklı dâhiliyetlerine bağlıdır). Ortakyaşam istisna değil kuraldır. Bütün organizmalar nevezuhur çoktürülü kümeler ve topluluklardır.

İnsan bireyinin liken benzeri ortakyaşar çoktürülü bir topluluk olarak yeniden düşünülmesi, tıp ve sağlık hizmetleri açısından birçok imkân sunuyor. Bu yaklaşımın bilimsel pratikteki bir örneği İnsan Mikrobiyom Projesi'dir. "İnsan Genom Projesi'nin mantıksal kavramsal ve deneysel uzantısı" olarak tanımlanan İnsan Mikrobiyom Projesi, insan bedeninin bir "üstorganizma" yani bir karınca kolonisi gibi organik bir bütün olarak işlev gören bir organizmalar topluluğu olarak düşünülmesini öneriyor (Turnbaugh ve ark. 804). Peter J. Turnbaugh vd., bu yaklaşımın genom bilimine uygulanmasının insan bedenini oluşturan ve mikrobiyom olarak adlandırılan bütün organizmalardan gelen genetik malzemenin dizilenmesini gerektirdiğini öne sürüyorlar. Bilhassa kişisel tıp üzerinde (özellikle yetersiz beslenme, obezite, otoimmün bozukluklar ve bazı kanserlerin tedavisi için) olumlu etkilerinin yanı sıra İnsan Mikrobiyom Projesi'nin "günümüzün en ilham ve endişe verici, en temel bilimsel

sorularından bazılarını” yanıtlar sağlayabileceğini iddia ediyorlar (804). Bu tespit Gilbert, Sapp ve Tauber’in hiç birey olmadığını gerçeğiyle yüzleşmenin biyoloji ve tıp bilimleri açısından fayda sağlayacağı iddiasını doğrular niteliktedir. Bu, biyomedikal olduğu kadar biyopolitiktir de. Bedenler, bakteri ya da virüs gibi sayısız bulaşıcı eyleyici tarafından daima “bulaşılmış” ya da “mesken tutulmuş” üstorganizmalar olarak yeniden ele alındığı taktirde -ve biyolojik ve toplumsal olan daima birbiriyle bağlantılı olduğundan- belirli hastalıklara, rahatsızlıklara ya da sağlık sorunlarına eşlik eden toplumsal damganın hafifletilmesi ihtimali doğar.

Bu durum bilhassa HIV/AIDS ile yaşayan insanlar için geçerlidir. Larry Kramer, 1983 gibi erken bir tarihte HIV/AIDS biyopolitikasında, bu alandaki bilimsel araştırmalarda ve tıbbi tedavilerde sınıf, cinsellik ve ırk kesişimine dikkat çekmiştir:

Heteroseksüel, beyaz, damar içi uyuşturucu kullanmayan, orta sınıf Amerikalılarda doğrulanmış hiçbir AIDS vakası görülmemiştir. AIDS’in vurduğu teyit edilmiş yegâne heteroseksüeller, gey erkekler kadar haklarından mahrum bırakılmış gruplara mensuptur: damar içi madde bağımlıları, Haitililer, on bir hemofili hastası (önceden sekizdi), siyah ve Hispanik bebekler, damar içi madde kullananların ve biseksüel erkeklerin eşleri veya partnerleri. (30)

HIV/AIDS’in yayılması 1980’lerin başından bu yana diğer birçok grubu etkilemiş olsa da haklarından mahrum bırakılmış topluluklar üzerindeki etkileri hâlâ orantısız şekilde sürüyor. HIV/AIDS aynı zamanda biyolojik ve toplumsal olan arasındaki karmaşık trafiği de gösteriyor zira bu topluluklar aynı zamanda nüfusun, ulusun veya ırkın genel sağlığı ya da zindeliği için tehlikeli olduğu düşünülen bireylerin tanımlanması, tasnifi, tasfiyesi veya kısıtlanması yoluyla işleyen bir biyo-iktidar biçimi tarafından orantısız şekilde hedef alınıyor. Amerika Birleşik Devletleri 2010 yılına kadar göçmenlerin yurttaşlık talebini HIV/AIDS statülerine dayanarak reddetmeye devam etmiştir. HIV/AIDS’li kişilerin ABD’ye girişine ve ABD yurttaşı olmasına yönelik yasak 1988 yılında yürürlüğe girmiş ve ancak 2010 yılında kaldırılmıştır. Kritik biçimde ABD’nin yaşağı, HIV/AIDS’li bir bireyin -tıpkı bir virüs gibi- ulusun bünyesine girişi engellenmesi gereken tehlikeli bir varlık olarak görüldüğünü gösterir.

Ed Cohen, virüsleri “doğaları gereği sınır aşan”, genetik malzemeyi organizmalar ile ekosistemler arasında taşıyan ve aynı zamanda sınırları koruma, organizmaları bireyler olarak tanımlama ve “yaşamı” dış dünyaya karşılarla sınırlanmış bir yere yerleştirme girişimlerine bela olan canlılar olarak tanımlar (18). Cohen’in “paradoksal viral ihtiva politikası” dediği şey budur: Organizmaların çokturlü (burada insan-viral) karşılıklı bağımlılığı ve geçirgenliği ancak mikrobiyolojik olanın dışsal, yabancı ve tehlikeli olarak çerçevesiz kabul görür. Dolayısıyla “viral ‘hastalık’, insan bedeninin -kendine yönelik her türlü tehdidi atlatması gereken- birleşik, sınırlı, politik bir bütün olarak anlaşılmasına bağlı insanbiçimci bir nitelemedir” (Livingston ve Puar 10, vurgu aslına ait). Bu söylem aynı zamanda viral bulaşlarla yaşayan insanların, tehlikeli, biyopolitik olarak davetsiz misafirler şeklinde yeniden yapılandırılmasını da yansıtır, tamamlar ve hatta haklı çıkarır: ortadan kaldırılması veya politik ulus devletin dışında tutulması gereken davetsiz misafirler. Lâkin ortakyaşar yaşam görüşü, bütün organizmaların daima zaten bulaşa maruz kalmış olduğu olgusunu kabul etmiştir. HIV/AIDS gibi belirli hastalıklar, bulaşlar ve sağlık sorunları tarihsel olarak normatif olmayan bireylerle, topluluklarla ve pratiklerle ilişkilendirildi (ve günümüzde de ilişkilendiriliyor). Bu bulaşlarla yaşayan bireylerin biyopolitik statüleri ve biyomedikal tedavileri çeşitli biyolojik tanımlara bağlıdır; sınırlı ve birleşik organizmalar, yabancı ve tehlikeli davetsiz misafirler olarak virüsler ve diğer mikrobiyolojik eyleyiciler gibi. Bu makale dâhilinde kapsamlı şekilde ele almak mümkün olmasa da ortakyaşar yaşam görüşü, HIV/AIDS ile yaşayan bir kişinin bedeni ile “sağlıklı” bir kişinin bedeni arasındaki farkı, niteliksel değil niceliksel bir fark olarak yeniden ele alır. Bütün bedenleri ve organizmaları halihazırda bulaşık olarak görmek, HIV/AIDS’in yanı sıra diğer hastalık ve bulaşları da çevreleyen damgalamaya karşı bir bakış açısı sunar.

Ortakyaşar yaşam görüşü, birey olmadığımızı ve hiçbir zaman da birey olmadığımızı öne sürmektedir. İnsanlar dâhil organizmalara dair geleneksel görüş, onların müstakil, ayrık ve özerk bireyler oldukları yönündeyken bilimsel araştırmalar giderek bunun yanıltıcı olduğunu göstermektedir; organizmaların bireyler olarak görülmesi belki de artık geçerli değildir. Bu durum, “insan” hücrelerindeki mitokondrilerin ortakyaşar bakteriyel soylarının yanı sıra insan bağırsak

mikrobiyotasında iş başında olan çağdaş ortakyaşar ilişkilerde de görülüyor. Ortakyaşar ilişkilerimiz olmadan yemek, sindirmek ve yaşamak mümkün değildir. Likenlerin sunduğu kısa doğakültürel tarihi bu noktaları örnekliyor ve eğer yaşam ile doğa herhangi bir yerde bulunacaksa bunun özerk bireyler değil ekolojik örgüyü teşkil eden kurucu birliktelikler, dâhiliyetler ve birbirine bağlı ilişkiler olduğunu gösteriyor.

Bunun Cinsellik İçin Anlamı Ne?

İnsana özgü olmayan toplumsal ve cinsel davranışlara ilişkin gözlemler genellikle insan toplumsallığı ve cinselliği hakkındaki normatif fikirleri açıklamak ve desteklemek için kullanılır. Lâkin evrim biyoloğu Joan Roughgarden'ın *Evolution's Rainbow* ["Evrimin Gökkuşağı"] adlı kitabında da belirttiği üzere biyologlar doğayı toplumsal ve cinsel normatiflik çerçevesinden gözleme ve yorumlama eğilimindedir. Roughgarden, bunun büyük miktarda biyolojik çeşitliliğin yanlış yorumlanmasına ya da düpedüz gözden kaçırılmasına yol açtığını öne sürüyor. Doğa, böylece insan toplumsallığı ve cinselliği ile karşılaştırmalı şekilde kullanılır ve dolayısıyla normatif olmayan pratikler, kimlikler ve topluluklar gözden silinir—mecburen doğal olmayan olarak yeniden çerçevelenir. Lâkin Sharon Kinsman'ın sorduğu gibi:

Çoğumuz bu türlere ve bu türlerin DNA karışımı ve üreme süreçlerindeki farklı örüntülere aşina olmadığımız için insanları (ve bilhassa insanların "cinsiyet", "toplumsal cinsiyet" ve "cinsel yönelim" konusundaki ikilemlerini) anlama çabalarımız yetersiz kalıyor. Eşey organları önce erkek, sonra dişi olabilen bir balığın "erkeği" ve "dişiyi" neyin oluşturduğunu belirlememize yardımcı olması gerekmez mi? Bir yaprak biti fundatriksi ("kök annesi") "anne" hakkındaki fikirlerimize yön verebilir mi? Gül fidanı üzerinde kendini özenle kopyalayarak özsuyuyla beslenen, genetik olarak özdeş minik kızlarını oraya bırakır. Yaprak bitleri bizi "onlar neden klonlanıyor?" diye değil "biz neden klonlanmıyoruz?" diye sormaya yönlendirebilir. Bazı martı türlerindeki uzun süreli dişi homoseksüel çift bağının, başarılı ebeveynlik hakkındaki görüşlerimizi tanımlamamıza ve toplumsal normlar ile biyolojinin kesişimi üzerine düşünmemize yardımcı olması gerekmez mi? (197)

Doğa, insan toplumsallığında ve cinselliğinde muhafazakâr, normatif bir statükoyu haklı çıkarmak, açıklamak veya desteklemek için heteronormatiflik merceğinden yorumlanıyor. Hem Roughgarden hem de Kinsman doğanın gerçek toplumsal ve cinsel çeşitliliğine bakmaya başlarsak bunun yalnızca daha önce göz ardı edilen zengin bir biyolojik çeşitliliği ortaya çıkarmakla kalmayıp aynı zamanda insan pratiklerini, kimliklerini ve topluluklarını heteronormatiflik çerçevesinin dışında düşünmek için kaynaklar sunabileceğine işaret ediyorlar.

Normatif cinsellik teorileri, insan cinselliğini (kısmen doğanın yanlış yorumlanmasına dayanan) "doğal" cinsellik merceğinden görmenin yanı sıra çoğu zaman bireyler veya onların bedenleri ile bu bedenlerin birleşebileceği çok sayıda yol fikri üzerine kurulmuştur. Bu açıklamalarda genellikle gözden kaçan veya görmezden gelinen şey, tam da bizzat beden in çokluğudur. Bunu telafi etmeye çalışan bir teşebbüs, Hird'ün "Re(pro)ducing Sexual Difference" ["Yeniden Üretilen/İndirgenen Cinsel Fark"] başlıklı makalesinde bulunabilir. Bu makalede Hird, kamusal söylemde cinsel farkın gösterenleri olarak ortaya konan eşeyli üreme ve dikey kalıtımın önceliğine itiraz ediyor ve "insan 'üremesinin' daha ziyade cinsiyetle ya da 'dişiliğin' kurulumuyla ilgili bulunduğu varsayımını" sorguluyor (94).

İnsan bedenlerinin sürekli olarak üremeyle meşgul olduğunu ve yalnızca bazen (ve kısa bir süre için) özellikle "eşeyli" üremeyle iştigal ettiğini iddia ediyorum. Derimizin yüzeyinin altında bulunan bakteri, mikrop, molekül ve inorganik yaşam şebekeleri, "cinsel" farkı pek az dikkate alır ve gerçekten de bizim üreme olarak düşündüğümüz şeye başvurmadan var olur ve ürer. İnsanın hayal gücü dar bir "eşeyli" üreme anlayışıyla sınırlı olabilir fakat "doğada" çok çeşitli üreme araçları mevcuttur (Hird, "Re(pro)ducing" 94).

Heteronormatiflik, iki ayrı insan bedeni arasındaki eşeyli üremenin önemini abartmaya dayanır. Alternatif olarak Hird, bedenlerin her zaman zaten çoklu olduğu ve sürekli üreme halinde olduğu olgusunu vurgular. Bakteriye soyları bir yana "insan" hücreleri olarak düşünülebilecek hücreler de sürekli ürer: "Her iki ayda bir kendi karaciğerlerimizi, her beş günde bir mide zarımızı, her altı haftada bir yeni bir deriyi ve her yıl atomlarımızın yüzde doksan sekizini

yeniden üretiyoruz” (Hird, “Re(pro)ducing” 102). Bunun ötesinde insan bedeni, heteronormatif kamusal söylemdeki dar eşeyli üreme anlayışının dışında sürekli olarak üremeye, bağlantılarla ve aktarımla meşgul olan iç içe geçmiş çokturlü bir ekosistemdir.

Queer Ekolojiler

Queer ekolojiler, doğakültürel tarihleriyle birlikte bütün organizmaların birbirine bağlılığını vurgulamıştır. Queer ekoloji için bir çerçeve taslağı çizen Timothy Morton şöyle sorar: “Ekoloji, özcü olmayan bir biyolojiden kaynaklanır. Queer teori, toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dair özcü olmayan bir bakış açısıdır. İki alanın kesiştiği görülüyor ama nasıl?” (“Queer Ecology” 275). Morton’un çerçevesi, insanı canlı ve cansız eyleyicilerden oluşan bir şebeke veya örgü içine yerleştirir ve bunu yaparken de insanı yabancı ve bilinemez ötekilerle öngörülemez karşılaşmalara açar. Ayrıca bizzat insanların tekil egemen bireyler değil canlı ve cansız eyleyicilerden oluşan şebekeler olduğu gerçeğini vurgular. Hird’ün “Re(pro)ducing Sexual Difference” makalesinde özetlenen yaklaşımı da queer ekolojik bir açıklama olarak tanımlanabilir. Bu makale, genel olarak bireysel insan organizması olarak düşünülen şeyin sayısız bakteriyel, mikrobiyal ve diğer cansız eyleyicilerle ekolojik olarak birbirine bağlı olduğunu, onun bunlara dâhil olduğunu kabul etmiştir. Aynı zamanda bu tür dolanıklıkların görmezden gelinmesinin toplumsal ve cinsel statükodaki heteronormatif anlatıları desteklediğini ve bu anlatılar tarafından desteklendiğini vurgulamıştır. Derimizin üzerinde ve altında, bağırsaklarımızda ve hücrelerimizde üreyen bakterilere yönelik dikkat, queer ekolojik perspektifin bir parçasıdır, bu perspektif yaşamı ve doğayı oluşturan sayısız queer olguya dikkat çekerken heteronormatifiğe ve eşeyli üremeye yapılan vurguyu kaldırır.

Likenlerin queer şeyler olduğunu ve nitekim insan bireylerinin hepsinin liken olduğunu iddia etmek istiyorum; hepimiz queer çokturlü konsorsiyumlarız, her ölçekte sayısız ve öngörülemeyen kurucu ilişkilere halihazırda daima dâhiliz. Daha önce Cohen’in virüsleri “doğaları gereği sınır aşanlar” olarak tanımlamasını tartışmıştım. Bunu, doğası gereği

sınır aşan olmanın aslında istisnadan ziyade kural olduğunu ileri sürerek genişletmek istiyorum. Haraway, uranyumaşırı [*transuranic*] elementleri⁹ tartışırken onları aktarmagenli [*transgenic*] canlılar ya da organizmalarla yani dış kaynaklı genleri (diğer organizmalardan gelen genleri) taşıyan ve yavrularına aktaran organizmalarla karşılaştırıyor:

Uranyumaşırı elementler gibi “ilişkisz” organizmalardan gelen genleri taşıyan aktarmagenli yaratıklar da bir yandan iyi yapılandırılmış taksonomik ve evrimsel söylemlere uyar ama diğer yandan doğal sınırlara dair yaygın anlamları patlatır. Uzak ve ilişkisz olan yakın hale gelir (*Modest_Witness* 56).

Ortakyaşar yaşam görüşü, bütün organizmaların sınır geçişlerine ve gen karışımlarına dâhil olduğunu öne sürer. Dolayısıyla (derimizde ve derimizin altında, bağırsaklarımızda ve hücrelerimizde diğer organizmalardan genler taşıyan insanlar da dâhil olmak üzere) bütün organizmalar sınır aşar ve Haraway’in uranyumaşırı elementleri veya aktarmagenli yaratıkları gibi aynı anda tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş taksonomilere uyarken inşa edilmiş, özsel olmayan ve aşkın olmayan doğalarına dikkat çekerler. Nash’in belirttiği gibi likenler üç farklı yaşam aleminde organizmaların ortakyaşar birleşimleri olabilir ve bu nedenle taksonominin sınır koyma pratiğine belirli bir şekilde meydan okurlar (1). Likenlere dair ortakyaşar ekolojik görüş, biyolojik bireylerin tanımlanmasına götüren taksonomik pratikte yer alan (hetero)normatiflere dikkat çeker. Likenlere odaklanmak, taksonomideki doğal sınırlara dikkat çekerken aynı zamanda bu sınırlara meydan okur ve tür (hatta alem) sınırlarını istikrarsızlaştırma tehdidinde bulunur.

Likenler aynı zamanda yaşamın -eşeyli veya başka türlü- üremesinin queer yollarını da gösterir. Birçok liken hem mikobiyont hem de fotobiyont içeren sürgünler oluşturarak çoğalırken bazıları da mikobiyont sporları üretir ve bu sporlar daha sonra yeni organizmayı kolonize etmek üzere bünyesine katacağı veya cesaretlendireceği fotobiyont hücreleri “bulmalıdır”. Bireysel organizmalar arasındaki heteroseksüel biyolojik üremeyi aşırı vurgulayan heteronormatifik merceğinden bakıldığında bu, gerçekten de üremek için queer bir yol gibi görünebilir. Lâkin Hird’ün de belirttiği gibi insan üremesine ilişkin normatif bir açıklama, genellikle

insan bedeni olarak düşünölen şeyde devam eden pek çok queer ekolojik üremeyi de gözden kaçırıyor. İnsanın eşeyli üremesi bile iki ayrı insanın insan genetik malzemesinin karışımıyla bir çocuk üretmesi kadar basit değildir. İnsan bebekleri bağırsak mikrobiyotası ile doğarlar. Uzun zaman bir bebeğin bağırsak mikrobiyotasının tamamının bebeği o rahimden ayrıldıktan sonra kolonize etmesi gerektiği varsayılsa da (ki araştırmalar anne sütünün bu kolonizasyonu teşvik ettiğini göstermiştir) son araştırmalar bir fetüsün anne karnında bile steril olmadığını ve kendine özgü bir ortakyaşar topluluğa sahip olduğunu gösteriyor (Hamzelou; Wiley). Bir kez daha, bunun çetrefil biyolojik ve politik sonuçları olabilir. Kısacası, bir fetüsün ne zaman bireysel haklara sahip bireysel bir biyopolitik yurttaş haline geldiğine ilişkin tartışma, ortakyaşar yaşam görüşü nedeniyle potansiyel olarak karmaşıklaşacaktır. Dahası, fetüsün “saflığı” ve “sterillığı” varsayımı, kürtaj hakları tartışmalarındaki tartışmalı bir mefhumla (fetüslerin “masumiyeti” mefhumu) bağlantılıdır. Bu, “biz hiç birey olmadık” görüşünün potansiyel toplumsal sonuçlarına yalnızca bir örnektir; herhangi bir temiz ve saf aşkın bireysellik mekânı yoktur, anne karnında bile. Ortakyaşar yaşam görüşünün daha fazla araştırmayı hak eden çetrefil toplumsal ve biyopolitik sonuçları olabilir. Kendi argümanım için öne çıkaracağım önemli nokta, ortakyaşar bakterilerin insan yaşamı ve üremesi için fotobiyontların likenler için olduğu kadar gerekli olduğudur. O halde hepimiz likeniz ve heteroseksüel biyolojik üremenin bile çoktörlü etkileşimler ile ara bağlantılar içeren oldukça queer bir fenomen olduğu ortaya çıkar.

Likenler Kadar Queer

Biz hiç birey olmadık. Bu olguya dikkat etmek, yaşamın kendini bir araya getirme, organizmalar ile ekolojik ilişkileri üretme ve yeniden üretme yollarının queer çokluğunu ortaya çıkarır. Gilbert, Sapp ve Tauber’in ortakyaşar yaşam fikri üzerine inşa edilen queer bir ekolojik görüşün doğakültürel örgüyü keşfe ve sorgulamaya açabileceğini, bunun da bir dizi biyopolitik sonucu olabileceğini savundum. Gilbert, Sapp ve Tauber’e insanları (ve diğer organizmaları) bireyler olarak tanımlamanın normatifiğine direnmenin biyoloji bilimlerine ve biyopolitik olana olumlu katkılarda bulunabileceği

hususunda katılıyorum ve İnsan Mikrobiyom Projesi, bu yaşam görüşünün tıp ve sağlık uygulamalarını etkileyebileceği yollardan biri gibi görünüyor. Ayrıca bu yaşam görüşünün bazı biyopolitik sonuçlarına da işaret ettim, bireylerin biyopolitik yurttaşlar olarak tanımlanması gibi ya da hastalıklı veya bulaşa maruz kalmış bedenleri, bilhassa tarihte veya bugün normatif olmayan bedenlerle, topluluklarla ve pratiklerle bağlantılı olanları çevreleyen damga gibi... Queer ekolojik bir bakış açısı, insan ve insan olmayan biyolojisine heteronormatifik merceğinden ve eşeyli üremeye yersiz vurgu yaparak bakıldığında karanlıkta kalabilecek araştırma alanlarını aydınlatmaya da yardımcı olur. Bu da bazı bedenleri, toplulukları ve pratikleri doğal, bazılarını ise doğal olmayan olarak nitelendiren anlatı ve söylemleri sorgulamada işe yaraması beklenir. Heteronormatifik ve eşeyli üreme artık doğanın görüldüğü çerçeveyi tanımlamıyorsa, bunun bir takım toplumsal ve kültürel pratiklerin “doğal” olarak tanımlanması üzerinde etkisi olacaktır. Bu politik açıdan önemlidir zira doğa kılığındaki normatifik zorunlu olarak muhafazakâr statükoyu destekler ve normatif olmayana düşmandır. Likenler için queer teori, hiçbir zaman birey olmadığımızı ve buna dikkat etmenin olumlu biyomedikal sonuçları olabileceğini öne sürer. Bu ortakyaşar yaşam görüşü, normatif ve normatif olmayan bedenlere, pratiklere ve topluluklara ilişkin söylemlerde heteroseksüel biyolojik üremenin önceliğini doğallıktan çıkarmak için de işe yarayabilir.

KAYNAKÇA

- Cohen, Ed. "Viral Containment; or, How Scale Undoes Us One and All." *Social Text* 29.1 (2011): 15–35. Matbu.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: The Will to Knowledge*. İng. çev. Robert Hurley. Harmondsworth: Penguin, 1990. Matbu.
- Friedl, Thomas ve Burkhard Bülde. "Photobionts." *Lichen Biology*. Ed. Thomas H. Nash. Cambridge: Cambridge UP, 2008: 9–26. Matbu.
- Gilbert, Scott F., Jan Sapp, and Albert I. Tauber. "A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals." *The Quarterly Review of Biology* 87.4 (2012): 325–341. Matbu.
- Hamzelou, Jessica. "Babies are born dirty, with a gutful of bacteria." *New Scientist* 12 Nisan 2012. Web. 1 Ekim 2013. <http://www.newscientist.com/article/mg21428603.800-babies-are-born-dirty-with-a-gutful-of-bacteria.html?full=true#_Ukqt1oash8E>.
- Haraway, Donna. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997. Matbu.
- . *When Species Meet*. Minneapolis: Minnesota UP, 2008. Matbu.
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes*. Londra: Bantam, 1988. Matbu.
- Hehemann, Jan-Hendrik ve arkadaşları. "Transfer of Carbohydrate-Active Enzymes from Marine Bacteria to Japanese Gut Microbiota." *Nature* 464 (2010): 908–912. Matbu.
- Hird, Myra J. *The Origins of Sociable Life: Evolution after Science Studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. Matbu.
- . "Re(pro)ducing Sexual Difference." *Parallax* 8.4 (2002): 94–107. Matbu.
- Honegger, Rosmarie. "Mycobionts." *Lichen Biology*. Ed. Thomas H. Nash. Cambridge: Cambridge UP, 2008: 27–39. Matbu.
- . "Simon Schwendener (1829–1919) and the Dual Hypothesis of Lichens." *The Bryologist* 103.2 (2000): 307–313. Matbu.
- Honegger, Rosmarie ve Sandra Scherrer. "Sexual Reproduction in Lichen-Forming Ascomycetes." *Lichen Biology*. Cambridge: Cambridge UP, 2008: 94–103. Matbu.
- Hustak, Carla ve Natasha Myers. "Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Science of Plant/Insect Encounters." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 23.3 (2012): 74–117. Matbu.
- Kinsman, Sharon. "Life, Sex, and Cells." *Feminist Science Studies: A New Generation*. Ed. Maralee Mayberry, Banu Subramaniam ve Lisa H. Weasel. London: Routledge, 2001. Matbu.
- Klein, Jan. *Immunology: The Science of Self-Nonsself Discrimination*. New York: John Wiley & Sons, 1982. Matbu.
- Kramer, Larry. "1,112 and Counting." *Queer Theory*. Ed. Iain Morland ve Annabelle Willox. Basingstoke: Palgrave, 2005: 28–39. Matbu.
- Ley, Ruth E. et al. "Worlds within Worlds: Evolution of the Vertebrate Gut Microbiota." *Nature Reviews Microbiology* 6 (2008): 776–788. Print.
- Livingston, Julie ve Jasbir K. Puar. "Interspecies." *Social Text* 29.1 (2011): 3–14. Matbu.
- Margulis, Lynn. "Big Trouble in Biology: Physiological Autopoiesis versus Mechanistic neo-Darwinism." *Slanted Truths: Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*. Ed. Lynn Margulis ve Dorion Sagan. New York: Springer-Verlag, 1997: 129–146. Matbu.
- . [Lynn Sagan olarak yayımlandı]. "On the Origin of Mitosing Cells." *Journal of Theoretical Biology* 14.3 (1967): 255–274. Matbu.
- . "Gaia is a Tough Bitch." *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. Ed. John Brockman. New York: Simon and Schuster, 1995: 129–146. Matbu.
- Margulis, Lynn ve Dorion Sagan. *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. New York: Basic, 2002. Matbu.
- Margulis, Lynn ve Karlene Schwartz. *Five Kingdoms: An Illustrated Guide to the Phyla of Life on Earth*. New York: W.H. Freeman, 1998. Matbu.
- Morton, Timothy. *The Ecological Thought*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2010. Matbu.
- . "Queer Ecology." *PMLA* 125:2 (2010): 273–282. Matbu.
- Nash, Thomas H. "Introduction." *Lichen Biology*. Ed. Thomas H. Nash. Cambridge: Cambridge UP, 2008: 1–8. Matbu.
- Roughgarden, Joan. *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*. Berkeley: California UP, 2004. Matbu.
- Sagan, Dorion. "Metametazoa: Biology and Multiplicity." *Incorporations*. Ed. Jonathan Crary ve Sanford Kwinter. New York: Zone, 1992: 362–385. Matbu.
- Schmidt, A. "Essay d'une biologie de l'holophyte des lichens." *Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle, série B. Botanique* 3 (1953): 1–159. Matbu.
- Seaward, Mark R.D. "Environmental role of lichens." *Lichen Biology*. Ed. Thomas H. Nash. Cambridge: Cambridge UP, 2008: 274–298. Matbu.
- Sharnoff, Sylvia Duran. "Lichens and People: A Bibliographical Database of the Human Uses of Lichens." *Lichens of North America*. t.y. Web. 1 Ekim 2013 <<http://www.lichen.com/people.html>>.
- Thomas, Eugen A. "Über die Biologie von Flechtenbildnern." *Beitr. Kryptogamenflora Schweiz* 9 (1939): 1–208. Matbu.
- Turnbaugh, Peter J. ve arkadaşları. "The Human Microbiome Project." *Nature* 449 (2007): 804–810. Matbu.
- Wiley. "Breast is best: Good bacteria arrive from mum's gut via breast milk." *ScienceDaily* 22 Ağustos 2013. Web. 1 Ekim 2013. <<http://www.sciencedaily.com/releases/2013/08/130822091026.htm>>.
- Wyndham, John. *Trouble with Lichen*. Harmondsworth: Penguin, 1963. Matbu.

Notlar

- 1 Şuradan tercüme edilmiştir: Griffiths, David. “Queer Theory for Lichens”. *UnderCurrents: Journal of Critical Environmental Studies* 19 (13 Ekim 2015): 36–45. <https://doi.org/10.25071/2292-4736/40249>.
- 2 Burada “eşeyli üreme” olarak tercüme ettiğim sözcük öbeği, İngilizcede “sexual reproduction” öbeğine tekabül ediyor. Metnin biyolojiyle yakından iştiğal etmesi sebebiyle mümkün meretebe “reproduction” için “üreme” sözcüğünü kullansam da bağlamın gerektirdiği noktalarda “yeniden üretim” olarak da karşılamak durumunda kaldım (ç.n.).
- 3 Araştırmalar, mikrobiyom popülasyonlarının çeşitlilik gösterdiğini, ayrıca belirli ulusal ve kültürel tarihlerle ilişkili olduğunu ortaya koyuyor. Jan-Hendrik Hehemann vd., *Porphyra* cinsi kırmızı deniz algleriyle yaşayan belirli bir deniz bakterisi türünün enzimlerini karakterize etmek için karşılaştırmalı bağırsak metagenom analizlerini kullanmıştır. Önemli biçimde araştırmaları, özellikle *Porphyra* alglerinin sindirimine yardımcı olan enzimleri kodlayan genlerin Japon bireylerden yalıtılan belirli bir bağırsak bakterisine aktarıldığını ispatlıyor. Hehemann vd., bu enzimler ile onları kodlayan genlerin Japon nüfusunda sık görüldüğünü ve Kuzey Amerikalı bireylerde bulunmadığını gösteriyor. Japonya’da nori deniz yosununun günlük beslenmeye büyük katkı sağlamanın bu enzimlerin muhtemelen bakteriler yoluyla edinildiğini düşündüğünü öne sürüyorlar. İnsan bedeni ile ortaklaşar bir ilişki içinde yaşayan bu bakteri topluluğu, “insan” olarak düşünülen şeyin bireysel olmadığını ve yatay gen aktarımının (yani heterobiyolojik eşeyli üreme olmaksızın gayet iyi işleyen bir gen aktarım yönteminin) hem bakteri hem de insan yaşamı için önemini gösteriyor.
- 4 Diğer bilim insanları, Margulis’in dönemin hâkim paradigma bilimine karşı içortakyaşar [endosymbiotic] teorisinden vazgeçmeyi reddetmesini takdirle karşılamıştır. Richard Dawkins şöyle demiştir: “Lynn Margulis’in içortakyaşam teorisine sadık kalma ve onu aykırı olandan doğru kabul edilen olmaya taşıma konusundaki cesareti ile dayanıklılığına büyük hayranlık duyuyorum... Bu, yirminci yüzyıl evrimsel biyolojisinin en büyük başarılarından biridir ve bunun için ona büyük hayranlık duyuyorum” (Margulis, “Gaia is a Tough Bitch” 129).
- 5 Doğakültürel ifadesinin Donna Haraway’in “doğakültürler” [naturecultures] teriminden alıyorum. O, bu terimi doğa ile kültürün ayrılmazlığını vurgulamak için kullanır. Doğa, daima kültürün ürünüdür ve kültür aracılığıyla anlaşılır. Ama aynı zamanda kültür, biyolojik varlıkların bir ürünüdür ve insanlarla sınırlandırılmaz; bu yüzden kültür doğanın bir ürünüdür. Doğa ile kültür ayrık ve karşıt olmaktan ziyade doğakültürler olarak ayrılmazdır (Haraway, *When Species Meet*).
- 6 Likenlerle ilgili biyolojik açıklamalarım Thomas H. Nash III’ün *Lichen Biology* [“Liken Biyolojisi”] adlı ders kitabından alınmıştır. Bilhassa Nash’in “Giriş” bölümü; T. Friedl ve B. Bledel’in “Fotobiyontlar” bölümü; R. Honegger, “Mikobiyontlar”; R. Honegger ve S. Scherrer’in “Liken oluşturan kese mantarlarında eşeyli üreme” bölümü; M. R. D. Seaward’in “Likenlerin çevresel rolü” bölümü.
- 7 Hird’ün “aşağısı hep ortakyaşarlar” ifadesi, sonsuz gerileme problemine atıfta bulunan “aşağısı hep kaplumbağalar” ifadesi üzerinden bir oyundur. “Aşağısı hep kaplumbağalar” anlatısı, Stephen Hawking’in *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere* adlı kitabında popülerleşmiştir. Hawking orada şöyle yazar: “Tanınmış bir bilim insanı (bazıları bunun Bertrand Russell olduğunu söyler) bir keresinde astronomi üzerine halka açık bir konferans veriyordu. Dünyanın güneşin etrafında nasıl döndüğünü ve güneşin de galaksimiz olarak adlandırılan geniş bir yıldız topluluğunun merkezi etrafında nasıl döndüğünü anlatıyordu. Konferansın sonunda salonun arka tarafında oturan yaşlı bir kadın ayağa kalktı ve şöyle dedi: ‘Bize anlattıklarınız saçmalık. Dünya aslında dev bir kaplumbağanın sırtında duran düz bir levhadan ibaret.’ Bilim insanı üsttenci bir gülümsemeyle yanıt verdi: ‘Kaplumbağa neyin üzerinde duruyor?’ ‘Çok zekisin genç adam, çok zekisin’ dedi yaşlı kadın. ‘Ama aşağısı hep kaplumbağa!’” (1).
- 8 “Dâhil olma” [involvement] terimini, Carla Hustak ve Natasha Myers’in “Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters” [“Dâhil Oluş İvmesi: Tesir Ekolojileri ve Bitki/Böcek Karşılaşmaları Bilimi”] makalesinde özetlenen ekolojik yaklaşımla bir ittifaka işaret etmek için kullanıyorum. Bilhassa başka bir organizmaya “dâhil olmanın” ile de yeni Darwinci işlevsel ekonominin bir parçası olmak anlamına gelmediğini, daha ziyade “bitkilerin ve böceklerin birbirlerinin yaşamlarına dâhil oldukları yaratıcı, doğaçlama ve geçici pratiklerin” (77) bir parçası olmak anlamına geldiğini belirtmek istiyorum.
- 9 Periyodik tabloda plütonyum gibi uranyumdan sonra gelen ve çoğu laboratuvar koşullarında veya süpernova patlamaları gibi aşırı koşullarda üretilen elementler (ç.n.).

HAYVANLARDA TRANS/LIK

Myra J. Hird

Çeviren: Murat Göç - Elif Lizge Duman

Evren sadece tahmin ettiğimizden daha queer değil, tahmin edebileceğimizden de daha queerdir.¹
(Haldane 1928, 298)

Hayvanlar hoşumuza giden bir şey yaptıklarında bu durumu doğal olarak adlandırırız. Hoşumuza gitmeyen bir şey yaptıklarında ise, yaptıklarını hayvani olarak niteleriz.
(Weinrich 1982, 203)

Giriş¹

İki kırmızı yüzlü dişi Japon makak, Punky ve Elvira, 15 yıldır birlikte yaşamakta ve evlat edindikleri üç yavru maymunu birlikte büyütmektedir. Evlenmek isteyip istemediklerini (ya da bu son derece insani kavramı bilip bilmediklerini) şimdilik bir yana bırakalım, zira Ohio eyaleti -ve öyle görünüyor ki tüm Amerika- kendini bir süredir eşcinsel evliliği meselesi üzerine hararetle bir tartışmanın içinde buldu. Tartışmanın bir tarafında, Hayvanlar için İnsan Hakları örgütünün yönetici müdürü Angela Murray, Punky ve Elvira'nın insan evlilikleriyle aynı yasal hakları taşıyan gerçek bir evlilik yapmaya hakları olduğunu savunuyor. Tartışmanın diğer tarafında ise, Hıristiyan Birleşik Hareketi başkanı Roberta Crombs aynı kanaati taşıyor: "Hayvanlar evleniyor mu? Bu 'saldırı altında' olmanın da ötesinde bir şey. Bu yoldan çıkmışlar² hadlerini aştı ve toplum parçalanmaya başladı!" (Busse 2004, 2).

Bir süredir insan olmayan hayvanlara insanların sosyal ilişkilerini anlamlandırma görevi yüklenmiştir. Çoğu kültürde ve aslında çoğu insan için de, insan olmayan hayvanlar sembolik bir değer taşırlar. Önemli olan, insan olmayan hayvanların nasıl davrandığından ziyade, bizim onların nasıl davrandığını düşündüğümüzdür. İnsan olmayan hayvanların aile, sadakat, yavrularına karşı özverili bakım ve belki de hepsinden önemlisi cinsiyet tamamlayıcılığı (kadınlık ve erkeklik kategorik olarak hem farklı ve hem de birbirini tamamlayıcıdır iddiası) gibi insan-hayvana özgü niteliklerini örneklediği varsayılır. Bu makalenin başlangıcında verdiğim alıntıların da ifade ettiği gibi, insan olmayan hayvanların morfolojisi ve davranışları, çoğu zaman eşyanın doğası ve insanların bu doğayla ilişkisi hakkındaki varsayımlarımızı doğrulamak için kullanılmaktadır; ne var ki bu ifadelerin insan olmayan hayvanların biyolojik ve sosyal gerçeklikleriyle aslında çok az ilgisi vardır (Bagemihl

1999). Dahası, Punky ve Elvira örneğinde olduğu gibi, hayvan davranışlarına ilişkin tartışmalar bir çırpıda eşcinsel evlilik, çekirdek aile ve toplumsal cinsiyet ilişkileri gibi konulara ilişkin ahlaki tartışmalara kaymaktadır. Bu makalede tartışacağım üzere, ahlak ve doğa ilginç bir ilişkiyi paylaşmaktadır: doğal davranışların ahlaki açıdan üstün olduğu varsayımına dayandığı oranda ahlak tartışmalarında sıklıkla doğaya başvurulur. Punky ve Elvira bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir çünkü bu iki makak (doğal olmayan ve bu nedenle ahlaki açıdan daha hakir bir konumda olan) eşcinsel davranışlarda bulunan insan olmayan (doğal) hayvanlardır ve böylece doğa ile ahlaki üstünlük arasındaki tarihsel Yahudi-Hıristiyan çağrışımını sekteye uğratmaktadır.³

O halde, insan olmayan canlı organizmaların davranışlarını insanların sosyo-kültürel ilişkilerine dair tartışmalarda kullanırken dikkatli olmakta fayda vardır. Ve dahası, son zamanlarda feministlerin etolojiye ve biyolojiye olan ilgisinde bir yeniden canlanma görülmektedir ve bazı araştırmacılar insan olmayan canlı maddenin incelenmesinin toplumsal yapılar ve ilişkiler hakkındaki tartışmalara dair faydalı bilgiler sağlayabileceğini öne sürmüştür. Birke ve ekibi (2004), feminist bilim çalışmalarında hayvanların hem yaygın hem de nadir bir yere sahip olduğunu, zira feminist kuramın bir yandan insan olmayan türleri kullanan ve tanımlayan biyoloji bilimleri ile yakından ilgilendiğini, ancak bir diğer yandan da spesifik olarak hayvanlar hakkında nasıl düşündüğümüz meselesini nadiren ele aldığını sıkça es geçtiğini ifade etmektedir. Onlara göre hayvanların feminist kuramın ilgisine mazhar olması gerekir, çünkü insan olmayan hayvanların cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk ve cinsellik tartışmalarına derinden dahil olduklarını iddia etmektedirler. Feminist araştırmacılar ve daha genel anlamda sosyal bilimciler, insan olmayan türlere ilişkin bizleri düşünmeye zorlayan bir dizi inceleme ortaya koymuşlardır. Örneğin Donna Haraway'ın çığır açan *Primate Visions* (1989) ve *Simians, Cyborgs, and Women* (1991) adlı eserleri, insanın diğer tüm canlılardan ayrı bir yere konulması üzerine kurulu bir topografyanın sayısız sonucuna dair eleştirel incelemeler sunmaktadır. Lynda Birke'nin *Feminism, Animals and Science: The Naming of the Shrew* (1994), Carol Adams'ın *Neither Man nor Beast* (1995) kitaplarıyla, Josephine Donovan ve Carol Adams'ın derlediği *Beyond Animal Rights* (2000) ve Greta Gaard'ın derlediği *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (1992) gibi

çalışmalarda olduğu gibi, bazı incelemeler hayvanlara yönelik insanlara has bir etik muameleye odaklanmaktadır. Öte yandan, Haraway'ın *The Companion Species Manifesto* (2003) ve Nik Brown'ın zenotransplantasyon üzerine çalışmaları (1999a, b; Brown ve Michael 2001) gibi başka çalışmalar da, belirli insan/hayvan ilişkilerindeki bazı durumlarda melezliğe yoğunlaşmıştır.

Bir dizi feminist kuramcı da insanların bedenleşme, cinsel fark ve cinsellik anlayışlarını insan olmayan canlılara ait verilerle analiz etmenin sonuçları üzerine düşünmeye başlamıştır. İnsan olmayan hayvanlarda cinsiyet ve cinsel çeşitliliğin farkına varılması üzerine bir tartışma yürüten Sharon Kinsman şunları söylemektedir:

Çoğumuz bu türlere ve bu türlerin DNA karışımı ve üremesi süreçlerindeki farklı örüntülere aşina olmadığımız için, insanları (ve özellikle de insanların «cinsiyet», «toplumsal cinsiyet» ve «cinsel yönelim» konusundaki ikilemelerini) anlama çabalarımız yetersiz kalmaktadır ... Eşey organları önce erkek, sonra dişi olabilen bir balığın «erkeği» ve «dişiyi» neyin oluşturduğunu belirlememize yardımcı olması gerekmez mi? Bir yaprak biti fundatriksi (“kök annesi”) “anne” hakkındaki fikirlerimize yön verebilir mi? Yaprak biti gül fidanının üzerinde, kendini özenle kopyalayarak minik, özsuyla beslenen, genetik olarak özdeş kızlarını oraya bırakır. Yaprak bitleri bizi “onlar neden klonlanıyor?” diye değil, “biz neden klonlanmıyoruz?” diye sormaya yönlendirebilir. Bazı martı türlerindeki uzun süreli dişi eşcinsel çift bağının, başarılı ebeveynlik hakkındaki görüşlerimizi tanımlamamıza ve toplumsal normlar ile biyolojinin kesişimi üzerine düşünmemize yardımcı olması gerekmez mi? (Kinsman 2001, 197)

Elizabeth Wilson, Charles Darwin'ın kaya midyeleri üzerine yaptığı çalışmaya dair gerçekleştirdiği incelemede Kinsman'ın yapmış olduğu bu daveti insan olmayan türleri de kapsayacak şekilde genişletmiştir (2002, 283/5). Başlangıçta bu organizmanın sınıflandırılmasının çok az zaman alacağı varsayılırken, nihai olarak anlaşılmıştır ki bu sınıflandırmayı yapabilmek yıllar alacak, dünyanın dört bir

yanındaki bilim insanları ve koleksiyoncularla yazışmaları içerecek ve yüzlerce doku örneğinin kesilip ayrılmasını gerektirecekti. Darwin, dokuları kesip ayırma yoluyla çoğu kaya midyesi türünün interseks olduğunu keşfetti: her midye dişi ve erkek organlara sahipti. Diğer kaya midyeleri ilk başta iki cinsiyete ait özellikleri taşıyor gibi görünse de daha yakından incelendiğinde ilginç bir keşif ortaya çıktı. Darwin'in başlangıçta küçük midyeleri istila eden küçük parazitler olarak sanarak göz ardı ettiği şeylerin erkek midyeler olduğu anlaşıldı. Vücut şekli tamamen farklı ve mikroskopla görülecek kadar küçük olan erkek midyeler, dışının vücudunun içinde gömülü olarak yaşıyordu. Bu “en basit hali ile” bir cinsiyetin diğerinin içinde yaşadığı bir durum değildi; birden fazla (bazen binlerce) erkek tek bir dışının içinde yaşıyordu. Yani kaya midyeleri interseks olabilir ama aynı zamanda henüz tanımlamak için ortak bir kavrama ihtiyaç duyduğumuz başka bir şey de olabilirler. Wilson, “bu çok-eşli dişi midyelerin ve birden çok erkek eşi olan hermafroditlerin, sadece kaya midyesi formunun evrimindeki ara aşamalar olmadığına; aynı zamanda doğanın ürettiği somatik çeşitliliğin de kanıtı olduklarına” işaret etmektedir (2002, 284).

O halde, insan olmayan hayvan morfolojisi ve davranışlarına feministlerin göstermiş olduğu ilgi bir dereceye kadar feminist evrimsel biyoloji ve etolojinin ötesine geçmiştir. Ben bu ilgiyi “yeni materyalizm” ile ilgili daha kapsamlı bir ilginin parçası olarak görüyorum.⁴ Kısa bir şekilde özetlemek gerekirse, yeni materyalizm son 20-30 sene içinde doğa bilimlerinde ortaya çıkan, canlı ve cansız dünyada faillik ve olumsuzluk (Grosz bu durumu “ne özgür ne de belirlenmiş olan ama hem kısıtlı hem de karar verilemez olan tezahür” (1999, 19) olarak adlandırmaktadır) öneren bir dizi önemli değişim ile birlikte anılmaktadır.⁵ Doğa bilimlerindeki yeni materyalist gelişmeler, kendilerini giderek artan biçimde yaşam ve maddeyle ilgili meselelerle (örneğin beden, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği ve cinsel fark tartışmalarıyla) boğuşurken bulan feminist araştırmacılar üzerinde önemli bir etki yaratmıştır.⁶ Bu analizler şu hususu tespit eder: Madde geleneksel olarak durağan, sabit, somut, değişmez ve sosyo-tarihsel değişime dirençli olarak anlaşıldığı ve maddeyi incelemenin -bilimin-

ana rotası ataerkil düzende kadınların ikincilleştirilmesini desteklemek için kullanıldığı ölçüde feminist kuram doğa bilimleri ile ilişkilene konusunda isteksiz kalmıştır. Feminist kuramın, gelişimin maddesel süreçlerine ilgi gösterme konusundaki isteksizliği şu anlama gelir: Feminizm cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel fark gibi kavramların toplumsal ve kültürel anlamlarına ışık tutarken, durağanlık, farklılaşma ve değişimin gerçekleştiği fiili fiziksel süreçleri araştırmakta tereddüt etmektedir. Feminist çalışmaların yalnızca küçük bir bölümü fiziksel süreçlerin, özellikle de insani olmayan süreçlerin feminist meselelerle kesiştiği alanlara nasıl katkıda bulunabileceğini incelemektedir.⁷

Bu makale, yeni materyalist yaklaşımların cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel farkı anlama çabasına yönelik artan ilgiye bir katkıda bulunmayı amaçlıyor. Daha da ayrıntılı bir şekilde ifade etmek gerekirse özelde, insan olmayan transların incelenmesinin trans literatüründe kendini gösteren bir dizi tartışmaya faydalı bir katkı sağlayabileceğini ortaya koymak amacıyla şimdiye kadar büyük ölçüde birbirini dışlayan iki literatürü -yeni materyalizm ve transsex/transgender/trans⁸- bir araya getirmeyi hedefliyorum. Bu tartışmalar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının sahilliğine ve transın ne ölçüde sınır aşımçı⁹ olduğuna ilişkin soruları içermektedir. Trans kavramının incelenmesi, cinsel farkın ontolojisi, cinselliğin dönüşümleri ve özneliğin sınırlarına dair daha geniş tartışmalar açısından bir anahtar vazifesi görmesi sebebi ile feminist kuram için büyük önem arz etmektedir. Transın diğer kavramlardan farklı ve tamamen kendine özgü kültürel bir olgu olduğunu varsayarak, bu tartışmaların kültürel incelemeler içinde gerçekleşme eğiliminde olduğunu savunacağım. Tartışmanın temelini cinsiyetle ilgili neyin doğal sayıldığına dair bir anlayışa dayandığı ölçüde, bu durum mevcut tartışmaların bazıları (transın sahilliği gibi) için ciddi sonuçlar doğurmaktadır. Janice Raymond'un *The Transsexual Empire* (1979) adlı kitabı, transın (doğal) kadınlık iddiasının özgün olmayan bir iddiayı temsil ettiği görüşüne bir ölçüde öncülük etmiş olabilir, ancak bu argüman hala trans kavramına dair daha yakın tarihteki incelemelerin merkezinde yer almaya devam etmektedir.

Bu makalede, transın insan olmayan türlerde de var olduğuna dair kanıtları ve bu kanıtların doğa/kültür ayırımına dayanan kültürel açıklamalar hakkında hangi meseleleri işaret edebileceğini ele almak istiyorum. Bu çabamda feministlerin transa olan ilgisini yalnızca cinsiyetlendirilmiş bir girişim (bir cinsiyetten diğerine geçişte olduğu gibi) olarak değil, aynı zamanda geleneksel sınıflandırmalar arasında, onları kat eden ve belki de onların ötesine geçen daha geniş bir hareket anlayışı dahilinde derinleştirmek istiyorum. Bu nedenle, Haraway'ın saf, kendine yeten ve kendi içine kapalı bir doğa anlayışından türetilen taksonomik kategorilerin (cins, familya, sınıf, takım, alem) hiyerarşisini bozan türlere/cinslere/füzyonlara/genlere/uluslara olan ilgisini ben de paylaşıyorum. Haraway'e göre translar "doğa ile yapaylık arasındaki kültürel çizgiyi geçerler ve doğa addedilen şey ile kültür addedilen arasındaki köprüde yaşanan başka her türlü geçişlerin yoğunluğunu büyük ölçüde artırır" (1997, 56). Trans kavramının bana cazip gelen yanı, madde içi olduğu kadar maddeler arası düzlemde de eşit derecede verimli bir şekilde işe yaraması ve Batı kültürünün «insanın doğadaki yeri, yani yaratılış ve yaratılışın sonsuz tekrarları hakkındaki hikayelerini» önceleyen iyi tanımlanmış, dokunulmaz benlik kavramını alt üst etmesidir (Haraway 1997, 60). Haraway'ın de ifade ettiği gibi, Batı uygarlığının anlattığı bu öykülerde,

türe içkin yaşam gayesi fikrine dayalı bir doktrinde, insanlar için olduğu kadar diğer organizmalar için de tarih silinmiştir ve doğadaki zamandan münezzehe bir durağanlık neredeyse dini bir eda ile anlatılmalıdır. Uzun çağlar boyunca endüstriyi kısındıracak bir genetik değişim geleneğine sahip canlı varlıkların çok eski çağlardan beri iç içe geçmiş ve birbirine karışmış hikayesi kısaca kestirilip bir kenara atılır. (1997, 61).

Şimdi bu tartışmayı akılda tutarak ve daha sonra hayvan translığının feminist yaklaşımlara nasıl yararlı bir ışık tutabileceğini tartışabilmek için, trans kavramına feminist yaklaşımların kısa bir incelemesini aktaracağım.

Trans Kavramını Tartışmak

1960 ve 1970'li yıllarda transların otobiyografik anlatılarının giderek çoğalarak medyada yer bulmasından bu yana, feminist araştırmacılar translığın toplumdaki sosyal, politik, ekonomik ve kültürel görünümünü sistemli bir şekilde incelemişlerdir. Çoğu zaman bu incelemeler, translığın kadınlık ve erkekliğin ataerkil inşalarını somutlaştırdığını öne sürerek trans kavramına karşı çıkma eğilimindedir. Feminist araştırmacılar Janice Raymond ve Sheila Jeffreys'in sıkça alıntılanan incelemelerine mutlaka aşınadır ve başka bir makalede bu incelemelerin ontolojik ve epistemolojik temellerini eleştirmiştim (Hird 2002a, 2004d). Bu makalede ise, yeni bir feminist bakış açısının yardımıyla trans kavramının feminist kuram içinde yarattığı başlıca eleştirileri bir süzgeçten geçirerek damıtmak istiyorum. 2000 yılında yazdığı "Out/Performing our Selves: Sex, Gender and the Cartesian Dualism" adlı makalesinde Tamsin Wilton, trans kadınların Kartezyen ikiliğin eleştirilmeden onaylanmasından kaynaklanan "sığ" bir beden okumasını temsil ettiğini savunmaktadır. Wilton'ın eleştirisi, erkek bedenselliğine rağmen kadın olmanın hegemonik toplumsal cinsiyet rejimlerini somut hale getirdiği ve transların katı toplumsal cinsiyet performanslarını yeniden ürettiği iddialarını içermektedir.

Buradaki ilk gözlem şudur: Post-yapısalcı düşüncenin yakın tarihli performatiflik vurgusuna rağmen, translık tartışmaları, kendisi de doğal ve yapay cinsel fark arasındaki ayrımın saplanıp kalan sahihlik kavramı ile derinden ilintili kalmıştır. Wilton'ın çalışmasında mesela, sahihlik, toplumsal cinsiyet deneyimi (fenomenoloji) ile bedenlenmiş toplumsal cinsiyetin (bedensellik) birbiriyle uyumlu olması gerektiği fikrine dayanır: Wilton vajinaları (bedensellik olarak) ve menstrüasyonu (fenomenoloji olarak) bir araya getirir. Wilton, trans bir kadın rekonstrüktif cerrahi sayesinde bir vajinaya sahip olabilse bile, görünen o ki menstrüasyonun inşa ettiği kadınlık deneyimine (fenomenolojisine) sahip olmadığını savunmaktadır. Wilton'a göre, trans kadının vajinası da gerçek değildir, zira bebek doğurmak yerine cerrahi olarak penis penetrasyonunun gereksinimlerine uygun olarak inşa edilmiştir - ki bu noktaya cinsel farkın ontolojisine ilişkin tartışmada yeniden döneceğim. Wilton'a göre bu, fenomenolojisiyle çok az benzerlik taşıyan "cinsiyetlendirilmiş bedenin «sığ» ve kronolojik açıdan sabit bir modeline" dayanmaktadır (2000, 244).¹⁰ Wilton'ın

terimlerini kullanırsak, trans iki noktada sahilik testini geememektedir. Birincisi, trans kadın ve trans erkeklerin kadınlık ve erkeklik anlamlarını deneyimlemelerinin engellenmesi nedeniyle translık toplumsal olarak yapaydır. İkinci olarak, translık maddi olarak yapaydır, çünkü doğada temellenen cinsel fark ontolojisi, bir cinsiyetten diğesine geçisi imkânsız kılmaktadır. Bu ikinci nokta, translığın insan yapımı teknolojiye dayandığı için maddi açıdan yapay olduğu eleştirisi ile de örtüşmektedir.

Feminist incelemeler aynı zamanda translığın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki modern ilişkiyi ne ölçüde geçersiz kıldığı ile de ilgilenmiştir.¹¹ Yakın zamanda yürütülen trans ve queer çalışmaları, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin değışmezliğine ilişkin iddialara meydan okumak için transı kilit bir queer mecaz olarak kullanmaktadır. Bu nedenle, trans çalışmaları büyük ölçüde transın sınır aşımci potansiyeline dayanır. Örneğin, Leslie Feinberg cinsiyetini¹² yasal bir çerçevede cinsiyet ifadesine uydurmayı reddeder, bunun yerine çabasını toplumun cinsiyete göre kategorize etme ihtiyacını sorgulamaya yöneltir -Feinberg için kabul edilme zorunluluğunun kendisi bir baskı ürünüdür. Feinberg'in katılımcılarından Kris, "gittiğim her yerde herkesin bana "beyefendi" demesi beni erkek yapar mı?" diye soruyor. Göğüslerimin ve amımın olması beni kadın yapar mı?" (Feinberg 1996, 158'den alıntılanmıştır). Kate Bornstein (1994) transların erkek ya da kadın olmadıklarını, bunun nedeninin de transların sahil olmamaları değil, transların tam da varoluşlarıyla cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını radikal şekilde yapışökümüne uğratmaları olduğunu savunmaktadır. Son günlerde yayınlanan incelemeler, modern iki cinsiyetli sistemin yapışökümüne odaklanmaktadır. Zita'nın da belirttiği gibi: "queer, heteroseksüel cinsiyet/toplumsal cinsiyet ontolojisinin kategorilerini birbirine karıştırır ve bedenle anlamın sınırında oynama imkanını verir" (1998, 55).

Trans ve queer çalışmaları toplumsal cinsiyet sistemine ilişkin ilgi çekici tartışmalar ortaya koysa da, feminist incelemeler transın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını geçersiz kılma potansiyeli konusunda kararsız kalmaktadır. Temel sorun şudur, queer teori erkeklik ve kadınlığa herhangi bir nitelik atfedilmesine karşı çıkmasına rağmen, toplumsal cinsiyeti icra etmek veya edimlemek¹³ esas olarak mevcut

toplumsal cinsiyet pratiklerini bir araya getirmek veya parodileştirmekten (örneğin üçüncü bir cinsiyet inşa etme iddialarından) ibaret görünmektedir (Taylor 1995). Drag yoluyla toplumsal cinsiyetin sınırlarının aşılması üzerine mihenk taşı bir çalışma olan *Gender Trouble*'ın (1990) hızlıca yükselişinden sonra Butler konumunu netleştirmek için biraz daha zaman harcamıştır. Butler, *Bodies that Matter* (1993) isimli eserinde "egemen normların parodisini yapmanın onları yerinden etmeye yetip yetmeyeceği ve toplumsal cinsiyetin doğallıktan çıkarılmasının hegemonik normların yeniden pekiştirilmesi için bir araç olup olamayacağı" sorusunu sorar (1993, 125). Butler, "drag ve yıkım¹⁴ arasında mutlak bir ilişki olmadığını" açıklığa kavuşturmak için tartışmayı derinleştirir: parodik taklidin her zaman karşı çıktığı iktidarın bir parçası olduğu düşünülüğünde bu ilişki tastamam ikircikli bir ilişkidir (Butler 1993, 125).

Yaşayan Bir Organizma Olarak Trans

Feminist bir bakış açısı ile yapılan trans incelemeleri, genel olarak diğere sosyal bilimciler tarafından yapılanlar incelemeler gibi, sanki trans belirgin şekilde insana özgü bir teşebbüsmüş gibi meseleyi sosyo-kültürel perspektiflerden tartışma eğiliminde olmuştur. Şimdi, yukarıda özetlenen sahilik ve sınır aşımı ile ilgili meselelerin, diğere canlı türlerinde translık kavramına dair tartışmalardan nasıl etkilenebileceğine yoğunlaşmak istiyorum. (Bilinen) türler arasındaki cinsiyet ve cinsel davranış çeşitliliği, insanlar tarafından oluşturulan kültürel kavramların izin verdiğinden çok daha fazladır. Bu çeşitlilik aile, tek eşlilik, sadakat, çocuk bakımı, heteroseksüellik ve belki de en temelde cinsel fark hakkındaki kültürel fikirlere karşıt bir noktada durur. Örneğin, insan olmayan hayvanlar çok geniş bir yelpazede çeşitli cinsel davranışlarda bulunurlar. Sosyobiolog Edward Wilson'a göre "tek eşlilik ve özellikle de üreme mevsimi dışındaki tek eşlilik nadir bir istisnadır. Ebeveyn ve yavru arasındaki bağ genellikle sadece süttten kesilme dönemine kadar sürer ve sonrasında genellikle bir çatışma dönemiyle sona erir" (Wilson 2000, 315)¹⁵ Tek ebeveynlik ya da aslında ebeveyn sorumluluğunun hiç olmaması insan olmayan canlılar dünyasında norm olarak kabul edilir (ömürlük heteroseksüel çift bağı

memelilerin sadece yüzde 5'inde görülür). Buna rağmen, insan kültürlerinde tek ebeveynlik doğal düzenin karşı tezi olarak görülmektedir. İnsan olmayan canlılar arasında bebek öldürme (birçok ebeveyn çocuklarını yer) ve eneset gibi davranışlar kadar, günlük bakım, başkasının yavrusunu büyütme ve evlat edinme yaygındır. Bir örnek vermek gerekirse, Oring ve ekibi benekli çulluklar üzerine yaptıkları bir çalışmada, yavruların tam yarısının ikiden fazla kuş tarafından üretildiğini ve dolayısıyla karmaşık bir ebeveyn kökenine sahip olduğunu bulmuşlardır (1992).

Birçok hayvan da yalnızca ya da öncelikle üremek için seks yapmaz. İnsan olmayan hayvanlar arasındaki ilişkilerde ve genel olarak neo-Darwinist düşüncede, hazzın düzenleyici bir güç olarak kabul edilmesine dair genel bir bilgi eksikliği vardır. Edward Wilson, erkek ev sineklerinin, dişi ev sinekleriyle tüm spermlerini aktardıktan sonra tam bir saat boyunca çiftleşmeye devam ettiğini, ancak bu uzun süreli çiftleşmenin diğer sineklerle seks yapma (ve dolayısıyla daha fazla yavru üretme) kabiliyetini azalttığını belirtmektedir (2000, 321). Gerçekten de bazı böcekler bütün bir gün boyunca seks yapar. Hayvanlar da mastürbasyon yoluyla zevk alırlar. Örneğin, bir etolog erkek geyiklerle ilgili şu gözlemini aktarmaktadır:

Gün içinde birkaç kez mastürbasyon yapabilir. Bir erkek geyiğin, bir harem dolusu dişi geyiği olsa bile, sabahları saat başı aralıklarla yaklaşık üç kez mastürbasyon yaptığını gördüm. Bu eylem, başın aşağı indirilmesi ve boynuz uçlarının otların arasında hafifçe ileri geri çekilmesiyle gerçekleştirilir. Ereksiyon ve penisin dışarı çıkması... beş ila yedi saniye içinde gerçekleşir. Boşalma yaklaşık beş saniye sonra gerçekleşir. (Darling'den aktaran Fausto-Sterling 1997, 51)

Birçok dişi hayvan halihazırda hamileyken cinsel ilişkiye girer. Doğum kontrolü sadece insanlarla sınırlı değildir; birçok hayvan vajinal tıkaçlar, dışkılama, düşüğe neden olan bazı bitkilerin yutulması, spermin dışarı atılması ve şempanzelerde olduğu gibi meme uçlarının uyarılması gibi doğum kontrol yöntemlerini uygulamaktadır. Embriyoların doğumdan önce birbirlerini öldürdükleri de bilinmektedir.

Bununla birlikte, cinsel çeşitlilikle ilgili belki de en popüler tartışma, eşcinsel davranışın doğal mı yoksa doğal olmayan bir davranış mı olduğudur. Eşcinsel davranış evrimsel mirasımızın bir parçasıdır ve bu davranışın izleri en az 24-37 milyon yıl öncesine kadar sürülebilir (Vasey 1995). Eşcinsel davranış 450'den fazla farklı hayvan türünde görülür, dünyanın her coğrafi bölgesinde, her büyük hayvan grubunda, her yaş grubunda ve dişiler ve erkekler arasında eşit sıklıkta bulunur (Bagemihl 1999). Hayvanlardaki eşcinsel davranışlar son derece çeşitlidir ve bazı türlerde heteroseksüel davranışlardan daha çeşitlidir (Pavelka 1995). Eşcinsel çiftlerin ömür boyu çift bağı kurması memeli türlerinde yaygın olmadığı gibi heteroseksüel ömür boyu çift bağı da yaygın değildir. Memeli ve kuş türlerinin yarısından fazlası biseksüel faaliyetlerde bulunur. İnsan olmayan hayvanlarda eşcinsel davranışın sıklığı, türler içinde ve türler arasında değişiklik gösterir - hiç (yani etologlar tarafından şimdiye kadar rapor edilmiş) olmamasından, heteroseksüel davranışa denk veya onu aşan seviyelere kadar.

Eşcinsel davranışın hala heteroseksüel normdan bir sapma olarak kabul edilip edilmediği bir yana, çok az insanın sorguladığı anormal olarak sınıflandırılan başka bir cinsel davranışlar listesi vardır. Farklı türler arasındaki seks de bunlardan biridir.¹⁶Mamafih insan olmayan hayvanlar arasındaki cinsel davranışın insan kültürünün imkân verdiğinden çok daha esnek ve çeşitli olduğunu gösteren bulgular ortaya çıkmaya başlamıştır. Çiçekler ve çeşitli böcekler arasındaki cinsel davranışlar o kadar yaygındır ki bu davranışlar nadiren türler arası bir cinsel faaliyet olarak kabul edilir. Ancak yapılan çalışmalarda başka örnekler de bulunmuştur. Örneğin Krizek, iki farklı böcek türü, bir kelebek ve bir cepkenli böcek arasındaki cinsel etkileşimi kayda geçirmiştir (1992, 118). Cepkenli böcek bir yaprağın üzerine tünemiş ve karnını yukarı kaldırmıştır. Kelebek yaklaşmış ve birkaç saniye boyunca hortumuyla böceğin anogenital organlarını yoklamıştır. Krizek, farklı insan ve insan olmayan hayvan türleri arasında bu tür başka etkileşimlerin de gözlemlendiğini belirtmektedir.

Özetle, insan olmayan canlı organizmalar geniş bir cinsel davranış çeşitliliği sergilemektedir. Ancak insan olmayan canlı organizmalar geniş bir cinsiyet çeşitliliği de sergiler. İnsan olmayan canlılar, cinsiyetin iki (ve yalnızca iki) farklı

(ve zıt) varlık (dişi ve erkek) içerdği ve ayrıca bu iki cinsiyetin davranışsal olarak birbirini tamamladığı varsayımının dışında var olurlar. Neredeyse tüm bitki türleri ve birçok hayvan türü intersektir. Başka bir deyişle, canlı organizmalar genellikle aynı anda her iki cinsiyete de sahiptir - bu da gerçekte iki cinsiyet olmadığı anlamına gelir. Çoğu mantarın binlerce cinsiyeti vardır. Örneğin şizofil¹⁷ türü mantarların 28.000'den fazla cinsiyeti vardır. Ve bu cinsel hayatı renkli mantarlar arasında seks kelimenin tam anlamıyla bir «vur kaç» olayıdır, bu durum Jenni Laidman'ın mantarlar için “çok fazla cinsiyet, çok az zaman” olduğu sonucuna varmasına yol açmıştır (2000). Canlı organizmalar da genetik olarak cinsiyet dimorfik değildir. İnterseks insanlar üzerinde yapılan çalışmalar, insanlarda birçok cinsiyet varyasyonu olduğunu ortaya koymaktadır: XXY, XXXY, XXXXY, XYY ve XYYX bunlardan sadece birkaçıdır. İnsan olmayan hayvanların kromozom yapılarında da büyük çeşitlilik vardır: erkek kuşlar iki Z kromozomu ile homogametik, dişiler ise bir Z ve bir W kromozomu ile heterogametiktir - böylece dişi kuşlar yavrularının cinsiyetini belirler (Snowdon 1997). Bazı sürüngen ve amfibi canlı türlerinde cinsiyet kromozomu bulunmaz ve yavruların cinsiyeti yumurta kuluçka sıcaklığına göre belirlenir. Ornitorenk beş X kromozomuna ve beş Y kromozomuna sahiptir (Australian Broadcasting Corporation 2004).

Birçok tür de transtır. David Policansky (1982), coğrafi ve taksonomik açılardan geniş bir alana yayılmış cinsiyet değiştiren türlerden bazılarını kayda geçirmiştir. Cinsiyet değiştirmenin seçicilik ve üreme açısında taşıdığı avantajlar dikkate alındığında, Policansky neden bazı türlerin bu yeteneğe sahip olduğunu açıklamaya çalışmak yerine neden daha fazla türün cinsiyet değiştirmedeğini sorgulamaktadır. Başka bir deyişle, bazı balık familyalarında transtlık o kadar normdur ki, biyologlar cinsiyet değiştirmeyen bu “olağandışı” balıklar için bir terim yaratmışlardır: ayrı eşeyli (gonokoristik). Örneğin mercan kayabalığı, çevresel koşullara bağlı olarak dişi ve erkek arasında her iki yönde de cinsiyet değiştirir. Bir başka örnek de, toprak solucanları ve deniz salyangozlarıdır, bu canlılar gençken erkek, büyüdüklerinde ise dişidir. Halkalı solucanlar da benzer bir gelişim gösterir, ancak belirli çevresel koşullarda tekrar erkeğe dönüşürler. Örneğin, iki dişi

bir arada bir yerde sıkışıp kaldığında, dişilerden biri diğerini ısırarak ya da mevcut tüm yiyecekleri yiyerek öldürebilir. Bu dişi bir erkekle seks yaptığında, erkek daha sonra bir dişiye dönüşebilir ve onu ikiye ayırabilir (Denniston 1980).

Araştırmacılar travestiliğin de insan olmayan hayvanlar arasında yaygın olduğunu tespit etmişlerdir. Bazen travestilik fiziksel bir form alır., hayvanlar fiziksel olarak “karşı” cins benzerler.¹⁸ Travestilik davranışsal da olabilir; insan olmayan bir hayvan kendi türünün karşı cinsiyetle ilişkilendirilen hareketleri sergileyebilir. Örneğin bazı böcek bilimciler, çeşitli böcek türlerinde travestiliği tespit etmişlerdir. Denis Owen (1988) elma yeşili dişi kırlangıç kuyrukluların¹⁹ daha hızlı uçan ve av olmaktan daha iyi kaçabilen diğer erkek kelebeklerin “erkek desenli” kanatlarını taktıklarını kayda geçirmiştir (ayrıca bkz. Roughgarden 2004).

Dolayısıyla, çoğu bitkinin interseks, çoğu mantarın birden fazla cinsiyete sahip olması gibi, birçok tür transtır ve bakteriler cinsel fark kavramlarına hepten karşı koyarlar. Bu da bu gezegendeki çoğu canlı organizmanın, insanların ikili cinsiyet sınıflandırmasını pek anlamlı kılmadığına ve doğa ile kültürün kavramsal ayırımına dayalı bir transtlık eleştirisinin de kesinlikle daha az anlam taşıdığına işaret etmektedir.

Cinsiyet İkiliğinin İlginçliği

Bu sonuç bölümünde, insan olmayan organizmalarda cinsiyet ve cinsel çeşitliliğe dair yeni materyalist kanıtlar ışığında feminist araştırmacıların kaygılarını yeniden değerlendirmek istiyorum. Yukarıda ana hatlarıyla da belirttiği üzere, bu kaygılar arasında transtın sahilliği, cinsel fark ontolojisi, insan transtının maddi yapaylığı ve transtın sınır aşımçı bir kimlik ya da varlık olarak sınırları yer almaktadır.

Sahihlik

Bazı feminist eleştiriler, trans bir kişinin (genellikle bir trans kadın) doğumda atanan cinsiyetinden başka bir cinsiyeti özgün bir şekilde deneyimleme becerisine sahip olduğu fikrini reddetmektedir.²⁰ Örneğin Wilton, bir trans kadının hayatı

aslına uygun şekilde bir kadın olarak deneyimleme becerisine sahip olduğu fikrini inkâr eder. İnsan olmayan hayvanların kendilerini kadınsı ya da erkeksi “hissedip hissetmedikleri” sorusunu yanıtlamak imkânsıza yakındır, zira bu soruya yanıt vermek için herhangi bir türde kadınsılık ya da erkeksiliği neyin oluşturduğunun yanı sıra bu deneyimin nasıl hissedilebileceğine ve bu deneyimin nasıl hissedildiğinin nasıl değerlendirilebileceğine dair bir kanıya varmak gerekir. Bununla birlikte, herhangi bir türün davranışlarını cinsiyet temelinde ayırabildiğimiz ölçüde, insan olmayan hayvanların kadınlık ve erkeklik deneyimi yaşadığını iddia edebiliriz. Bir etolog için, mercan kayabalığı balığı üremeye başladığında hayatı dışı bir mercan kayabalığı olarak deneyimlemektedir. Mercan kayabalığının yalnızca üremesi halinde ve bu sırada dışı olduğunu öne sürmek, insanların kadınlık deneyimlerini cinsel üremeye indirgemekle eşdeğer olacaktır ki feminist araştırmacılar ve aktivistler yüzyılı aşkın süredir buna karşı çıkmaktadır

Cinsel Farkın Ontolojisi

İkinci ve bir önceki tartışmayla bağlantılı olarak, feminist eleştiri bir cinsiyetten diğerine geçişi imkânsız kılan bir cinsel fark ontolojisini savunmaktadır.²¹Cinsiyet değiştiren veya cinsiyet dimorfizmi kategorisine tamamen meydan okuyan tüm insan olmayan canlı organizmalar düşünüldüğünde, bu tartışmanın sürdürülemez bir tartışma olduğu açıktır. Cinsiyet dimorfizminin daha yüksek yaşam formlarının bir özelliği olduğu ve cinsiyet çeşitliliğinin daha düşük organizmalar için geçerli olduğu söylenerek bir karşı argüman oluşturulabilir. Bana göre, bu hiyerarşik taksonomi en kötü hali ile antropomorfizmi çağırıştırılmaktadır. Eileen Crist'in *Images of Animals* (1999) adlı kitabında altını çizdiği gibi, Darwin gibi doğa bilimciler, insan olmayan hayvanlara kıymeti kendinden menkul insani nitelikler (sevgi, korku, öfke ve neşe gibi) atfettikleri için ağır şekilde eleştirilmişlerdir. O günlerden bu yana, neo-Darwinizm içinde etoloji ve evrimsel psikolojinin neredeyse her yere hâkim hegemonyası, insan ve insan olmayan organizmalar arasında sadece derece olarak değil tür olarak da katı bir ayırım olduğunu ileri sürmüştür.²² Bir zamanlar, bu hiyerarşiye (ve onun Yahudi-Hıristiyan kökenlerine) karşı çıkmak “bilim dışı” olarak

etiketlenme riskini göze almak demektir. Ancak bu tür karşı çıkışlar artık ana akım biyolojiye de sızmaya başlamıştır. Örneğin, George Herbert Mead (1934) kendimizi nesne olarak tanıma konusundaki sözde eşsiz yeteneğimizle insanları diğer tüm hayvanlardan ayırırken, son çalışmalar şempanze ve orangutanların kendilerini tanıdığı ve alt düzeydeki maymun ırklarının çiftleşmeyi diğer erkeklerden sakladığı sonucuna varmıştır (Griffin 1992, in Margulis and Sagan 1995, 150).

Darwin'in bakış açısına göre, hayatta kalan tüm türler eşit derecede başarılıdır ve diğer her türlü üstünlük veya aşağılık sınıflandırması insan yapımı ölçütlere dayanmaktadır. Dahası, insan olmayan hayvanların tek tipleştirilmesi, dikkatleri insanlar ve diğer hayvanlar arasındaki olası benzerlikleri (insanlar şempanzelerle genlerinin yüzde 98'ini paylaşmaktadır), ve insan olmayan organizmaların belirli açılardan olası “üstünlüklerini” – ki bu daha rahatsız edici olacaktır - düşünmekten bizleri uzaklaştırmaktadır. Örneğin, insanların ve diğer primatların, özellikle cinsiyet açısından, diğer bazı organizmalardan daha aşağı görülmesi gerektiğini düşünebiliriz. Evrim kuramının genellikle eşeyli üremeyi eşeyli olmayan üremeye ve cinsiyet farklarını cinsiyet çeşitliliğine tercih ettiği kabul edilir. Ancak bu varsayımlar Darwin'in orijinal tezinden ziyade rakip evrim teorilerine dayanmaktadır. Öte yandan yeni materyalizm, Darwinci teorinin daha sessiz ama yine de içkin unsurları olageldiğini iddia ettiğim unsurlarına yeniden ilgi duyulmasını sağlamıştır: olumsuzluk, çeşitlilik, doğrusal olmama ve kendi kendine örgütlenme (bunların hepsi belirgin bir şekilde işlevsel değildir) konularına yeniden ilgi duyulmasını sağlamıştır. Elizabeth Wilson'ın da ileri sürdüğü gibi, “[Darwin] doğanın hiçbir yerinde önceden verilmiş bir biçim ya da işlev kimliği olmadığını düşünür; bireyler veya türler olarak tanıdığımız kimlikleri ve farkları üreten, daha ziyade, mutasyon, tutarsızlık ve radikal karşılıklı birbirine bağlılıktır.” (2002, 284).

Örneğin bakterileri ele alalım. Sagan «Bakterilerin biyokimyasal ve metabolik olarak tüm bitki ve hayvanların toplamından çok daha çeşitli» olduğunu gözlemlemiştir (1992, 377). Hayat döngüleri içinde bakteriler türlere ait sınırları aşar (aslına bakarsanız bakteriler bir tür olarak

adlandırılmaz), hiperseks (kalıcı simbiyoz) gerçekleştirir, mayoz bölünme yoluyla saf genler aktarır, genleri karıştırır ve ölüme başarıyla direnir. Her ne kadar başlı başına bir makale konusu olsa da, üreme teknolojilerinin cesur yeni dünyasının büyük bir bölümünün, milyonlarca yıllık bakteri faaliyetlerinin insanlar tarafından yapılmış bir taklidi olduğunu belirtmek gerekir. Uzak atalarımız eşeyli üremeye takılıp kalmadan rasgele cinsel ilişkilerle gen alışverişine devam etmektedir. Bakteriler seçici değildir ve insanlar da dahil olmak üzere dünyanın herhangi bir yerindeki hemen her canlı organizma ile hevesle gen alışverişinde bulunurlar. Dolayısıyla bakteriler insan söylemindeki dişi/erkek ikiliğinin ötesindedir (Margulis ve Sagan 1997, 89). Bakteriler çeşitliliği tanıyıp benimsedikleri için, cinsiyet farkları bakımından hiçbir ayrımcılık yapmazlar. Bedenimizin içine doğru ve bedenimizin içinde serbestçe hareket eden bakteriler zaten sonsuz cinsiyet çeşitliliğine sahiptir.²³

Bununla birlikte, tam da bakterilerin canlı ve cansız çevrenin sürdürülmesi açısından herhangi bir önem taşımadığına dair varsayımlar sebebiyle değin bakteri dünyası yakın zamana yeterince araştırılmamıştır. Lucien Mathieu ve Sorin Sonea'nın (1996, 3) belirttiği gibi, “küresel homeostazın sürdürülmesi, canlı organizmaların (insanlar dahil) sindirim gibi süreçler için bakterilere bağımlı olması ve aslında türlerin kökenleri açısından bakterilerin dünyadaki yaşama günlük katkısı son derece önemlidir”. Belki de taksonomik bir hiyerarşi yoluyla kendimizi en eski atalarımızdan uzaklaştırma ihtiyacı hissetmemiz manidardır. Sosyobiologlar ve sosyal bilimciler, benzer biçimlerde, insanların gerçekleştirdiği eşeyli üreme türünü *a priori* üstün olarak tanımlayan bir paradigmaya bağlı kalmak için bakterilerin cinsel yaşamlarını göz ardı etme eğiliminde olmuştur. Lynn Margulis ve Dorion Sagan'ın iddia ettiği gibi:

Eşeyli üreyen varlıklar olarak biyolojik açıdan sınırlı varlığımız, ...yalnızca çiftleşme, genital temelli seks olduğu ya da seksin üremeyle zorunlu bir ilgisi olduğu anlamına gelmez. ... Seks üreme ile eşdeğer değildir. Bir yandan, herhangi bir organizma üremeden yeni genler alabilir -seks yapabilir. Öte yandan, bitkiler tomurcuklanır, bakteriler bölünür ve çekirdekli hücreler sekse gerek duymadan çoğalır. (1997, 17)

Evrimsel açıdan bakıldığında, eşeyli üreme kavramı henüz yeni bir olgudur. Margulis ve Sagan (1986), eşeyli üremenin, çok hücreliliğin ve hücresel farklılaşmanın evriminin zaruri bir yan ürünü olarak, tesadüfen evrimleştiğini savunmaktadır. Çok hücreli organizmalarda hücreler özel bir görev üstlenmeye ve farklı işlevleri yerine getirmeye başlar: “mixis... farklılaşmayı muhafaza etme ihtiyacının bir sonucu haline gelir... mixis'in kendisi vazgeçilebilirdir ve... hiçbir zaman doğrudan seçilmemiştir” (Margulis ve Sagan 1986, 180).²⁴ Başka bir deyişle, “çok hücrelilik evrimsel avantajlar sağlamış ve seks de bu avantajların bir parçası olmuştur” (Fausto-Sterling 1997, 53). Dolayısıyla, çoğu canlı organizmanın cinsiyet olmadan nasıl üreyebildiği üzerine kafa yormaktansa, ilginç şekilde bilim insanları eşeyli üreme gerçekleştiren türler karşısında daha fazla şaşkınlık yaşamaktadır. Eşeyli üreme, partenojenik üremenin iki katı enerji ve gen tüketir. Mackay, cinsiyetle ilgili biyolojik literatürü kapsamlı bir şekilde araştırdıktan sonra şu sonuca varmıştır:

Araştırmamın en ilgi çekici yönü niçin seks yaptığımızı. Neticede, hayvanlarda eşeyli üreme sadece 300 milyon yıl önce başladı. Dünyadaki yaşam bundan önce 3000 milyon yıl boyunca eşeysiz üreme ile oldukça iyi bir şekilde idare edebilmişti. ... [Eşeyli üreme] daha fazla zaman alır, daha fazla enerji harcar ve çiftleşmek için bir eş bulmak zor olabilir ya da seçilen eş işbirliği yapmaya yanaşmayabilir. (2001, 623)

İnsan Transının Maddi Yapaylığı

İnsanlarda translığın tamamen teknolojiye dayandığını iddia etmek, teknolojinin tanımını önemli ölçüde insani alanla sınırlandırmak anlamına gelir. Arthur C. Clarke'ın da çok doğru şekilde işaret ettiği gibi, “doğanın milyonlarca yıl önce denemediği hiçbir şeyi icat etmiyoruz” (2000, 333). Temel düzeyde, bakterilerin, protistlerin ve hayvanların dış yapısal maddeleri vücutlarına alıp kendilerinin bir parçası kılmaları anlamında bizzat yaşamın kendisi teknolojidir ve her zaman da öyle olmuştur (Margulis ve Sagan 1997, 227). Bakteriler aynı zamanda metabolizmanın, çok hücreliliğin, nanoteknolojinin (molekülleri bilim insanlarının hala çözemediği şekillerde kontrol etme) ve metalürjinin tüm önemli biçimlerini çok

önceleri icat etmiştir. Batılı toplumların teknolojiyi çok sayıda farklı koşulda kullandığı göz önüne alındığında, teknolojinin translık özelinde düzenlenmesi daha açık bir ahlaki uygulama haline gelmekte ve ahlak ile doğa/kültür ayrımı arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirmektedir. Örneğin, Wilton doğuştan sahip olunan vajinayı “karmaşık bir organ, kaslı, kendi kendini idame ettiren ve dinamik bir organ” olarak tanımlarken, vajinanın cerrahi rekonstrüksiyonunu “penisin derisinin yüzülmesi, ters yüz edilmesi ve bağırsak ile karın duvarı arasındaki pelvik boşluğa yerleştirilmesi” olarak tanımlamaktadır (Wilton 2000, 245). Çoğu ameliyat, ki bu noktada özellikle göz ve kalp ameliyatlarını kastediyorum, oldukça karamsar bir okumaya yol açabilecekken onlara tamamen olumlu anlamlar atfedilebilir, tıpkı yanık kurbanlarına yönelik deri naklinde derinin “yüzülmesi” gibi bir kavramın olumlu kullanılmasında olduğu gibi.

Doğa ve kültürü birbirinden ayırmak için teknolojinin bu şekilde kullanılması, insan olmayan canlı organizmaların teknolojiyi ne kadar gerçek ve enerjik bir şekilde icat ettiğini ve kullandığını (termitlerin inşa ettiği yüksek katlı şehirler, hassas iklim kontrolü altında “doğum odaları, kuluçkahaneler, böcek dünyasına özgü okul muadili yapılar, hastaneler, balayı odaları, atölyeler ve morgları içinde barındırır) ve sözde insan teknolojilerinin aslında diğer türler tarafından icat edilmiş teknolojiyi ne dereceye kadar taklit ettiğini karanlıkta bırakır (Margulis ve Sagan 2002, 118/20). Dahası, teknoloji meselesi üzerine süregelen bu yoğunlaşma, aynı zamanda transların genel olarak yaşadıkları deneyimleri göz önünde bulundurmaya yerine yapılan tartışmayı trans cinsiyeti/cinselliği ile sınırlandırmaktadır.

Sınır Aşımıcı Olmayan Trans

Feminist kuram içinde transın sınır aşımı potansiyeline ilişkin tartışmalar hakkında benim izlenimim şudur: Şayet trans ve queer çalışmaları, cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği dönüştürmek için mevcut yapılar içinde nasıl hareket edebileceğimize dair tartışmalara odaklanıyorsa, o halde insan olmayan canlı organizmalarda translık kavramına dair çalışmalar da bu projenin hayati bir parçası olacaktır. Elizabeth Wilson, heteroseksüellik doğallığı nedeniyle normal karşılandığı sürece, feministlerin sapkınlık kavramını

doğaya sözde meydan okuması nedeniyle olumlu bir şekilde değerlendirdiklerini belirtmektedir. Darwin’in “doğanın zaten üretken ve mutlu bir şekilde sapkın olduğu” bulgusunu dikkate alan feminist kuram, bu “doğal sapkınlığın kültür merkezli fark, bedenlenme ve kimlik teorilerimizi yeniden düzenleyebileceği” yolları düşünmeye başlayabilir (Wilson 2002, 284).

Başka bir makalede, queerin kültür alanı aracılığıyla oluşturulduğuna dair örtük bir varsayıma sahip olduğunu düşündüğüm için queer kuramı eleştirmiştim (Hird 2004d). Birçok canlı organizmanın morfolojilerinin ve davranışlarının, heteronormativiteye meydan okudukları için queer olduğunu savundum. Şimdi bana öyle geliyor ki, ortaya koyduğum argümanlardaki temel sorun şuydu: Sosyo-kültürel olarak queeri nasıl oluşturduğumuz ve queeri insan olmayan bir mercekten nasıl okuyabileceğimiz üzerine eleştirel bir şekilde düşünmek yerine, insan olmayan canlı organizmaları queer merceğinden okumaktaydım. Darwin’in kaya midyelerine atıfta bulunan Elizabeth Wilson, bu alternatif referans terimini şöyle detaylandırıyor:

Darwin’in kaya midyelerini queer olarak nitelendirmek çok hafif kalır- elbette şayet bu nitelendirme ile midyelerin şu anda yaygın bir şekilde queer olarak belirlenmiş insani, kültürel ve sosyal formları taklit ettiğini kastediyorsak (trans midye! çok eşli midye!). Bu nitelemeyi, tam tersine, bize tanıdık gelen insani, kültürel ve toplumsal formları, -kaya midyelerinin örgütlenmesi ile olan bağlarının bir sonucu olarak- daha merak uyandırıcı hale getirmek için kullanırsak daha etkili olur. Darwin’in kaya midyelerinin eşcinselliği, midyeyi tanıdık insan biçimleriyle ilişkisi aracılığıyla bilinebilir kıldığı için değil, eşcinselliğin insani, kültürel ve toplumsal görünümünü daha az tanıdık, doğal ve biyolojik güçler tarafından daha fazla kapılmış kıldığı için faydalıdır. (2002, 284)

İnsan translığını tamamen sosyo-kültürel bir olguymuş gibi tartışmaya devam etmenin uygulanabilirliğini düşünmemiz gerekiyor. Wilson’ın işaret ettiği noktayı takip ederek, belirli türleri queer -queer midye, queer şizofili, queer balık, queer liken- olarak adlandırmanın cazibesine direnmemiz

gerekir. Örneğin bakterilere ait bir bakış açısıyla insanlardaki translığı nasıl anlayabileceğimizi düşünmek çok daha ilgi çekicidir. Bu minvalde, genel olarak canlılar arasındaki cinsiyet çeşitliliği ve özel olarak da translığın yaygınlığı göz önüne alındığında, translığın sahihliğini tartışmaya devam etmek anlamlı değildir; özellikle bu tartışma, transı insan dışı bir olgu olarak örtük bir şekilde dışlayan bir doğa anlayışına dayandığı sürece.

Belki de canlılar arasındaki yaygınlığı göz önüne alındığında, insanlar arasında translığın seyrekliği konusunu düşünmeliyiz. Birke ve ekibinin işaret ettiği gibi:

“hayvanı” ayrı, farklı bir şey olarak yeniden üreten hem insani hem de insani olmayan bir dizi pratik ve edimsellik vardır ... “hayvanlık” -ve dolayısıyla “insanlık”- ve bunun toplumsal cinsiyeti nasıl kestiği hakkında daha çok şeyi kavramamız gerekir. Ancak bu, ister geyik böcekleri, ister laboratuvar kemirgenleri, ister feminist bir ateş başındaki yoldaşlar olsun, hayvanların failliğine, katılımına ve edimselliğine izin verecek şekillerde yapılmalıdır. (2004, 178; yazarın vurgusu)

Notlar

- 1 Haldane'in bu cümleyi sarf ettiği 1928 yılında queer kelimesi bugünkü anlamı ile değil daha çok yaygın olarak garip, güvenilirmez, sıra dışı anlamlarında kullanılıyordu. Queer kelimesi ikili olmayan cinsiyet kimlikleri ve yönelimler için ilk kez 1922 yılında kullanılmıştır ama bu anlamı ile kullanımının yaygınlaşması ancak 1940'lara doğru mümkün olacaktı. Bu sebeple, Haldane'in bu kelimeyi muhtemelen her iki anlamı ile de kullanarak bir kelime oyununu yaptığını tahmin edebiliriz (ç.n.).
- 2 Crombs burada yoldan çıkmışlar ile karşıladığımız zealot kelimesini kullanıyor. Zealot, Cambridge sözlüğüne göre "bir konuda çok katı fikirleri olan ve başkalarını da bu fikre katılmaya zorlayan kişi" anlamını taşıyor. Ancak Crombs'un koyu bir Hıristiyan olduğunu akılda tutarak, bu kelimenin dini anlamını kullandığını söyleyebiliriz. Bu durumda, Hıristiyanlık tarihi bağlamında zealot kelimesi vahşî ve saldırgan, herhangi bir ahlaki temeli olmayan (Haşhaşiler benzeri) silahlı bir grup için kullanılır ve Roma'ya karşı saldırılar düzenleyerek Yahudilerin Roma zulmüne uğramasına sebep olduklarına inanılır (ç.n.).
- 3 Punky ve Elvira'nın durumu, doğa ve ahlak arasındaki ikircikli ilişkinin bir yönüne dair bir kanıt sunar. Hayvanlar, başka birçok şeyin yanında, insanlarda öze dair ya da aşağılık olan her şeyi temsil etmektedir. Bkz: Daston ve Park (1998).
- 4 Şu tartışmalarına bakınız: Hird (2002b, 2003a, b, 2004a, b, c, d, yayın aşamasında)
- 5 Bu değişimlerin örnekleri için bakınız De Landa (1997a, b), Deleuze ve Guattari (1987), Jonson (1999), Kirby (1997, 1999, 2001), Margulis ve Sagan (1997), Rabinow (1992) ve Sagan (1992).
- 6 Aslında, başka bir makalede yeni materyalizm alanında en düşünmeye zorlayan ve umut verici araştırmalardan bazılarının son zamanlarda Avustralyalı feministler tarafından üretildiğini öne sürüyorum. Bkz: Hird (2003b).
- 7 Örneğin, feminizm içinde yeme bozuklukları ve beden üzerine, diyet, fitness, güzellik ve kadınların kendi bedenleriyle ilişkilerini düzenleyen ataerkil sistemin sosyal inşası da dahil olmak üzere çok şey yazılmıştır. Örnekler için Orbach (1986) ve Bordo'ya (1993) bakınız. Yeme bozukluklarının toplumsal cinsiyete dayalı inşası üzerine çok sayıda feminist inceleme olmasına rağmen, "bu incelemeler sindirimin hücresel süreçlerini, kas hareketinin biyokimyasını ve sindirim bezlerinin salgısını olgusal ve ampirik doğrulama alanı olarak görmektedir... bu feminist incelemeler için yalnızca belirli bir beden anlayışının geçerliliği vardır ve bu anlayış "biyolojik bedeni" dışlıyor gibi görünmektedir" (Wilson 1998, 52).
- 8 Türkçe'de transsex ve transgender kavramlarının arasındaki ayrımı tam olarak karşılayan farklı kelimeler olmadığı için bu bölüm İngilizce bırakıldı. Metnin geri kalanında transsex için trans/lık ifadesini kullanmayı tercih ettim (ç.n.).
- 9 transgressive (ç.n.)
- 10 Wilton "sığ" kelimesini tırnak işaret içine alarak, ameliyat sonrası trans bedenlerin cinsiyet değişiminin yalnızca yüzeysel olduğunu, yani örneğin teknoloji ürünü bir vajinanın bir rahme bağlı olmadığı yönündeki eleştirisini ima etmektedir. Başka bir makalede bu fenomenoloji ve bedensellik açıklamasıyla ilgili sorunları detaylandırıyorum. Bkz: Hird (2003c)
- 11 Transseksüellik şu an için bir bireyin cinsiyet yeniden atama süreci ile ilişkisini tanımlamaktadır: geçiş /ameliyat öncesi, geçiş/ hormonal ve cerrahi yeniden atama sürecinde ve geçiş/ameliyat sonrası. Transgender ve trans, bir cinsiyetten diğerine geçiş ile hormonal ve/veya cerrahi müdahale arasındaki ilişkiyi bir miktar gevşetmeye yönelik bir teşebbüsü ifade etmektedir. Bu nedenle, transgender ve trans (ve son zamanlarda "queer" terimi) temel bir özden kaçınır ve bunun yerine sosyokültürel güç ilişkileri içindeki faillige odaklanır.
- 12 Yazar burada cinsiyet iyelik eki olarak hir kullanmaktadır (ç.n.)
- 13 Performing and doing gender (ç.n.)
- 14 subversion (ç.n.)
- 15 İnsan olmayan primatlarda çocuk istismarına ilişkin bir tartışma için Reite ve Caine'in The Child Abuse: The Nonhuman Primate Data (1983) adlı derleme kitabına bakınız. Etologlar ve biyologlar için cinsiyet değişimi tipik olarak bir üreme mevsiminde bir cinsiyet, başka bir üreme mevsiminde ise "diğer" cinsiyet olarak işlev gören bir organizma anlamına gelir. Bu tanım, bir üreme mevsimi içerisinde cinsiyet değiştirebilen organizmaları kapsamamaktadır.
9. İnsanlar bir at ve eşek arasındaki cinsel ilişkinin bir katır üretebileceğini kabul eder, ancak genel olarak türler arası seksin imkânsız olduğu düşünülür.
- 16 İnsanlar bir at ve eşek arasındaki cinsel ilişkinin bir katır üretebileceğini kabul eder, ancak genel olarak türler arası seksin imkânsız olduğu düşünülür.
- 17 Schizophyllum, bir tür ağaç mantarı. (ç.n.)
- 18 Bruce Bagemihl (1999) travestiliğin genellikle "kadın" ya da "erkek" olarak kabul edilen faaliyet ya da davranışları benimsemek anlamına gelmediğini ifade eder. Örneğin, yavruların cinsel yolla üretilmesi tipik olarak kadınlara has bir imtiyaz olarak kabul edilir. Ancak deniz atları ve boru balıklarında erkekler yavruyu taşıır ve doğurur. Dolayısıyla erkek deniz atları ve erkek boru balıkları yavru ürettiklerinde travesti gibi davranmamaktadırlar. Bagemihl (1999, 38) bu durumun biyologların "kur yapma" olarak adlandırdıkları davranışlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Birçok türde dişiler bu davranışlarda erkeklerden daha agresiftir. Bu türlerde bir dişi pasif davranırsa travesti davranışı sergilemiş olur. Burada, travesti davranışı sergileyen insan dışı hayvanların, tıpkı insan türdeşleri gibi, homoseksüel davranışlardan özellikle kaçındıklarını belirtmek gerekir. Travestilerin (genellikle erkek) erkeklerle cinsel ilişkiye girmek için "kadınsı" olmaya çalıştıkları yanlışlığı, insan hayvanlar dünyasında olduğu kadar insan olmayan hayvanlar arasında da geçersizdir.
- 19 Papilio phorcas, bir kelebek türü (ç.n.)

- 20 Bu süphecilik akademisiyle sınırlı değildir. Bir trans kadın olan Kimberley Nixon 1995 yılında Vancouver Rape Relief kuruluşunda cinsel saldırıdan kurtulan kadınlar için gönüllü danışmanlık eğitimi almaya çalıştığı sırada ortaya çıkan tepkiye tanık olduk. Nixon trans olduğunu açıkladığında, Rape Relief kuruluşu onun danışmanlık eğitimine katılmasına izin vermeyi reddetti. Bu karar, British Columbia yüksek mahkemesinin kararıyla tasdik edilmişti, öte yandan dava süreci halen devam etmektedir. Bkz: Prasad (2005) ve Namaste (2000). Bu dava, kadınlığın aslına uygun şekilde bedenselleştirilmesine ilişkin argümanlar üzerine yoğunlaşmaktadır.
- 21 Ontoloji (Wilton'ın durumunda olduğu gibi) morfolojik olarak tanımlanma eğilimindedir.
- 22 Burada etolojiyi Darwinci teorisinin post-modern bir sentezi olarak tanımlıyorum.
- 23 Bakterilerle ilgilenen tek sosyal bilimci ben değilim. Donna Haraway (2001, 82), mesela, biyolojik çeşitlilik bilgisinin bedenlenme ve öznelik hakkındaki temel feminist tartışmaları nasıl aydınlatabileceğine dair mükemmel bir örnek sunmaktadır. Haraway, Güney Avustralya termitinin bağırsağında yaşayan çok küçük tek hücreli bir organizma olan Mixotricha paradoxa üzerine bir tartışma yürütür. Haraway'e göre bu küçük organizma, kimliğin özerkliği (tekil organizmaların çekirdekli hücrelere sahip olmalarıyla tanımlandıklarını varsayma eğilimindeyiz) ya da Haraway'in deyişiyle "tek ama hem de çok" kavramı hakkında kilit sorular ortaya koyar. Mixotricha paradoxa, hiçbir hücre çekirdeğine sahip olmayan ama hepsi DNA'ya sahip olan beş organizma ile zorunlu bir simbiyotik ilişki içinde yaşar. Bazıları hücre zarının kıvrımlarında yaşarken, diğerleri hücrenin içinde yaşar ama aynı zamanda da tamamı ile hücrenin bir parçası değildir. Haraway şunu sorar: "Bu tek bir varlık mı yoksa altı varlık bir arada mı? Ancak altı da doğru değil çünkü her bir çekirdekli hücre için beş çekirdeksiz organizmadan yaklaşık birer milyon tane var. Birden fazla kopya mevcut. Peki bir ne zaman iki olmaya karar verir? Ve hangi varlık tam olarak bir Mixotricha sayılır? Sadece çekirdekli hücre mi yoksa tüm asamblaj mı? Benzer bir argüman geliştiren Joost Van Loon (2000), parazitin nihai "Öteki" olarak beden ile olan ilişkisini tartışmak için doğrusal olmayan biyolojinin simbiyoz teorisini kullanır ve bir fark politikasının bedenini içinden yeniden düşünülmesini salık verir.
- 24 Mixis, "kaynaşmış hücreler veya bireyler düzeyinde gerçekleşen döllenme yoluyla iki ebeveynden tek bir bireyin üretilmesi" anlamına gelir. Bakınız Margulis ve Sagan (1986, 232).

Doğanın Queer Performatifliği

Karen Barad

Çeviren: Ece Durmuş

“Milyarlarca Amipten Oluşan Bir Ekip Texas Topraklarına Sızıyor” (Yoon 2009), bir araya geldiklerinde bir miktar ahlakçı olmasa bile ürkütücü bir koku yayan güçlü imgelerle dolu bir haber başlığı. Bu kokunun her yanına nüfuz ettiği makale, bizim bu yazıda mesele ettiğimiz türlü fenomenlere ilişkin birçok ima içeriyor: temeller, istikrar ve istikrarsızlık, yeni konfigürasyonlar ve şekil değişimleri, insan-olmayan faillik [*agency*], queer yaratık davranışları, korku ve ahlakçılığın yanı sıra doğa/kültür, mikro/makro, zaman ve uzayın sınırları arası geçişler gibi.

“Bilim insanları, Houston’ın hemen dışında bir inek otlığında çamura sızmış, genetik olarak birbirinin aynısı milyarlarca tek hücreliden oluşan, yaklaşık 12 metrelik bir alana yayılmış engin ve yapış yapış bir imparatorluk buldular.”² Ahlak, siyaset ve bedensel akışkanların bu karışımı -kolektif bir yeraltının gece korkularıyla tendeki tiksinden bir araya toplandığı- iştah kabartan bir kokteyl oluşturuyor. Makalenin betimleyici dili kuvvetli ve birçok çağrışımla yüklü - “çamura sızmış engin ve yapış yapış bir imparatorluk.” Yüzeyle bir koloit gibi asılı duran imgelerden korkunun küflü kokuları yayılıyor. Siyasi endişelerle bilimsel merakın daha karmaşık çok hücreli bir organizmada nasıl birleştiğini görmek için çok daha derinlere inmeye gerek yok:

[Harvard’da evrim biyoloğu olan Kevin Foster], , amiplerin, birbirleriyle etkileşimlerini mikroskobik mesafelerin ötesinde koordine etmeleri pek muhtemel olmadığı halde, keşfedilen bu büyükçe klonal koloninin, “hücrelerin çok daha büyük uzamsal ölçeklerde örgütlenecek şekilde evrimleşmesinin mümkün olabileceği”ni gösterdiğini söylüyor.

...Aslında, sosyal amip kolonisi gibi, hiçbirimiz fark etmesek de ayağımızın altında her yerde dev amipler olabilir.

Dr. Schliwa, “eskiden sırf şakasına, toprakta tüm kıtaya yayılmış dev bir organizma olabilir, nereye kürek vursanız onun bir parçasına ulaşabilirsiniz, derdim” diye anlatıyor. Peki bir sonraki dev amip nerede saklı halde bulunacak? Dr. Schliwa, amiplerin-sonunu getirecek-amibin ilk kez 1940’larda Ruth N. Naus adlı bir araştırmacı tarafından keşfedildiğini söylüyor. Naus, bu türü New York’taki bir parkta keşfetmişti.

The New York Times makalesinin yazarı, kendi dramatik yorumunun üzerindeki perdeyi kendi aralayarak, makalenin yeraltındaki imgelerinden birini su yüzüne

çıkıyor. Sinsice yaklaşmakta olan komünizm tehdidini konu alan bir Soğuk Savaş filmi olan, 1958 tarihli korku klasiği *The Blob*'un³ üstü incecik örtülü hayaletini görünür kılıyor. Makalenin her yerine sinmiş olan antikomünizm teması, bilimsel detayların (sunumunun) içine dahi sızıyor: “Sadece görünüşte bir oksimoron bu, sosyal amipler organize gruplarda bir araya gelebiliyor ve elbirliği içinde davranabiliyorlar, hatta bazıları başka amiplerin üremesine yardımcı olmak için intihar bile edebiliyor.” Herkesin iyiliği için bireyin kendini feda etmesi, kızıl korkusu temasına tam olarak oturuyor. “İntihar” ise -yönelimselliğe ve bireysellik metafiziğine tüm göndermeleriyle birlikte düşünüldüğünde pek ilginç bir terim- aslında bilim insanlarının ve bilim muhabirlerinin kümeleşme sürecindeki “bireysel” amiplerin akıbetlerinden bahsederken sıkça başvurdukları bir anlatım biçimi. İyi ama adını şekil değiştiren tanrı Proteus'tan -*Proteus animalcule*- alan bir organizmanın davranışının oldukça tuhaf bir okuması değil mi bu? “Tanımlanabilir bir şekli olmayan, kendisinden kopan parçaların kendi başına bir yaşam sürebildiği şekilsiz bir canlı.” Görünüşte aralarında herhangi bir koordinasyon bulunmayan, genetik açıdan aynı bir grup tek hücreli, bir bağımsızlık sistemine ve aynı hücre birimlerinin farklı roller oynadığı çok hücreli türlerde görülen türde başka organizma işlevlerine sahip bir “sümüklüböcek” yığılmasına dönüşen bir organizma.⁴ Ömrünü balçık küflerini araştırmaya adanmış olan Profesör John Tyler Bonner'ın işaret ettiği gibi, balçık küfleri [sosyal amipler veya hücre balçık küfleri (*Dictyosteliida*) bunların bir türü olarak sınıflandırılır] “ince bir balçık kılıfı kaplanmış bir amip torbasından ibarettirler, buna karşın kaslara ve düğümlü sınırlara sahip, yani basit beyinli hayvanlarla aynı davranışları sergileyebilirler.”⁵ “Bireyin” ne olup ne olmadığı hiç de açık değildir ve bilimsel açıdan uzlaşmaya varılmayan konu da görüldüğü kadarıyla tam olarak budur: Kimliğin⁶ doğası sorunu tam olarak burada belirginlik kazanıyor, bilimsel açıdan bu denli heyecan verici olan da bu. Bu yüzden, sosyal amiplerin moleküler biyoloji ve genetikte iletişim ve hücre farklılaşmasını incelemek için model organizmalar olarak kabul edilmesine şaşmamalı. Sosyal amipler kimliğin doğasını queerleştirerek birey/grup ikiliğini sorgulanır hale getiriyorlar. Aslında kimliğin queerleştirilmesi açısından, sosyal amip birçok belirsizliğin tadını çıkarır; bu belirsizlikler sayesinde, onu sürekli sınıflandırmaya çalışan bilim insanlarını oyuna

getirebilmiş; türsel varlığı sadece şube değil âlem düzeyinde sınıflandırılmasına da müsaade etmemiştir.⁷ Bütün bunlara rağmen, retorik önyargılar bütünü için iyiliği için kendini feda eden birey hikâyesini desteklemeye devam eder. Makalenin okuyucusunun siyasi ve ahlaki örtük anlamları meydana çıkarmak için çok fazla uğraşmak zorunda kalmamasına şaşmamalı.

Üzerine yazdığı konunun bu gazeteciye pek eğlendirdiği ortada olsa da, bu hayaleti eğlencesine çağırmanın tetiklediği duygusal tepki sadece nostaljik olmaktan uzaktır. Zira bu şekilsiz canlı [*The Blob*] –önüne çıkan her şeyi tüketen bu yapışkan, sınır tanımaz, şekil değiştirebilen sızıntı yaratık, yabancı unsurlar yayıldığında duyulan yabancı düşmanı paniğin ve Öteki tarafından yok edilme korkusunun bu canlı ifadesi- McCarthycilikle ölmedi, aksine Vietnam Savaşı ve Reagan'lı yıllar boyunca daha da büyüdü. Kudurmuş bir antikomünizm bu korkunun büründüğü tek biçim değildir. Tarih boyunca mutasyona uğramış, başka toplumsal korkulara bürünerek yeni şekiller almış, panikten doğan bir tepkiselliğin yanı sıra Ötekine yönelik nefret ve aşağılamanın yayılmasının koşullarını hazırlamıştır. Sözelimi, bu şekilsiz canlı son yıllarda viral hale gelmiş ve AIDS, deli dana hastalığı ve kuş gripi salgınları gibi yakın tarihteki sağlık krizlerine şefkat ve akılcı tepkilerden ziyade panikle karışık bir yok saymayla cevap verilmesine yol açmıştır. Bu tutum, bu salgınlarda sırasıyla insanların (özellikle de eşcinsel erkekler, damar içi uyuşturucu kullananlar, Sahra Altı Afrika'da yaşayan yetişkinler ve çocuklar), insan olmayan memelilerin (özellikle inekler) ve kuşların (özellikle tavuklar) kasıtlı olarak kurban edilmesiyle sonuçlanmıştır. Korku ve nefretin sistematik olarak kışkırtılması, ABD ve Avrupa'da İslamofobinin tehlikeli bir şekilde yayılmasında, Holokost'un üzerinden daha sadece elli yıl geçmişken Avrupa'da antisemitizmin şaşırtıcı bir şekilde yeniden uyanmasında ve Arizona'da utanmazca geçirilen ırkçı göçmen karşıtı yasada olduğu gibi –bunlar gibi birçok örnek verebiliriz- ırksal, dini ve etnik hastalığın/rahatsızlığın (*dis-ease*) yayılmasında da kendini göstermektedir. Hangi biçime bürünmüş olursa olsun, şekilsiz canlı [*The Blob*] korkusu çağdaş siyasi sahnede hâlâ oldukça canlı.

Ahlak, siyaset ve bedensel akışkanların sümüksü çamurunda yürürken korku tepkisinin eğlencesine uyandırılmasının

masum hiçbir bir yanı yoktur. Çünkü yüzeyin hemen altında, uygun koşulları bulduğu anda dışarı sızmaya hazır bir endişe ve dehşet yığını işlemektedir. Korkuyla ahlakçılık yakıcı bir karışım oluşturur.

Sosyal amipler söz konusu olduğunda, ahlakçı retorikğin türlü biçimlerini görmek için fazla uzağa gitmeye gerek yoktur. Başlığıyla ne kadar ince düşünülmüş olduğunu baştan belli eden “Amip Ahlakı” makalesi, amip davranışlarını tanımlamak için “asil”, “hilekâr”, “sülük”, “yabancılarla işbirliği”, “fedakârlık” gibi ahlaki nitelendirmeler kullanan bilim haberciliğiyle tam bir uyum içinde yazılmıştır. Hatta makale, altruizm üzerine laboratuvar araştırmalarında amiplerin kullanılmasını, işin içindeki döngüsellik hesabı katmadan en doğal tahkikat yöntemi buymuş gibi aktarır.⁸ Tüm bunlar, insanın aklına Doğanın örnek alınması gereken bir ahlaki aktör mü yoksa komünist bir militan mı (ya da Allah muhafaza, her ikisi de mi) olduğu sorusunu getiriyor! Bununla birlikte, bu söylediklerimden amacımın insanbiçimcileştirmenin günahlarını sayıp dökmek olduğu sonucu asla çıkarılmamalı. Bilakis, “insanbiçimcileştirme”yle yakından ilgilenmemin sebebi, onu tam da -insanın istisnai varoluş tarzıyla faillik, yönelimsellik, rasyonellik, hissetme, acı, empati, dil, bilinç, imgelem gibi “aman ne güzel” denen şeyleri haiz olduğu- insanmerkezciliğin kabuk bağlamış, toksik ölçeklerinden kurtulmaya dönük bir müdahale olarak görüyor olmam. Başka bir deyişle beni asıl ilgilendiren, “insan” ile ötekileri arasında olduğu varsayılan ayırım da dahil olmak üzere, en başta *antropos*’u [insanı] destekleyen varsayımların rahatını bozmak. Kendi başına stratejik bir insanbiçimciliği benimsemeyi değil, tartışmaya son noktayı koymak için insanbiçimci uğrağı kullanmayı öneriyorum. Ama bunu da yansıtma alışkanlıklarımızı tekrar etmek için değil, daha ziyade “insanmerkezciliğin” “insan”ına ilişkin varsayımları kırmak, böylece bir yanıt alanı açmak için istiyorum. Başka bir deyişle, kendini riske atıp, bir yanıt gerçekten mümkün kılmak için gerekeni yaparak, ötekini yanıt vermeye davet etmek için, böylece insan-olmayan imkânsızlıkların kabuk bağlamış katmanlarının ağırlığını (bir kısmını) ortadan kaldırmak (ya da hiç olmazsa bir delik açıp içeriye biraz hava girmesini sağlamak) için istiyorum.⁹

Bu bakımdan, asıl zorluğun kendi başına insan olmayanlara ahlaki erdemler atfedilmesinde değil, daha ziyade ahlakçılığın,

özellikle de doğa/kültür ayırımını güvence altına almakta kullanılan etkili ve keskin niteliğinde yattığını öne sürmek istiyorum.¹⁰ Ahlakçılığın insanları sahnede tek ahlaki failer olarak şekillendirdiğini düşünürsek, doğa/kültür ayırımı öyle herhangi eski bir sınır değil, ahlakçılığın soluduğu havanın ta kendisidir. Tam da bu yüzden ahlakçılığın kendisini bu kutsal sınırı olanca gaddarlığıyla korumakla yükümlü görmesi hiç şaşırtıcı değildir. Yine de, korku ve ahlakçılık doğa/kültür ayırımını koruma gayesiyle iyice alevlendirildiğinde, bizzat bu ayırmada, -durduramadığımız bir tik gibi- kaçınılmaz şekilde ortaya çıkan ihlalin ironisi insana tatlı bir adalet hissi verir.

Örneğin, “Doğaya Karşı İşlenen Suçlar” kavramının mantığını (mantıksızlığını) düşünelim. Bu terim, “alçaltıcı ve sapkın cinsel arzuları tatmin etmeye dönük hayvani eylemler” de dahil olmak üzere, “doğanın düzenine aykırı cinsel ilişkiye” atıfta bulunan bir hukuk terimidir.¹¹ En yaygın olarak, “sodomi”yi, özellikle de aynı cinsiyetten kişiler arasındaki cinsel eylemleri içerir. Günümüzde “doğaya aykırı” cinsel eylemlerde bulunmanın cezası, ömür boyu hapis (örneğin Idaho eyaletinin yasaları), hatta ölüm kadar ağır cezalardır.¹²

Doğa, cinsellik ve ahlakın sapkın bir aradalığının canlı bir örneği de şu önermedir: “Sodomi şiddetle kınanmalıdır, çünkü tüm ahlakın rasyonel temeli doğadır, sodomi ise doğaya aykırıdır.” Claremont McKenna College ve Claremont Graduate School’da Henry Salvatori Siyaset Felsefesi Araştırma Profesörü olan Harry V. Jaffa’nın bu ifadesi, *Los Angeles Times* gazetesinde 14 Ocak 1989 tarihinde yayımlanmış olan bir başyazıdan alınmıştır. Güney Kaliforniya’daki aşırı sağcı Claremont Enstitüsü’nün internet sitesinde yayımlanan “Homosexuality and Natural Law” (Eşcinsellik ve Doğal Hukuk) başlıklı başka bir görüş makalesi ise, bu ifadeyi alıntılıyarak düşüncesinin sonunu şöyle getirir: “‘Erkek ile kadın arasındaki üretken ayırımı’ keyfi görmek,” der [Jaffa], ‘ahlakın dayandığı tüm ayrımları da -örneğin köleliği ve soykırımını mahkûm edenleri- keyfi görmek demektir. Bu ise, insan eylemlerinin nesnel sınırlamaları, doğru ve yanlışın nesnel ölçütleri olup olmadığını belirlemede özgür olduğumuzu ima eder.’”¹³ Yani Jaffa’ya göre, eşcinsellik kriminalize edilmezse, ahlaki zemin düşecektir: Eşcinselliğin yasadışılığı ahlakın temelidir. Bu mantık(sızlık), şu sapkın gerçekle tam olarak uyumludur:

Doğaya karşı işlenen en iğrenç suç, en azından birçok farklı kültürde, insan olmayanların ya da “insandan daha az” olarak görülen insan Ötekilerin toplu olarak katledilmeleri değil, üreme amaçlı olmayan cinsel eylemler, özellikle sodomi, başka bir deyişle “eşcinsel eylemler” gibi, “doğal olmayan cinsel eylemler”dir.

İnsanın istisnailiğinden, özellikle de insanın üstünlüğünden beslenen ahlakçılık (gerçekten de ahlaki fail olması, insanın hayvandan daha iyi olduğunu söylemenin yollarından biridir), “doğal olmayan” insan davranışlarına karşı belirli bir ahlaki emre dayanak sunar. “Doğal yollara” ve doğanın yasalarına karşı gelmenin bir bedeli vardır. Ama suç bizzat Doğaya karşı işlenmişse – Doğanın tamamına karşı işlenmişse, yani eylem “doğal olan her şeye aykırı” olacak kadar korkunçsa- o zaman bu suçun Doğanın dışındaki bir fail, büyük ihtimalle günahlarının farkında olan bir insan fail tarafından işlenmiş olması gerekirdi. Şimdi, eğer eylem Doğaya aykırıysa ama fail Doğaya ait değil de Doğanın dışındaysa, o zaman bu failin gerçekleştirdiği tüm eylemler, tanımı gereği, “doğaya uygun olmamak ya da doğa tarafından belirlenmemiş olmak, doğaya aykırı olmak,” yani “doğal olmamak” zorundadır.¹⁴ Aynı zamanda madem ki ahlaki emir, hayvan gibi davranmak da dahil, “doğal olmayan” insan davranışlarına karşı bir emir ise, o zaman bunun nedeni kişinin doğa gibi davranması, “doğal” eylemlerde bulunmasıdır. Dolayısıyla, işletilen bu mantık(sızlık), güvence altına almaya çalıştığı ayırımın tam da kendisini -doğa/kültür ayırımını- ezer geçer. İşin gerçeği, bazı insan eylemlerini doğası gereği hayvani olarak tasarlayarak kutsal ayırımı ihlal eden, insanların insani olmayan eylemlerde bulunma olasılığını ortaya çıkaran tam da yasanın kendisidir.¹⁵ Öyleyse kendi emrini ihlal eden bizzat yasadır, doğa/kültür ayırımını delip geçerek, nihai ihlali gerçekleştirir.

Üstelik “doğaya karşı işlenen suçlar” söylemi, Doğanın kendisinin de iyi bir Hıristiyan olduğuna, hiç olmadı insanın cennetten düşüşünden bu yana yoksun olduğu bir tür saflık içinde işlediğine itimat etmekten hiçbir zaman çekinmez. Peki ya Doğanın kendisi [*hirsself*] bir komünist, bir sapkın ya da bir queer ise? Bruce Bagemihil, evrim biyoloğu J.B.S. Haldane’in şu ünlü “Evren sadece tahmin ettiğimizden değil, tahmin edebileceğimizden de daha queerdir” sözüyle başladığı yazısında, dünyanın “her türden eşcinsel, biseksüel ve transseksüel yaratıklarla dolu” olduğunu söyler (Bagemihil

2000: 9). Memeliler, kuşlar, sürüngenler, amfibiler, balıklar, böcekler ve diğer omurgasızlar hakkındaki bilimsel literatüre atıfta bulunarak şöyle devam eder: “Eşcinsel davranış dünyada 450’den fazla farklı tür hayvanda görülmüştür ve bu davranışlara her büyük coğrafi bölgede ve hayvan grubunda rastlanmaktadır” (a.g.e.: 12). Fakat queer hayvanlardan müteşekkil bu olağanüstü zoolojik katalog bile evrenin yalnızca küçük bir bölümünü kapsamaktadır – sadece yeryüzüne baksak bile, hayvan olmayan her türlü yaşam formu (amipler, bitkiler, virüsler) ve “cansız” kabul ettiğimiz çok sayıda varlık biçimi gibi, listede yer almayan daha bir sürü yaratık görebiliriz.

Benim iddiam şu ki dünya bu bolluğuyla, Haldane’in sözüne yapılan sayısız atfın demeye çalıştığından çok daha queerdir. Hatta bu makalede en yaygın yaratıklardan biri olan atomların queer olma olasılığı üzerine düşünmeyi deneyeceğim. Bu “ultra queer” yaratıklar, sıradan kuantum nitelikleriyle, kökten yapısökümcü varoluş biçimlerinde queerliğin kendisini queerleştiriyorlar.¹⁶ Queerin, kimliklerin ve doğa/kültür de dahil olmak üzere ikiliklerin radikal bir şekilde sorgulaması anlamına geldiğini kabul edersek, bu makalede ben de nedenselliğin, maddenin, uzay ve zamanın queerliği gibi, imkânsız görünenin aslında mümkün olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Queer belirlenmiş sabit bir terim değildir; göndergesinin bağlamı her zaman aynı kalmaz, ama bu demek değildir ki ona canımızın istediği her anlamı verebiliriz. *Queerin* tam da kendisi canlı, mutasyona uğrayan bir organizmadır, arzulayan radikal bir açıklıktır, kenarları olmakla birlikte değişken ve farklılaşan bir çokluk, eyleyici bir süreksiz/sürekliliktir, tekrar tekrar maddileşen, icatçılığında ayırım gözetmeyen kat kat bir uzam-zamansallıktır. Şu halde queerliğin kendi başına doğa/kültürün ihlalinde değil de, tam da uzamzamanmaddeleşmenin [*spacetime mattering*] doğasında yattığını düşünmeye geçsek ne olur?

Bu giriş bölümünü, amiplere, aralarındaki çok uzun mesafeler ve tarihsel dönemler boyunca bile elbirliği yapmaya muktedir bu olağanüstü yoldaşlara teşekkür ederek bitirmek istiyorum. Soykırımcı nefret hastalığını yayan ve gelişim için gerekli olan çeşitlilik ekolojilerini baltalayan ahlakçı kültürlerin nasıl gizli gizli yayıldığını açığa çıkarmama yardımcı oldular. Ahlaki infial toplumsal zemine sızmışsa başka türlü olması düşünülemez.

DOĞANIN KUİR PERFORMATİFLİĞİ¹⁷

Sosyal amipler, vatozlardaki nöronal reseptör hücreleri, yıldırım, hayalet bir tür olarak dinoflagellatlar, akademisyenler (tuhaf bir yoldaş tür) ve atomlar gibi, birlikte iş gören bu karışık queer varlıklar ekibi, doğanın queer performatifliği tartışmasına önemli bir katkı sunuyor. Burada benimsediğimiz yaklaşım, insan olmayan ötekileri queerliğin içine davet etmek değil, mevzu bahis ayrımları destekleyen ikilikleri sorgulamaktır. Bu nedenle, meseleye onları da katmadan önce, biraz ön hazırlık yapmamız gerekiyor. Doğa/kültür ayrımının, özellikle de insanın istisnailiği kisvesi altında, gelişme şansı olan farklılık ekolojilerini düşünme ve büyütme girişimlerini nasıl baltaladığına dair daha derinlemesine bir tartışma da bu hazırlığa dahil. Asıl meselemiz uzamzamanmaddeleşmenin doğası olduğundan, -tıpkı tüm başlangıçlarda olduğu gibi- biz de bir tekrarla başlayalım. Öyleyse bu başlangıç ilk kez başa dönsün...

“Doğaya aykırı fiiller” - bu ifade hangi hayvani imgeleri çağrıştırıyor? “Doğaya aykırı fiiller” gerçekleştirildiğinde, işlenen suç hiç de azımsanacak türden değildir. Teksas toprağındaki amipler gibi, ahlaki infial de sızarak yayılıyor, yaşamlar mevzu bahis.¹⁸¹⁹ Doğaya aykırı hangi fiiller ahlaki infial yaratır? Elbette queer zevkler, hatta bazı heteroseksüel cinsellik biçimleri ve insana özgü bir dizi başka eylem. Asıl mevzunun ve tehlikede olanın doğa/kültür ayrımı olduğuna şüphe yok, ama bu ayrımı yerinde tutmaya çalışan mantığın zaten kendisi oldukça sapkındır. Bir yandan, insanların bu “doğaya aykırı fiiller”in aktörleri, gerçekleştiricileri olarak anlaşıldığı açıktır. Dışsallık anlamı mutlaklıdır: Suç Doğa'nın kendisine, doğal olan her şeye karşı işlenmiştir. Doğa kurbandır, mağdurdur, haksızlığa uğramıştır. Ama aynı zamanda, “doğaya aykırı fiiller”de bulunan insanların hayvan gibi davrandıkları söylenir. Başka bir deyişle, “fail” bir yandan Doğaya dışarıdan zarar veriyor olarak görülür, bir yandan da Doğanın bir parçası haline geldiği için lanetlenmektedir. Hayvanilik burada hem sözlü hem de sözsüz bir ihlaldir, ancak suçu yöneltenlerin de iddia ettiği gibi, “gerçek suç” doğa/kültür ayrımının ihlal edilmesidir; bu ayrım sadece bozulmamış aynı zamanda yanlışlanmıştır. Başka bir deyişle, “doğaya karşı işlenen suçların” “faillerini” yargılayacak olanlar, tam da güvence altına almaya çalıştıkları ayrımı ezip geçmektedirler. Daha da kötüsü, yol açtığı ağır adaletsizlikler

nedeniyle öfkeli bir tepkiyi gerçekten hak eden “doğaya aykırı fiiller”, genellikle, bu ahlaklaştırıcı pratiğin mantığı (mantıksızlığı) içinde ihlal muamelesi görmemektedir. Bir örnek verecek olursak, alışlageldiği üzere insanların kültürle, hayvanların da doğayla ilişkilendirildikleri düşünülürse, endüstriyel et üretiminin hayvanlara uyguladığı şiddet biçimlerinin -yani öldürülebilir bir hale getirilmiş “Ötekilerin” kitlesel imhasının- bu mantıkta ahlaki infiale karşılanmayı hak eden “doğaya aykırı” bir fiil olarak nitelendirileceği düşünülebilir.²⁰ Halbuki suç gibi gösterilen ve ahlaksızca olmakla damgalanan eylemler belirli cinsel edimlerdir; hayvanların kitlesel imhası ise görülmez, cezasız kalır ve gıda üretiminin bedeli sayılarak normalleştirilir, doğallaştırılır ve kabul edilebilir bir şey haline getirilir. Madem bu mantık tökezliyor, queer teori ve eko-eleştirisinin bulunduğu bu nokta doğa/kültür ayrımının barındırdığı nasıl bir zorluğa işaret ediyor?

Performatiflik queer teori için çok önemlidir.²¹ Ancak performatiflik (neredeyse sadece) insana özgü bir mesele gibi düşünülmüştür; insanlar onun tek konusu, tek ilgi alanıdır.²² Halbuki insan-dışılık da dahil insanlığın derecelerinin genellikle insan olmayanlarla ilişkileri dahilinde oluşturulduğu düşünülürse, insan istisnailiği, “iğrenme” ve insanın farka dayalı inşası meselelerini açıklamaya dönük bir teori için oldukça tuhaf bir temeldir.

İtinayla geliştirilmiş insanlıktan çıkarma taktiği bu bakımdan iyi bir örnektir. Bu taktikte ezilen bir insan grubu hor görülen insan olmayan ötekilerle özdeşleştirilir ve böylece “sadece bir grubu düşman olarak ayırmak değil, aynı zamanda onu hiç vicdan azabı duymadan yok etmek de mümkün hale gelir” (Mamdami 2001, aktaran Raffles 2006: 521).²³ Nazilerin seçkin SS kuvvetlerinin başı olan Heinrich Himmler bu taktiğe yabancı değildi. Bu tür eşitlemelerin doğurmasını istedikleri sonuçları hiç çekinmeden açık açık söylemiştir:

Antisemitizm, bit temizlemekle *tamamen aynı* şeydir. Bitlerden kurtulmak ideolojik bir mesele değildir. Bir temizlik sorunudur. Aynı şekilde, antisemitizm de bizim için bir ideoloji meselesi değil, bir temizlik meselesi olmuştur ve yakında bu meselenin de üstesinden gelinecektir. Yakında bittin kurtulacağız. Geriye sadece 20.000 bit kaldı, bunlar da temizlenince

Almanya'nın her yerinde bu mesele halledilmiş olacak (Himmler Nisan 1943, aktaran Raffles 2006: 521. Vurgu eklenmiştir).

İnsanlar ile insan olmayan ötekiler arasındaki bu tür özdeşleştirmelerin veya (zorla kurulan) eşitliklerin insan yaşamı üzerindeki etkileri yıkıcı olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Ayrıca insanın insan-olmayandan farklı olacak şekilde kurulduğunu bilmemiz dikkatimizi bir kez daha yalnızca insana yöneltmeye yararsa, gaffletten kurtulamayız.

Himmler'in kullandığı soykırım aritmetiğine verilen tepkilerden biri, insanların biricik üstünlüğünü öne sürerek bu tür karşılaştırmaları reddetmek olmuştur. Ancak bu tepki, eşitliğin bir tarafını -insan lehine insan olmayanı- daha da değersizleştirerek eşitlik ilişkisinin üstünü çizmekle sınırlı kalmaz, bunu yaparken en başta başvurulmuş ırksallaştırma hesabını da olduğu gibi tekrar eder. Bu tür bir tepki ele almaya çalıştığı soruyu tekrarlar, silmeyi içeren etik ve ahlaki bir konumu destekler, böylece yürürlüğe konan (kaçınılmaz) kurucu dışlamaların hesabı verilmeden kalmış olur. Yani insan ile insan olmayan arasındaki eşitleme böyle bir yorumda iptal edilir edilmesine, ama farklı farklılıkların maddeleşmesi/önem kazanmasının²⁴ maddi koşulları ve etkileri de yok sayılmış olur. Silinen boyutlardan biri, insan olmayanların tartışmasız bir biçimde öldürülebilir oluşudur. İnsan olmayanlar bu tür bir ahlaki ölçümlemeye dahil bile değildir.²⁵ Bunun zıddı olan konular da, yani hayvan hakları adına insanlarla insan olmayanlar arasında bir eşitliğin yeniden ileri sürülmesi ya da (insanın üstünlüğünü verili kabul eden alışıldık eşitsizliği tersine çevirerek) hayvan haklarının insan haklarına göre ayrıcalıklı kılınması da aynı türden güçlükler barındırır ve hesap verilebilirliğin sağlanmasına bir katkısı olmaz.²⁶

İhtiyacımız olan şey, eşitlik ilişkilerinin iki tarafında bulunan terimlerin verili olduğunu varsaymak yerine, doğrudan, bizzat bu karşılaştırmaları önceleyen ve “insanlar” ile “insan olmayanlar” arasındaki ayrımları üreten kesikleri [cut] ele alan bir analiz için bir başlangıç noktasıdır (iki terimin fark içinde kuruluşu kadar karşılıklı kurucu dışlamaları da bu noktada önem taşır). Yani ihtiyacımız olan, meydana getirilen kesiklerin ve ortaya çıkarılan kurucu dolanıklıkların hesabının verilebilmesidir. Buradaki “posthümanist” nokta, ne insan ile insan olmayan arasındaki sınırları bulanıklaştırmak ne

tüm ayrım ve farklılıkların üstünü çizmek ne de hümanizmi tersine çevirmekten ibarettir. Asıl mevzu, “insanlar” ile “insan olmayanlar” arasındaki sınırları çizmenin belirli yollarının maddileşen/maddileştirici etkilerini anlamaktır.²⁷ O halde, böyle bir analiz, kesikleri yalnızca insanların farklılaştırma pratiklerinin bir ürünü, yani kültürel ayrımlar olarak göremez. “Kesik” her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, önce gelen bir “insan” mefhumunu varsaymamalıdır.

Bunun yerine şöyle de sorabiliriz: İğrenme, tabii kılma, faillik ve maddileşmeye ilişkin performatif anlatılarda insan-olmayan nasıl bir yere sahiptir? Şüphesiz insanlar kadar insan olmayanlar da işin içine katılmalıdır, fakat buradaki sorun performatifliğin uygulanabilirlik alanının insan olmayanları da kapsayacak şekilde genişletilmesi değil. Mesele daha ziyade, “insan”ı “insan olmayan”dan, “canlı”yı “cansız”dan ve “kültürel olan”ı “doğal olan”dan ayırma pratiklerinin, analize bu sınırlar belirlendikten sonra başladığında hesaba katılmayan çok önemli maddileşen/maddileştirici etkiler üretmesidir. Başka bir deyişle, ihtiyacımız olan şey yalnızca “insan” bedenlerinin maddileşmesine değil, “insan” ve “insan olmayan”ı birbirinden farklı olacak şekilde kuran sınır koyma pratiklerinin maddileşen/maddileştirici etkileri de dahil, tüm madde(leşme)lere/maddileşmelere dair bir açıklamadır. Böyle bir açıklama, yalnızca doğal güçleri ve toplumsal güçleri değil, güçlerin “doğal” ya da “toplumsal” olarak, yani farklı olacak şekilde kuruluşunu da içermelidir.²⁸

Sonuç olarak, benim burada ilgilendiğim konu, kendi başına insan olmayan performatiflik değil, tüm aktörler, eylemler ve etkilerin insan sayılmasına müsaade etmeyen maddileşen/maddileştirici farklılaştırma pratikleridir. O halde burada odak noktamız, sadece insanların ayrımlar koymasına olanak tanıyan pratikler değil, aynı zamanda insan olmayanların kendilerini çevrelerinden, başka insan olmayanlardan, insanlardan ve başka ötekilerden farklılaştırdığı farklılaşma pratikleridir. Daha doğrusu, mesele yalnızca insanlar kadar insan olmayanları da değişimin aktörleri ya da failleri olarak tanımak değil, nedenselliğin, failliğin, ilişkiselliğin ve değişimin doğasını bu ayrımları temel almadan ya da sabit tutmadan düşünmenin yollarını bulmaktır. O halde ihtiyacımız olan, farklılaşmanın doğasına ilişkin, sabit bir kimlik/özdeşlik mefhumundan, hatta sabit bir aralıktan türetilmiş olmayan bir düşünme biçimidir.

Gerçekten de, şayet farklılaşma uzam ve zamanda değil de uzamzamanmaddeleşmenin oluşumunda meydana geliyorsa farkın doğası artık nasıl düşünülecektir?²⁹ Performatif inşalarda nasıl bir tuhaf nedensellik işlemektedir? Onun işleyişini kuran zamansallık nasıl bir zamansallıktır (ve/veya bu zamansallık onun tarafından nasıl kurulur)? Kurucu dışlamaların uzamzamanmaddeleşmenin dokusunun bir parçası olması ne demektir?

Başka bir yerde, ilgi alanını ve analizini insanla sınırlandırmayan posthümanist bir performatif maddileşme anlayışını ayrıntılı şekilde açıklamıştım.³⁰ Benim eyleyici gerçekçi [*agential realist*] açıklamama göre, yalnızca insan bedenleri değil, tüm bedenler dünyanın performatifliği - yinelemeli içten-etkimleri [*intra-activity*]-³¹ aracılığıyla maddeleşir/önem kazanır. Madde, söylemsel pratiklerin bir etkisi ya da ürününden ibaret olarak değil, yinelemeli maddileşmesinde eyleyici bir etken olarak düşünülür ve kimlik/özdeşlik ve fark temelden yeniden ele alınır. Bilhassa da, bu açıklamaya göre, genellikle bireysel birimler olarak kabul ettiğimiz şeyler, belirli şekilde sınırlandırılmış ve nitelikler yüklenmiş ayrı ayrı nesnelere değildir. Bu şeyler aslında (“maddi” ve “söylemsel” kavramlarının ve bunlar arasındaki ilişkinin anti/hümanist temellerinden koparılıp yeniden işlendiği) uzam ve zaman boyunca uzanan (genellikle uzam ve zamandaki ayrı yerler ve anlarda mevcut olarak düşünmeye alıştığımız) fenomenler (maddi-söylemsel içten-etkimler)dir (ya da bu fenomenlerin dolanık “parçaları”dır). Fenomenler, uzamzamanmaddeleşmenin dolanıklıklarıdır. Ama bunları gündelik bir anlamda, tek tek birimlerin birbirine bağlanmaları ya da iç içe geçmeleri olarak değil, teknik bir anlamda, eyleyici olarak içten-etkimeye giren “bileşenlerin” (ontolojik olarak) ayrılmazlığına işaret eden “kuantum dolanıklıkları” olarak düşünmek gerekir.³² İçten-etkime [*intra-action*] kavramı (bağımsız birimlerin/ *relata*'nın önceden var olduğunu varsayan alışıldık “*interaction*” [etkileşim – karşılıklı etki] kavramının aksine) klasik ontolojinin nedensellik, faillik, uzam, zaman, madde, söylem, sorumluluk ve hesap verebilirlik gibi temel kavramlarını yeniden açarak ve yeniden şekillendirerek önemli bir değişim meydana getirir. Belirli bir *içten-etkime*, (özne ile nesne arasındaki Kartezyen kesik – içsel bir ayrımın-aksine) “özne” ile “nesne” arasında bir ayrım yaratan eyleyici bir kesik ortaya çıkarır. Yani eyleyici kesik, içsel ontolojik

*belirsizlik fenomeni içinde “yerel” bir çözüm sahneye koyar.*³³ *Bu demektir ki içten-etkime eyleyici bir ayrışabilirlik yaratır -ki fenomen-içi-dışsallığın yerel koşulu budur. Dolayısıyla farklılaşma, radikal bir dışsallık ilişkisi değil, bir eyleyici ayrışabilirlik, içteki-dışsallık ilişkisidir. İçten-etkime şeyleri, (tek bir harekette) birlikte-ayırarak keser. Özdeşlik/kimlik bireysel değil, fenomenal bir meseledir/maddeleşmedir. Özdeşlik/kimlik kendi içinde çokludur; daha doğrusu, özdeşlik/kimlik kendisi aracılığıyla kırınımına uğrar – özdeşlik-kimlik kırınım/ différance/farklılaşma/ertelemelayırıştırırmadır.*³⁴

Bu makalede tüm bu meseleleri doğanın eylemlerini, yani doğanın içten-etkimesini, queer performatifliğini göz önünde bulundurarak daha etraflıca ele almak istiyorum. Bunu yaparken de, “kendimizi” daima çoktan doğanın bir parçası olarak görmeyi, “doğaya aykırı fiiller” kategorisinin kurtardığını ya da savunduğunu iddia ettiği, oysa gerçekte yok ettiği, hatta şeytanlaştırdığı her tür varlık tarzıyla ittifaklar kurmayı öneriyorum. Bir sonraki bölümde bazı “queer yaratıkları” tanıtacağım. Onları “queer” olarak nitelendirmekteki amacım, “tuhaf” ya da “garip” demek de yeterli olacağı halde göz alıcı bir terim kullanmak ya da bu yaratıkların queer cinsel pratikleri olduğunu (bazılarının en azından bazı açılardan yaptığı gibi) iddia etmek değil. Amacım daha ziyade bu yaratıkların, deyim yerindeyse, tam da “türsel varlık”larıyla “özdeşliğin/kimliğin” ve ilişkiselliğin queerleşmesini ortaya koyduklarını öne sürmek.³⁵ (Özdeşliğin/kimliğin bir ilişki olduğunu söylemek yetmez, eğer ki söz konusu ilişki onu öncelendiği düşünülen iki veya daha çok birim arasında vuku buluyorsa).

“Queer yaratıklar”dan bahsetmek bu terimleri tanımlayan kesikleri çapraz kesmektir. Bir yandan, “queer”i “yaratık” ismine etki eden bir fiil olarak anlayabiliriz. Yaratığın queerleşmesi önemlidir, çünkü “yaratık” terimi tam da bozulmakta olan türde dışlamaları yürürlüğe koyar. Bir açıdan yaratık, canlı varlık anlamına gelir, ancak bu tanımda “canlı” ile “cansız” arasındaki çizgi sınır çizme pratiklerinin bir sonucu olarak değil de, verili kabul edilir. Diğer yandan, “yaratık” zaten içsel olarak queerdir, hem (insan olmayan canlılara atıfta bulunduğu gibi) insanlara zıt ya da onlardan ayrı olarak hem de (örneğin bazen aşağılayıcı bir sözcük olarak, bazen de sevgi ve şefkat sözcüğü olarak kullanıldığında olduğu gibi) insanlarla ilişkili bir şekilde

tanımlanan, zıt çağrışımlara sahip bir terimdir.³⁶ O halde, en önemlisi, yaratıkların doğaları gereği istikrarsızlaştırıcı olmaları ve tanımları gereği belirlenmiş kimlikler taşımamalarıdır.

KUİR YARATIKLAR, KUANTUM NEDENSELLİK VE DOĞANIN PERFORMATİFLİĞİ

Bu bölümde tanıtacağımız queer yaratıklar şunlar: yıldırım, vatozlardaki nöronal reseptör hücreleri, bir hayalet tür olarak dinoflagellatlar, (tuhaf bir tür olan) akademisyenler ve atomlar. Gözünüzle (ya da bir yılan yıldızıysanız tüm varlığımızla) tekinsiz iletişim yeteneklerine, veya daha doğrusu, “kendi” varlıklarının fenomenal/dolanık doğasının bir sonucu olarak sergiledikleri tuhaf nedensel ilişkilere dikkat kesilirsenez varlıklarının/oluşlarının içten-etkimeyle eyleme geçen [*agentially intra-active*], yani queer performatif doğasını daha açık bir şekilde görebilirsiniz.³⁷

Burada queer çalışma arkadaşlarımızla meşgul olurken, asıl meselemizin, insan/olmayanları yalnızca birlikte düşünmek için bir araç olarak kullanmak değil, tam da onlarla birlikte düşünürken onlara karşı etik yükümlülüklerimizle yüzleşmek olduğunu unutmamamız gerekir. Çünkü onlar bizim kullanımımıza sunulmuş araçlar değil, gerçek yaşayan varlıklardır (bu kategoriye “canlı” varlıklar kadar “cansız” varlıkları da dahil ediyorum).³⁸ Bununla bağlantılı olarak, her şeyi insana göre konumlandırma tuzağından kaçınmamız da bir o kadar önemlidir. Her yaratığın, maddileşirken parçası olduğu dünyayla süregiden içten-etkimeyi ilişkisinde ve onun bir parçası olarak sergilediği etkinliğe dikkat kesilmek bizim sorumluluğumuzdur.

Kekeleyerek Konuşan Yıldırım

Yıldırım korku ve hayranlık uyandırır. Anılarımızı sarsar, zihnimizin gözünde yaşamın elektrikli kökenlerinin görüntülerini çaktırır: yıldırımın enerji yayan ilk sıçrayış görüntüleri, yeryüzünün ilk organizmalarının oluşumunu sağlayan organik maddeler çorbasında yarattığı elektrik

şokuyla ilksel sızıntıyı canlandırmasının görüntüleri ve Dr. Frankenstein’in meşhur canavarında somutlaştığı gibi, insan yaşam verme gücüne el koyduğu anda ters giden doğanın görüntüleri. Yıldırım hayat verir ama onu geri de alır.

Yıldırım çarpıcı bir fenomendir. “Diğer tüm hava olaylarından daha fazla doğrudan ölüme” neden olan arketipik bir “doğa eylemi”dir (Uman 1986: 17). ABD’de yıldırımlar her yıl yaklaşık on bin orman yangınına yol açıyor (Uman 1986: 5). Ulusal Hava Durumu İdaresi’ne göre, “herhangi bir anda dünyanın herhangi bir yerinde 1800 fırtına yaşanıyor” ya da yılda yaklaşık 16 milyon yıldırımlı fırtına meydana geliyor.³⁹

Yıldırım hem gündelik bir olay hem de bilim insanlarının fiziğe dair kavrayışlarını her defasında zora sokan kendi başına karmaşık bir olgudur. Diğer çalışma arkadaşlarımdan biri olan postyapısalcı teorisyen Vicki Kirby, yıldırım performanslarının queer doğasını harikulade bir şekilde açıklar:

Sydney limanı ve ufuk çizgisini büyük ölçüde gören kartal yuvası gibi bir yerde yaşadığım için, şehirde meydan gelen elektrik fırtınalarını genellikle görebiliyorum. Bir sonraki şimşek çakmasını bekler ve nereye yıldırım düşebileceğini kestirmeye çalışırken, amacı hem son derece belirli hem de bir o kadar keyfi görünen bu coşkun elektrik yükünün düzensiz mantığını düşünürüm. Yıldırımın belli bir mantığı olduğu varsayımı, aynı yere ikinci kez düşmediğine yönelik ortak kanı tarafından desteklenir. Oysa yıldırımın en önde gelen yorumcularından Martin Uman’ın da dediği gibi, durum aslında bunun tam tersidir. “Bugün yıldırım hakkında bilinenlerin çoğu, tam da yıldırımın aynı yapıya tekrar tekrar düşmesi sonucunda elde edilmiş olan bilgilerdir. New York’taki Empire State Binası’na yılda ortalama 23 kez yıldırım düşmektedir...” (Uman 1986, 47). Elektriklin yüksek binaları, golf sahalarında tek başına duran ağaçları, traktörleri ve açık su kütlelerini tercih etmesi üstüne okumalarımdan öğrendim kadarıyla, bu elektriksiz karşılaşmalardan önce oldukça ilginç başlangıç ritüelleri [*initiaton rituals*] gerçekleşiyor. Yıldırımın gerçekten düşmesinden önce, yeryüzüyle gökyüzü arasında ilginç bir iletişim kuruluyor, bir nevi

kekeleyerek aralarında konuşuyorlar. Aziz Elmo'nun Ateşi olarak anılan hava olayı, bunun çarpıcı bir örneğidir; yani yıldırımın bazen, düştüğü *andan hemen bir önceki anda*, bir nesneyi canlandırır gibi görüldüğü ışık gösterisi...

Fakat biz iyisi mi Aziz Elmo Ateşinin tartışmalı doğası ve yıldırım küreleri olarak adlandırılan "hareketli ışıklı küreleri"yle ilişkilerinden çok daha dolambaşsız bir şekilde davranmasını beklediğimiz bir şeyden başlayalım.⁴⁰ Örneğin, bir elektrik fırtınasında görmeye alışkın olduğumuz bir yıldırım darbesini ele alarak başlarsak, muhtemelen bunun bir bulutta ortaya çıktığını, daha sonra elektrik yükünün yer yönünde boşaldığını varsayabiliriz. Fakat bu doğrusal nedensellik doğru olsaydı, yıldırımın yeryüzüne giden en ekonomik yol hakkında daha bu yolu denemeden nasıl bilgilendirilebileceğini de sormak mantıklı olurdu. Uzmanlara göre, yıldırım hem yukarı hem de aşağı doğru giden kesikli bir yay izler (Uman 1986, 73). Binalar ve yerdeki başka nesnelere, "basamaklı öncü" olarak anılan ve gözle teşhis edilemeyen aşağı yönlü bir kıvılcıma yukarı yönlü davet "öncüleri" göndererek -ya da tersi- yıldırımları başlatabilir. Uman, bu başlangıç anını söz edimleri açısından açıklar. "Unutulmaması gereken önemli nokta şu ki ... olağan basamaklı öncü aşağıda hangi yapıların ya da coğrafyanın mevcut olduğuna dair herhangi bir 'bilgisi' olmadan buluttan başlar. Gerçekten de, basamaklı öncünün nihai darbe noktasına 30-40 metre kalıncaya kadar altındaki nesnelere 'farkında olmadığı' düşünülmektedir. 'Farkındalık' oluştuğunda, vurulacak noktadan gezici bir kıvılcım çıkar ve aşağıya doğru hareket eden basamaklı öncüyle buluşmak üzere yukarıya doğru çıkarak yere giden yolu tamamlar" (1986, 49-50). Şunu sorabiliriz: "Farkındalık gerçekleştiğinde", yani Tanrısal idrakin bu son anında (yoksa ilk anında mıydı?), deyim yerindeyse kendi önünde giden bu elektrikli konuşmayı hangi dil yönlendirmektedir? (Kirby 2011: 10-11).

Burada ne tür bir tuhaf iletişim yaşanmaktadır? Hangi garip nedensellik gerçekleşmektedir? Bir yıldırım, yeryüzü ile bir fırtına bulutu arasındaki yük farkı birikiminin düzden

çözülmesi değildir: Yıldırım, fırtına bulutundan yeryüzüne (bazı sapmalar görüle bile) tek yönde ilerlemez. Yıldırımın izlediği yol öngörülebilir olmadığı gibi, gökyüzünden yeryüzüne inen kesintisiz bir hat da izlemez. Bu ikisi arasında bir anlamda belli bir yeri olmayan bir iletişim gerçekleşir. Bilim insanlarının henüz tam olarak açıklayamadığı bir mekanizma sayesinde, bir fırtına bulutu elektriksel olarak aşırı derecede kutuplaşır - elektronlar bağlı oldukları atomlardan sıyrılarak bulutun yeryüzüne en yakın alt kısmında toplanırlar. Buna cevaben, yeryüzüne bağlı bu elektronların toprağın içini kazmasıyla yeryüzünün yüzeyi de kutuplaşır. Yeryüzü ile bulut arasında güçlü bir elektrik alanı oluşur, geriye bir tek ikisini birleştiren yapışökümcü iletken bir yolun açılması kalır. Bu yola dair ilk ipuçları, başta oldukça mütevazı görünür ve sondaki infilake ilişkin hiçbir belirti vermez. "Beş mil yukarıdaki bulutun içinde küçük bir kıvılcım olarak başlar. Fıskıran elektronlar dışarı yayılır, yüz metre ilerledikten sonra durur ve saniyenin birkaç milyonda biri kadar bir sürede toplanır. Sonra akıntı farklı bir yöne doğru ilerler ve tekrar tekrar toplanır. Çoğu zaman akıntı dallara ayrılır ve bölünür. Bu henüz bir yıldırım değildir" (Discovery Channel 2007).⁴¹ Fazla parlak olmayan bu ilk hareketlere "basamaklı öncü" denir. Ancak bulutun alt kısmında negatif yüklerin (elektronlar) birikmesi, elektronların bu şekilde doğrudan yeryüzüne ulaşmasıyla çözülmez. Bunun yerine, *yer* kendisine özgü yukarı yönlü bir sinyalle yanıt verir. "Bu basamaklı öncü yerin on ya da yüz metre yakınına kadar geldiğinde, yer büyük bir yük fazlası olduğunun artık farkına varır" ve "yeryüzündeki bazı nesnelere, basamaklı öncüye doğru küçük ışık hüzmeleri fırlatarak yanıt verir, bunlar yukarıdan inenle bağlantı kurmaya çalışan, ışığı cılız plazma filamanlarıdır." Sanki yerdeki nesnelere bulutların çağrısına kapılmaktadır. Yukarıya yönelen yanıtlardan biri aşağıya dönük bir hitapla karşılandığında, elektrik devresi kapanır ve yıldırım darbesi şeklinde güçlü bir boşalım meydana gelir. Ancak deyim yerindeyse yol kazılıp açıldıktan sonra bile boşalma kesintisiz bir şekilde gerçekleşmez: "Kanalın yere en yakın kısmı önce boşalır, sonra sıra daha yüksek kısımlara gelir, en sonunda da bulutun kendisindeki yük boşalır. Böylece kütleli elektrik akımları aşağıya doğru akarken, gözle görülen yıldırım yerden buluta doğru yükselir."

Fark sorusuna verilebilecek canlandırıcı ve sahiden de *canlı* bir yanıt varsa, o da budur. Bu garip şekilde canlandırılmış

cansız ilişkinin temelinde farkındalık varken, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki karşılıklı iletişimde nasıl bir mekanizma işlemektedir? Bu iletişim nasıl oluyor da, deyim yerindeyse, kendi önünde gidebiliyor? Yer nasıl olup da canlandırılıp müstakbel muhatabının farkına varıyor? Peki, göndericinin bir alıcıya, hem yeri titizlikle belirlenmiş olan bağlantısı bakımından bu alıcıya özgü, hem de iletim anında henüz belirlenmemiş olan bir mesaj iletmesi ne anlama geliyor?

İletim gerçekleşene kadar ne göndericisi ne de alıcısı olan bir iletişimi nasıl anlayabiliriz? Yani, gönderici ve alıcının varlığının belli bir yeri olmayan bu ilişkiden önce gelmek şöyle dursun aslında bu ilişkiden doğuyor olmasını nasıl anlamamız gerekir? Eğer yıldırım yaşam ile ölüm arasındaki sınırı canlandırıyor, eğer canlı ile cansız arasındaki bıçak sırtında var oluyorsa, bu sınırın kâh bu yanına kâh öbür yanına düşüyor gibi görünmüyor mu?⁴²

Vatozlardaki Kâhin Nöronal Reseptör Hücreler

Vatozlardaki nöronal reseptör hücreler sanki “gizemli bir kehanet gücü”ne sahiptir:

Gelmesi henüz beklenen bir mesajın kendilerine ne zaman iletileceğini tahmin edebilirler, çünkü kendilerini açık hazır beklerler. Sanki gözlemlenebilir herhangi *bir* reseptör hücrenin kimliği ve davranışı bir şekilde bir uzam/zaman katlanması içerisinde esnetilmiş ya da yayılmış gibidir; sanki aynı anda hem burada hem de oradadır. Bu biyolojik örnekte gönderici ile alıcı arasındaki ayırmadan nasıl garip şekilde ödün veriliyorsa, mesajın statüsünden de ödün verilmektedir. Daha dikkatlice düşünürsek, şayet ikisi arasındaki aralık bir mesafe değilse, o zaman bir mesaj nasıl olup da fark yaratabilir ve bu fark nasıl bir fark olabilir? *Tuhaf işler bunlar, nedensellik mantığını allak bullak eden bu uzaktan eylem de öyle* (Kirby 2001: 59, italikler bana aittir).⁴³

Yıldırım ve vatozlardaki nöronal reseptör hücrelerde gördüğümüz bu iki paradoksal iletişim örneğinin, nihayetinde zamansallık ve nedensellik yapılarına işaret eden bu paradoksların yalnızca seçilmiş birkaç fenomen için

geçerli olduğu sonucuna hemen varmamak için, çerçeveyi genişletelim ve Kirby'nin anlattığı hikâyenin geri kalanına da biraz bakalım. Kirby, vatozlardaki bu nöronal gevezelik hikâyesini anlatmaya, bu şaşkıncı bilimsel sonuca ulaştığında kendini nasıl bir durumda bulduğunu tasvir ederek başlar.

Küçük bir bursiyer grubuyla birlikte sırada bekliyordum, her birimiz araştırma projelerimizi bu toplanmış hayırseverler önünde açıklamakla yükümlüydük. Yapısökümcü eleştiriye olan ilgimi, haklı olarak yatırımına karşılık alacağını duymayı bekleyen, akademik olmayan bir dinleyici kitlesine açıklamam isteniyordu. Onları ikna edemeyeceğim konusunda biraz endişeliydim elbette. Ama şansma, benden önce söz alan genç biyolog, hiç tantanaya yol açmadan, benim sorumun içeriğini çok anlaşılır bir şekilde anlattı. Onun özel ilgi alanı vatozlardı ve hatırladığım kadarıyla, bu son derece özel yaratıkların nöronal yapılarının gözlemlenebilir oluşu onun hücrelerin komşularıyla nasıl konuştuğuyla ilgilenmesini kolaylaştırmıştı. [...] Hayran kalan dinleyiciler, sadece doğru anahtar ya da mesajla açılabilen kilitler gibi çalışan reseptör hücrelerin gizemli bir kehanet gücüne sahip olabileceğini öğrenmişlerdi (Kirby 2001: 58-59).

Kirby, bu sonucun ortaya koyduğu garip nedenselliğe dikkat çektikten sonra şöyle devam ediyor:

Bunların hepsini ben de daha önce duymuştum elbette. Nitekim *bir* hücrenin bir başkasıyla dolanık kimliğinde bireyleşmenin insani boyutlarına ulaşabildiğini öğrenmek beni biraz eğlendirdi. Bu biyolog, ben daha onun kaçınılmaz olarak keşfettiği sonuçları dile getirmekle uğraşırken, bu karşılaşmamızdan önce benim zihinsel çabalarımın çoktan haberdar olabilir miydi? Biz daha fiilen buluşmadan önce, hangi bulaşıcı algoritma bizi aslında çoktan bir araya getirmişti? (Kirby 2001: 59).

Kirby'nin belirli bir yeri olmayan bu iki iletişimsel olaya ilişkin -ölçekleri ve uygulama alanları görünüşte farklı fenomenleri uygunsuz (hayır, skandal yaratacak) şekilde karıştıran - bu açıklaması insan istinailiğini temel alan yaklaşımların ortak

hümanist ve antihümanist düşkünlüklerine hürmet etmez (bu açıklama doğal ve kültürel kuvvetleri birleştirir görünmektedir, sanki kuvvetler böyle ayrı türlerden geliyormuş gibi). Kirby, Derrida'nın gramatolojisinin materyalist bir okumasını savunduğu *Quantum Anthropologies* adlı kitabında yıldırım, vatoz ve insanın sergilediği kuantum paradokslarının ampirik kavrayıştan nasıl ısrarla mahrum bırakıldığına dikkat çeker, sanki doğaya böylesine radikal bir ontolojik karmaşıklık bahşedilmesinin düşüncesine bile katlanmak zormuş ve böyle afallatıcı meseleler en nihayetinde, aslında çok daha ehlil bir şeyin kültür tarafından sapkınca çerçevelenmesinin sonucu olmak zorundaymış gibi. Kirby, yapısökümün pozitif bir bilim olarak anlaşılması gerektiğini öne sürerek, dünyanın canlılığını benim dünyalaşmaya [*worlding*] ilişkin eyleyici gerçekçi açıklamamla uyuşur şekilde, tamamen serbest bırakır. Yani doğakültürün dolanık ilişkileri, Kirby ile açıklaması Kirby'nin açıklamasından önce gelen, ve böylece “önce gelme” yapısını radikal şekilde çözen biyolog arasındaki içten-etkimeyle son bulmaz.⁴⁴ Birbirimizin materyalist müdahalelerini daima çoktan alımlamış olmamız bakımından, Kirby'nin Derrida'nın gramatolojisine dair materyalist okumaları ile benim madde/leşmeyi yeniden düşündüğüm (fiziğin kendi klasik temellerini yapısöküme uğrattığını gösteren) kuantum fiziğim aslında biz tanışmadan çok önce diyalog içindeydi. Bu zamansız işbirliği, dünyanın dünyalaşmasını meydana getiren dolanık performanslar çokluğunun bir parçasıdır.

Pfiesteria'nın Hayalet Performansları

1997 yazında *Washington Post* gazetesinde yayımlanan bir yazı *National Inquirer*'a yakışır bir başlık taşıyordu: “Şekil Değiştiren Bir ‘Cehennem Hücresi’nin Beslenme Çılgınlığı.” Yazı bu şeytani mikro-organizmaları şu şekilde tarif ediyor: “Ne bilim insanları ne de balıkların görebildiği bu yaratık, hayvandan bitkiye, bitkiden tekrar hayvana dönüşebiliyor gibi görünen tuhaf bir tek hücreli yırtıcı. *Pfiesteria piscicida* adı verilen bu katil dinoflagellat, altı yıl önce [1991] Kuzey Carolina haliçlerinin karanlıklarından çıkıp, bir milyardan fazla balığı yok eden seri toplu katliamların hayalet şüphelisi haline gelince dünyanın dört bir yanından bilim insanlarının dikkatini çekti” (Warrick 1997, aktaran Schrader 2010: 175-276).

Dinoflagellatlar mikroskobiktir, genellikle tek hücreli, çoğunlukla kırbaç benzeri uzantılara sahip fotosentetik protistlerdir. “Dino”lar kırmızı gelgitin nedeni olarak düşünülmektedir, ayrıca bazı balıklar için toksik olabileceklerinden şüphelenilmektedir. Ne bitki ne de hayvandırlar, ama her ikisi gibi de davranabilirler:

Şimdiye kadar tanımlanmış dino türlerinin yaklaşık yarısının fotosentez yapan bitkiler gibi davrandığına, diğer yarısının da heterotrofik (diğer organizmaları yiyerek enerji elde eden canlılar) olduğuna inanılıyor olsa da, birçok türün aslında mikstotrofik olduğuna, yani değişen çevresel koşullara göre beslenme alışkanlıklarının bazen bitkilerin bazen de hayvanlarınkine benzediğine ilişkin farkındalık giderek artıyor (Coats 2002: 417; Hackett, vd. 2004: 1523). Ayrıca yine çevresel koşullara bağlı olarak, dinoların daima değil ama çoğunlukla eşeysiz olan üreme şekilleri de değişebiliyor. “Birçok dinoflagellatta eşeyli bir evreye de rastlanmıştır, bu evrede eşeysiz olarak üretilen gametlerin kaynaşarak hareketli bir zigot olan planozigotu oluşturduğu gözlemlenmiştir.” (Coats 2002: 418) (Schrader 2010’un daha önceki, yayımlanmamış bir versiyonundan, yazarın izniyle aktarılmıştır).

Zehirli bir dino türü olan *Pfiesteria piscicida* (“balık katili”) bilim incelemeleri alanında çalışan Astrid Schrader’in de dikkatini çekmiştir.⁴⁵ Schrader, yirmi yılı aşkın bir süredir devam eden araştırmalara rağmen *Pfiesteria*'nın en temel özelliklerini henüz tespit edememiş olan bilim camiasının bir tür “*Pfiesteria* histerisi”ne tutulduğunu söylemektedir. *Pfiesteria*'nın yaşam döngüsü gibi, milyonlarca balığın ölümüne, haliçlerdeki büyük hasarlara ve yıkımlara sebep olup olmadıkları konusunda da bir fikir birliği mevcut değildir. Bu sadece bilimsel bir merak konusu değildir, ancak bu sorulara yanıt verilirse giderilebilecek gerçek kaygıların küresel ölçekte ekonomik ve ekolojik sonuçları olduğuna şüphe yoktur.⁴⁶

Pfiesteria'nın kendisine özgü özellikleri konusunda bilimsel bir fikir birliğinin olmayışı, politika oluşturucuları bir bekle ve gör tutumunu benimsemeye sevk etmiştir. Ancak Schrader, bu (sözde tutum almayan) tutumun yanlış

olduğu kadar tehlikeli de olduğu konusunda bizi uyarıyor, zira bu tutum bilimin doğasına ilişkin büyük bir hataya dayanıyor: Politika oluşturucular (çoğu bilim insanı gibi) kesin kanıtların bulunmayışının mutlaka bir belirsizliğe, mevcut bilgilerimizde eninde sonunda doldurulacak olan bir boşluğa işaret ettiğine inanıyor. Buna karşılık Schrader, farklı laboratuvar uygulamalarını ayrıntılı bir şekilde inceleyerek, bilim insanlarının *Pfiesteria*'nın doğasını tam olarak belirleyememesinin tam da bu yaratığın kendi doğasıyla, yani türsel varlığının belirsiz olmasıyla alakalı olduğunu öne sürüyor. Başka bir deyişle Schrader, bilim insanlarının ve politika oluşturucuların *epistemolojik kesinlikten yoksunluk* olarak gördükleri şeyin aslında *ontolojik bir belirsizlik* olduğunu ortaya koyuyor: “*Pfiesteria*'nın türsel varlığı çoklu ve akışkan olmakla kalmaz, yani zamanın önceden tasarlanmış akışı içinde belirli varyasyonlara indirgenebilir değildir; onun türsel varlığı doğası gereği belirsizdir. *Pfiesteria* zamanın hiçbir anında çevresinden kesin sınırlarla ayrılmış bir şekilde tanımlanamaz” (Schrader 2008B). Schrader bu noktayı şu şekilde açıklar:

“Organizma” ile “çevre”nin ayrılmaz oluşunun yanı sıra, *Pfiesteria*'nın yaşam öykülerindeki mekânsal (senkronik) ve zamansal (diyakronik) değişiklikler de büsbütün iç içe geçmiştir. *Pfiesteria*'nın bütünüyle yakalanabileceği hiçbir an yoktur. Bu yüzden, tartışmayı körükleyen muammanın, kısmen, “*Pfiesteria piscicida*'nın kim olduğu” ve “toksik *Pfiesteria*'nın neler yaptığı” sorularının ayrılmaz şekilde dolanık olmasından kaynaklandığı kanaatindeyim (Schrader 2010: 283).

Yem olarak yalnızca alglerle yetiştirilen *Pfiesteria*'nın balıkları öldürmesi imkânsızdır. İronik ama, balık katili olmak için etraflarında balıklara ihtiyaçları vardır. Zehirli *Pfiesteria*'lar yalnızca balıklar ve belirli çevresel koşullarla ilişki içinde “var”dırlar. Basitleştirerek söylersek, balık yoksa balık katili de yoktur. *Pfiesteria*'nın kendi başına kim olduğunu -tabii böyle bir şey mümkünse- bilmek istiyorsanız, balık katili *Pfiesteria piscicida* değil ama, toksik olmayan *Pfiesteria* üretmeniz kaçınılmazdır (Schrader 2010: 285).

Diğer queer çalışma arkadaşlarımız gibi, *Pfiesteria*'nın dünyevi performansları da zaman ya da mekânda konumlandırılmaz. *Pfiesteria*'nın toksikliği ve türsel varlığını incelemeye yönelik bir dizi laboratuvar yaklaşımını inceleyen Schrader, “basit bir verici-aktarıcı-alıcı modeli”ni vurgulayan yaklaşımların *Pfiesteria*'nın toksikliğini açıklamayı başaramadığını iddia eder, çünkü toksikliği tanımlamanın sadece belli yollarını içeren, özellikle de oldukça kaba bir nedensellik ve zamansallık anlayışına dayanan bu model prosedürler *Pfiesteria*'nın sergilediği toksik eyleyici performans türlerini baştan dışarıda bırakmaktadır.

Buna karşılık, Burkholder vd.'nin laboratuvarının tasarladığı prosedür, balık ölümlerinin mekanizması olarak determinist bir nedensellik modeli dayatmaya çalışarak *Pfiesteria*'nın maddi faillliğini bastırmaya kalkmaz. Bunun yerine, bu laboratuvarın yaklaşımı *Pfiesteria*'nın heterojen, determinist olmayan ve farklı zamansallıkları olan nedensel ilişkiler içinde bulunabildiğini göz önünde bulundurur:

[Burkholder'ın laboratuvarında kullanılan] faillik tanımları, toksikliği belirli bir yaşam evresine özgü bir özellik olarak kabul etmez. Daha ziyade, çeşitli toksik *Pfiesteria* türleri, bir biçimler [*morphs*] asamblajının performanslarına işaret eder; bu biçimler, kendilerini ortaya çıkaran içten-etkimerden yalıtılması imkânsız, değişken bir yaşam döngüsünün zamansal tezahürleridir. Bu türler sabit kategoriler olmayıp birbirlerine dönüşebildiklerinden, bunların toksiklik türleri de yalnızca mevcut çevresel parametrelerce kontrol edilemez. Toksikliğin türü, *Pfiesteria*'nın kendi öyküsüne, yani *Pfiesteria*'nın mevcut maddi kipi almasına yol açan belirlenemez içten-etkimerin etkilerine bağlıdır. Dinolar, balıklara, onlarla ne kadar kısa süre önce temas ettiklerine bağlı olarak farklı farklı davranırlar. Burkholder'ın deyişle, *Pfiesteria* canlı balığın uyardığı yakın zamanlı bir biyokimyasal hafızaya sahiptir, bu da organizmalar ile çevreleri arasındaki ilişkiye değişken bir zamansal boyut katar (Schrader 2010'un daha önceki, yayımlanmamış bir versiyonundan yazarın izniyle aktarılmıştır).

Dolayısıyla Schrader bize sorumlu laboratuvar uygulamalarının, nedensel ilişkilerin özgül doğasını açık hale getirirken organizmanın eyleyici performanslarını dikkate almak gerektiğini gösterir. *Sorumluluk, organizmanın yanıt vermesi için fırsatlar sunmayı gerektirir*. Dinolar determinist nedensel modellere yanıt vermezler. Eyleyici performanslarının dikkate alınmasında ısrar ederler. Ancak bilimsel pratiğin herhangi bir performatif açıklaması bunun için yeterli değildir. Araştırma nesnelere nedenden ziyade etki olduğunun anlaşılması, nedensellik sorununu kökünden çözmez, determinizmden boşalan yere, bir nedensizlik ilişkisi ya da nedensel bir ilişkinin yokluğu yerleşmez. Yani seçeneklerimiz sadece determinist nedensellik, nedensizlik ya da nedenselliğin olmayışıyla sınırlı değildir. *Pfiesteria* tam da nedenselliğin *yinelemeli bir içten-etkime* olarak da var olduğunu ortaya koyar (Barad 2007). Gerçekten de epistemolojik ve etik meseleleri birbirinden ayırmanın nasıl da imkânsız olduğunu ortaya koyan bir şey varsa o tam da şudur: “*Yinelemeli içten-etkime olarak nedensellik*, böylece ölümcül izleri ‘birlikte keserek’ fenomeni *zamansallaştıran* bir mirasa dönüşür; ve deney göndermesine dert edilen belirli mevzuların dahil edilmesine dayandığından, deneylerin tekrarını mümkün kılar” (Schrader 2010: 297). Sorumlu bilim pratiği, aynı anda hem iyi bir bilimsel pratik (epistemolojik olarak sağlam bilim) meselesi hem de bir gelecek-olan-adalet meselesidir.

Atomun Queer Performatifliği

Alan Grometstein *The Root of Things* adlı kitabında “kimse bu tuhaf [*queer*] kuantum şeylerini anlamıyor” diye yazıyor (Grometstein 1999: 4). Bir atomdan daha queer ne olabilir? Sadece garip olmalarını kastetmiyorum. Bir atomun varlığının bizzat doğası, bizzat kimliği belirsizliktir.⁴⁷

Başından beri kuantumun queer bir yanı varmış gibi görünüyordu.⁴⁸ Daha doğrusu, kuantumun bizzat “başından beri” mefhumunu zora soktuğu daha başta belli olmuştu. Kuantum teorisinin ortaya çıkmasına daha on yıldan fazla bir süre varken fizikçi Niels Bohr, Max Planck’ın enerji kuantizasyonu [nicelleştirilmesi] fikrini maddenin kendisine, özellikle de maddenin her bir parçasına, yani her bir atoma uygulamak gibi yaratıcı bir teorik hamlede

bulunmuştu. Bohr atom modeli, Ernst Rutherford tarafından önerilen güneş sistemi atom modelinin kuantum varyantıdır. Bohr modelinde her atomun (proton ve nötronlardan oluşan) bir çekirdeği vardır ve elektronlar çekirdeğin etrafındaki ayrık (yani kuantize edilmiş) “yörüngeler” üzerinde bulunur. Bir atomdaki her elektron, sonlu sayıdaki ayrık enerji seviyelerinden birinde bulunur. Bir elektron daha yüksek bir enerji seviyesinden daha düşük bir enerji seviyesine “atladığında”, iki seviye arasındaki enerji farkına karşılık gelen bir frekansta (renkte) bir foton (bir ışık kuantumu) yayılır.⁴⁹ Periyodik tablodaki her atom türü, ayrık yörüngelerin kendine mahsus bir konfigürasyonuna sahip olduğundan, atomik spektrum, atomik bir parmak izi gibi, kendisini üreten atomun tam olarak teşhis edilmesini sağlar.⁵⁰

Bohr’un modeli maddenin kararlılığını açıklayabiliyordu ve hidrojenin emisyon spektrumunu doğru bir şekilde öngörebiliyordu. Bu modelin çarpıcı başarıları Bohr’a Nobel Fizik Ödülü’nü kazandırdı. Ancak dikkatle incelendiğinde, maddenin doğasında özü itibarıyla queer olan bir şey olduğu da görülecektir.

Atomik spektrumdaki tek bir emisyon çizgisinin üretildiği süreci düşünelim. (Belli bir renk ya da frekansa ait) her bir spektrum çizgisi, bir elektronun daha yüksek bir enerji seviyesinden daha düşük bir enerji seviyesine “sıçraması” veya “atlaması”nın bir sonucudur. Bu “sıçramanın” doğası tam olarak nedir? “Kuantum sıçraması” ifadesi gündelik dilin bir parçası haline gelirken, büyük bir değişim anlamını da kazanmıştır, oysa bizim burada bahsettiğimiz değişim “daha küçük” olamaz. Fizikçilerin kullandığı anlamıyla “kuantum”, “fiziksel bir niceliğin var olabilecek en küçük miktarı ve bu fiziksel niceliğin değişebileceği katları” anlamına gelir.⁵¹

Öyleyse bir kuantum sıçraması çok küçüktür, fakat onun ayırt edici özelliği bu değildir. Onun en benzersiz yanı, sıradan bir atlama veya sıçrama deneyiminde olduğunun aksine, bir elektron “kuantum sıçraması” yaptığında bunu (tam da sıçrama kavramının kendisini tezip edencesine) *süresiz* bir şekilde yapmasıdır: Elektron önce belli bir enerji seviyesindedir, sonra da başka bir seviyededir, ama *hiçbir zaman bu ikisi arasında bir yerde bulunmaz! Kuantum sıçraması süresiz bir harekettir*. Kuantum fenomenleri

tekinsizlikleriyle ünlüdür. Ancak tüm bu tantanaya, şaşırtıcı ve tuhaf bir dizi fenomenle karşılaşılmasına ve bunu tanımlamak için kullanılan tüm sofistike matematiksel mekanizmalara rağmen, bu paradoksların düğüm noktası tam da bu kuantum süreksizliğinde yatar.

Duruma daha yakından bakalım. Başlangıçta elektron daha yüksek bir enerjidedir (E_2); sonda daha düşük bir enerjidedir (E_1). Peki foton hangi noktada yayılır? Rutherford'un önerdiği klasik fizik modeline göre, bir atom elektronu çekirdek etrafında dönerken sürekli enerji kaybeder, sürekli bir ışık spektrumu yayılır ve atom bir ışık çakmasıyla hızla bozulur (yani bu modelde atomlar kararsızdır, bu da modelin zayıf yanlarından biridir). Buna karşılık, Bohr'un kuantum modelinin bu klasik modelden ayrılan iki önemli özelliği vardır: (1) atom elektronları çekirdeğin etrafında, güneşin etrafında dönen gezegenler gibi dönmez, her birinin belli bir anda bir dizi ayırık enerji düzeyinden birinde bulunuyor olması gerekir; ve her "yörünge" sabit bir enerjiye karşılık geldiğinden ve belirli bir yörüngede bulunan elektronlar enerji (ışık) yaymadığından (2) elektronlar daha yüksek bir enerji seviyesinden daha düşük bir enerji seviyesine geçtiğinde, fazla enerji "foton" adı verilen ayırık bir paket olarak yayılır. Dolayısıyla enerji seviyeleri arasında sürekli bir geçiş mümkün değildir. Ama şimdi bir problem ortaya çıkıyor. Eğer bir foton yalnızca sıçramanın kendisinden kaynaklanabiliyorsa, foton bu sıçramanın hangi noktasında yayılmaktadır (fotonun bir ışık kuantumu olduğunu, dolayısıyla da ışığın sürekli olarak değil, bir ışık parçacığı olarak ayırık bir miktarda yayıldığını unutmamalıyız)? Fotonun yayılması elektron E_2 'den E_1 'e doğru yol alırken gerçekleşemez, çünkü hiçbir zaman bu iki enerji seviyesi arasında bir yerde bulunmaz; foton E_1 veya E_2 enerji seviyesindeyken de yayılamaz, çünkü (henüz) hiçbir enerji değişimi gerçekleşmemiştir. Dahası, nedenselliğin doğasıyla ilgili mühim bir yanlışlık da söz konusudur, zira atom E_2 'den ayrılırken (E_1 'e giderken) belirli bir renkte bir foton yayacak olsaydı, *daha ayrılmadan, gideceği yere (yani E_1 'e) çoktan varmış olması gerekirdi*, bu nedenle enerjyi korumak için uygun frekansta foton yayılacaktı - gerçekten de garip bir nedensellik! Demek ki kuantum nedenselliğinin paradoksal doğası kuantum süreksizliğinden - (tüm içten-etkimelerin kurucusu olan) içsel bir süreksizliğin mevcut olmasından kaynaklanır.

Bir kuantum süreksizliğini oluşturan nedir? Sürekliliğe ilişkin varsayımlarımızı queerleştiren bu süreksizlik, ne sürekli olanın karşıtıdır ne de onunla süreklilik arz eder. Kuantum "sıçramaları" zamanı kat eden uzamsal yer değiştirmeler değildir, burada-şimdiden orada-sonraya gerçekleşmezler, zira şimdi'leri ve burada'ları tekrar tekrar kurmaya yardımcı olan bizzat bu kopuştur. Mesele yalnızca bir şeyin, arada olmaksızın -ki bu yeterince kötüdür- önce burada-şimdi, sonra da orada-sonra olması değildir; asıl mesele burada-şimdinin, orada-sonranın palamarlarının tamamen çözülmüş olmasıdır: Bunların bulunabileceği belirli bir yer veya zaman yoktur. Kuantum sıçramaları nerede ve ne zaman gerçekleşir? Eğer nedenselliğin doğası, bir etkinin bir nedeni varoluşun zamanda serimlenişi boyunca uç uca eklenir gibi izleyemeyeceği kadar bozulmuşsa, uzamda ya da zamanda yönümüzü artık nasıl tayin edebiliriz ki? Hatta uzam ve zamanın hâlâ "orada" olduğunu varsaymaya devam edebilir miyiz?

Bu queer nedensellik, süreksizliğin/sürekliliğin bozulmasını beraberinde getirir; bu bozulma istikrarı öylesine bozar, öylesine baş döndürücüdür ki, varoluşun kendi istikrarını sağlayan şeyin bu olduğuna inanmak gerçekten zordur. Daha doğrusu, biraz daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, eğer varoluşun belirsiz doğası kendi doğası gereği istikrar ve istikrarsızlığın, olanak ve olanaksızlığın eşliğinde sallanıp duruyorsa, o zaman süreklilik ile süreksizlik arasındaki dinamik ilişkisellik, dünyanın determinizm kadar nedensizliğe de direnen açık-uçlu-oluşu [*becoming*] için hayati önem taşır.

Pireyi deve yapmaya çalışıyor değilim, ama kuantum -ne uzamda ne de zamanda var olan bu küçük kopukluk [*disjuncture*]- süreklilik ile süreksizlik arasındaki ilişkinin doğasını öylesine sarsar ki, değişimin doğası her içten-etkimle birlikte değişir. Değişim, genel bir nitelik atfetmek gerekirse, uzam*da* ve zamana*da* meskun madde üzerinde işlediği varsayılandan tamamen farklı şekilde işleyen, bambaşka türden bir dinamizmdir (örneğin, önemli farklılıklardan biri, varoluşun uzam ve zamanda *evrilen* bir varlık çeşitliliğinden ibaret olmamasıdır); varoluşa taşınan ve doğrudan yeniden yapılandırılan şey, *uzamzamanmaddeleşmenin* yinelemeli içten-etkimelerden müteşekkil oluşlarını gerektirir.⁵² Yinelemeli içten-etkimeler dolanıklıkları tekrar tekrar yapılandırır. Dolanıklıklar, uzam ve zamanda ayrılmış şeylerin ya da olayların karşılıklı bağlantıları değildir. *Dolanıklıklar, uzayzamanmaddeleşmenin kıvrımlarıdır.*

Queer Kimlikler, Kuantum Silme ve “Geçmiş”
Değiştirmenin Olanağı/Olanaksızlığı

Kuantum dolanıklığı, kuantum mekaniğinin onu klasik düşünme biçimlerinden uzaklaşmaya zorlayan ayırıcı bir özelliğidir. - Erwin Schrödinger: “The Present Situation in Quantum Mechanics”

Mesele, değişime uğramış -geçmiş ya da gelecek- şimdiler [*present*] meselesi değil, asla (şimdi) olmamış ve asla da olmayacak olan bir “geçmiş”tir, onun gelmekte olan geleceği ise asla mevcudiyet [*presence*] biçiminde bir *üretim* ya da yeniden üretim olmayacaktır. - Jacques Derrida: *Margins of Philosophy*

Klasik yöntemlerle açıklanması imkânsız, kesinlikle imkânsız ve kuantum mekaniğinin kalbini içinde taşıyan bir fenomeni incelemeyi seçıyoruz. Gerçekte, yegane gizem onda yatmaktadır. - Richard Feynman: *Six Easy Pieces*

Fizikçiler artık sadece geçmiş değiştirmenin değil, geçmişteki varlığın doğasını da değiştirmenin mümkün olduğuna dair ampirik kanıtlara sahip olduklarını söylüyorlar. Söz konusu deney kuantum silgi deneyi olarak anılmaktadır.⁵³

Niels Bohr’a göre kuantum fiziği, varlıkların (atomlar, fotonlar, elektronlar vs.), parçacıklar ya da dalgalar olarak, yani yeri belli nesnelere veya bir sahadaki uzanımlı titreşimler olarak, içkin bir ontolojik kimliğe sahip olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁴ Bohr açısından, kimlik verili değildir, aksine icra edilir [*performed*]. Bu, esasen üzerinde iki delik bulunan bir ekrandan ibaret, çift yarıkly aygıt adı verilen basit bir aletle gösterilebilir. Klasik fiziğe göre, bir antitenin dalga mı yoksa parçacık mı olduğunu bilmek istiyorsanız, onu iki açık yarıktan tekrar tekrar geçirmeniz (ya da alternatif olarak, yarıklardan birbirinin aynısı birçok antiteyi geçirmeniz) ve zaman içinde bir örüntü oluşturmanız yeterlidir. Antitelerin çoğunun yarıkların birinin tam karşısına düştüğu bir saçılma örüntüsü ortaya çıkarsa, bu bir parçacıktır. Eğer bir kırınım örüntüsü ortaya çıkarsa (bir su dalgasının gibi), bu her iki yarıktan da aynı anda geçen bir titreşimin sonucudur, o zaman bu bir dalgadır.⁵⁵ Bu ayırt edici özellik önemlidir: Bir kırınım örüntüsü, (parçacık durumunda olduğu gibi bu ya da şu yarıktan ziyade) aynı anda birden çok yarıktan geçen

bir şeyin girişiminin [*interference*] sonucudur. Dalgalar ve parçacıklar belirgin şekilde farklı çift yarık örüntüleri ortaya çıkarır, dolayısıyla klasik fizik açısından bu test, bir antitenin doğasını kesin olarak belirlemeye izin verir.

Kuantum fiziği, antiteleri dalgalar ve parçacıklar olarak ikiye ayıran klasik ontolojik sınıflandırmayı sorunsallaştırır. Yirminci yüzyılın başlarında yapılan deneyler, klasik kimlik/özdeşlik kavramlarıyla açıklanamaz sonuçlar üretmiştir ve çift yarık deneyi de bu klasik olmayan davranışları ortaya çıkarmak için yeterlidir. Bir elektronu çift yarıktan yüzlerce kez geçirdiğinizde (ya da yüzlerce elektronu yarıklardan teker teker geçirdiğinizde) ortaya çıkan örüntü, dalgalara özđü olan bir kırınım örüntüsüdür. Aynı deney atomlar, nötronlar ya da fotonlarla da yapılabilir ve her durumda bir kırınım örüntüsü elde edilir. Ancak su dalgalarının aksine, parçacıklar arasında “girişim” bulunmaz (aynı anda aynı yerde bulunamazlar) ve her durumda yarıklardan teker teker gönderildikleri için birbirleriyle karşılaşma şansları asla yoktur. Öyleyse dalga davranışı neyle açıklanabilir? Her parçacık (tanımı gereği) bir seferde bir yarıktan geçmelidir, oysa kırınım örüntüsü (su dalgası gibi) bir antitenin aynı anda her iki yarıktan da geçmesinin bir sonucudur.

Bu paradoksu çözmeye yardımcı olabileceği için, varsayalım ki yarıklarda neler olup bittiğine “bakmamızı ve [olup biteni] görmemizi”, her bir elektronun ekrana doğru giderken yarıklardan geçişini “izlememizi” sağlayacak bir cihaz tasarladık. Aslında kuantum teorisini reddeden ve klasik bir ontolojiye bağlı olan Einstein da böyle bir “hangi-yarık” cihazını tam da kuantum fiziğinin kavramsal olarak kendi içinde çelişkili olduğunu göstermek için önermişti. Bu cihaz antitenin (hangisinden geçerse geçsin) yarıklarda parçacık olduğunu, ekranda ise dalga olduğunu ortaya çıkaracaktı, oysa antiteler aynı anda hem dalga hem de parçacık olamazdı. Bohr, Einstein’la kesinlikle aynı fikirde değildi; ona göre Einstein’ın hangi-yarık deneyi, tam da onun tamamlayıcılık fikrini son derece güzel bir biçimde ortaya koyuyordu: Bir antite nasıl ölçüldüğüne (yani dolanık olduğu ölçüm cihazının doğasına) bağlı olarak ya bir dalga ya da bir parçacık gibi davranıyordu. Bohr, hangi-yarık dedektörüne sahip çift yarıkly bir aygıtta, ortaya çıkacak örüntünün parçacık davranışına özđü olan bir saçılma örüntüsü olacağını savundu. Yani bir antite (hangi-yarık dedektörünün olmadığı) basit bir çift yarık deneyinde

bir dalga gibi davransa [*perform*] da, hangi-yarık dedektörü eklenerek dönüştürülmüş bir çift yarık aygıtında bir parçacık gibi davranır. *Dolayısıyla, antitenin doğası -ontolojisi- bu doğayı tayin etmek için kullanılan deney aygıtına bağlı olarak değişir (daha doğrusu, farklı şekilde belirlenmiş olur).* Bohr'a göre, tamamlayıcılık teorii çelişkilerden kurtarmış ve nesnel sonuçlar elde edilmesini sağlamıştır. "Dalga" ve "parçacık" gibi kavramların nesnel göndergesi (klasik fiziğin ontolojisinde olduğu gibi) içsel özelliklere sahip, belirli bir şekilde sınırlandırılmış bir nesne değil, daha ziyade, Bohr'un tabiriyle, bir *fenomendir*, yani (deneyden önce var olmayıp ondan ortaya çıkan) "nesne"nin ve "aygıt"ın dolanıklığı/ ayrılmazlığıdır. Bohr, bir fizikçi için ortodoksluktan oldukça uzak bir yaklaşımı benimsediği için bu sonuçlara varabilmiştir - dikkatini *kavramların* nasıl çalıştığına (bir bilimci için son derece alışılmadık bir adım), gördükleri işi nasıl gördüklerine ve işaret ettikleri anlamı nasıl kazandıklarına yoğunlaştırmıştır.⁵⁶

Dolayısıyla çift yarık deneyi 1920'lerden itibaren kuantum fiziğinin kurucuları arasında hararetle ve sonu gelmeyen tartışmalara konu oldu ve günümüzde de büyük ilgi görmeye devam ediyor. Bu deney kendi döneminin *gedanken* (düşünce) deneyiydi. Einstein ve Bohr onun hakkında tartışmayı hiç bırakmadılar. Asla gerçekleşmeyecek olan bu deney (sadece saf düşüncenin seyreltilmiş âleminde var olabilirdi) bugün aslında laboratuvarda yapılabilir: Deneyin meta/fizik dünyasına hoş geldiniz.

Deneyin ayrıntılarına çok fazla girmeden, (bir lazer ve iki boşluktan oluşan) hangi-yarık dedektörlü çok akıllı bir çift yarık cihazı tasarlayabileceğimizi söylememiz yeterli. Bu cihaz, hangi-yarık ölçümünü, atomun "dışsal ileri doğru hareketi"ni bozmadan, sadece atomun "iç kısımlarını" manipüle ederek gerçekleştirir. Atom, çift yarığa doğru ilerlerken bir lazer ışınının içinden geçer ve böylece atomik elektronlarından birini uyararak onu daha yüksek bir enerji seviyesine çıkarır. Her yarıқта, atom boşluktan geçerken bu elektronu daha düşük enerji seviyesine geri "sıçramaya" zorlamak için tasarlanmış iki "mikromaser boşluğu" kurulur, böylece boşlukta bırakılan ve atomun ekrana giderken hangi yarıktan geçtiğini gösteren bir "muhbir" foton yayılır.

Deney hangi-yarık dedektörü olmadan gerçekleştirildiğinsene kırımın örüntüsü ortaya çıkar - yani atomlar dalga gibi

davranır. Deney, hangi-yarık dedektörüyle tekrarlanırsa, Bohr'un da öngördüğü gibi, parçacık örüntüsü ortaya çıkar. Bu, kimliğin sabit ve içsel değil, performatif olduğunu gösteren doğrudan ve ampirik bir kanıttır.

Bohr, şeylerin performatif doğasını, ölçüm aygıtıyla ölçüm nesnesinin kuantum dolanıklıkları temelinde açıklamıştır. Bohr'a göre, mesele şeylerin farklı ölçüldüğünde farklı davranması meselesi değildir; asıl mesele fenomenlerden başka bir şey olmamasıdır, yani "aygıt"la "nesne"nin ayrışmaksızın içten-etkimelerinden başka hiçbir şeyin olmaması. Şimdi, eğer Bohr'un fenomenlerin kuantum dolanıklıkları olduğu hipotezi geçerliyse, o zaman açıkça imkânsız olan bazı şeyler de mümkün hale gelecektir. Hangi-yarık detektörünün, söz konusu antitenin (bu durumda bir atomun) hangi yarıktan geçtiğini gösteren kanıtın, yarıklardan geçtikten *sonra* silinebileceği şekilde tasarlandığını düşünelim.⁵⁷ O zaman görülecektir ki hangi-yarık bilgisi "silinirse", dalgalara özgü olan kırımın örüntüsü (hangi-yarık detektörü olmadığı durumda olduğu gibi) bir kez daha açık hale gelecektir. Aslında, bilginin hangi noktada silindiğinin önemi yoktur - hatta söz konusu antite aygıtın tamamından geçtikten ve örüntüye kendi katkısını yaptıktan *sonra* silinebilir. Başka bir deyişle, bir antitenin aygıttan dalga mı yoksa parçacık olarak mı geçtiği -sırasıyla, her iki yarıktan aynı anda mı yoksa sadece bir tanesinden mi geçtiği- *sonradan*, yani aygıttan geçtikten *sonra* belirlenebilir. Yani, söz konusu olan sadece, belirli bir antitenin geçmişteki davranışının gelecekte meydana gelen bir şey nedeniyle değişmesi değil, antitenin kimliğinin de değişmiş olmasıdır. Böylece, *atomun kimliğinin, ontolojisinin asla sabit olmadığının, gelecekte ve geçmişte yeniden işlenmeye açık olduğunun* ampirik kanıtına ulaşılmış oluruz!

Kuantum bilgisi deneyini öneren fizikçiler bu sonuçları "geçmişini değiştirme"nin olanağı olarak yorumlarlar. Kullandıkları dil, bu sonuçların Bohr'un felsefe-fiziğiyle uyumsuz bir belirliliği yansıtır: Özellikle, hangi-yarık bilgisinin "silindiği"nden (deney dolayısıyla "kuantum bilgisi" olarak anılır), kırımın örüntüsünün ise "geri kazanıldığı"ndan (sanki en baştaki örüntü geri gelmiş gibi) bahsederler. Ancak dediğim gibi, bu yorum olması gerektiği kadar dikkatli değildir, üstelik varlığın ve zamanın doğasına ilişkin tam da bu deneyin sorguladığı belirlili varsayımlara dayanmaktadır.

Bir mevcudiyet metafiziği varsayılırsa, yani örüntünün bir grup bireysel olarak belirlenmiş nesnenin davranışından kaynaklandığı kabul edilirse, her bir antitenin hangi yarıktan geçtiğine dair bilginin bireyler yarıklardan geçtikten *sonra* “silinmesinin” nasıl etki edebileceğini açıklamak da imkânsız hale gelir. Ya da, hangi nedensellik anlayışı böylesine garip bir olayı açıklayabilir? Böylesine anlık bir iletişimin, birlikte hareket eden bireysel aktörlerin bir tür küresel komplosunun kaynağı ne olabilir? Bu ne acayip bir uzaktan-eylem nedenselliğidir?! Buradaki zorluk, klasik ontolojinin yanlış varsayımından kaynaklanır, bu varsayımın temeli, “zaman” denen çizgisel bir anlar dizisine uygun olarak “uzam” denen bir taşıyıcı içinde hareket eden, sınırları ve özellikleri belli, bağımsızca var olan şeylerle dolu bir dünyaya duyulan inançtır. Oysa kanıtlar, dünyanın hiç de böyle bir klasik ontolojiye göre işlemediğini gösteriyor.

Nasıl ki maddesellik, söylemsellik, faillik ve nedensellik gibi belli temel kavramlar, bu yeni bulgular doğrultusunda, maddeye ve anlamlandırmaya ilişkin klasik anlayışların radikal şekilde gözden geçirilmesiyle yeniden ele alınıyorsa, başka bir yerde öne sürdüğüm gibi (Barad 2007), fiziğin ve postyapısalcı teorinin sunduğu kavrayışları aralarında kırımınlar yaratarak okuduğumuz takdirde, Butler’ın performatiflik teorisini de insan alanının ötesine doğru genişletebilir, bu teorinin fikirlerini bu temelde daha da geliştirebiliriz (kaldı ki bizzat insanı kendi maddeselliği içinde ele alırken yapmamız *gereken* de budur). Kuantum silgisi deneyinin sunduğu kanıtları, doğanın doğasına dair bu insan-sonrası performatif anlayışa göre incelemek, bazı belirgin paradoksları çözdüğü gibi, yapısökümcülüğe ampirik bir çekiş gücü de kazandırır. Başka bir deyişle, bu hamle, yapısökümcülüğün radikal yankılarının hiç de insan zihninin ya da kültürün sapkın tahayyülleri değil, *dünyanın queer olayları* olduğunu öne sürer.⁵⁸

Söz konusu kanıtla dönecek olursak, kuantum “silgi” deneyi, şu yapısökümcü iddiaya ampirik bir ağırlık kazandırmaktadır: Mesele “değişime uğramış -geçmiş ya da gelecek- şimdiler meselesi değil, asla (şimdi) olmamış ve asla da olmayacak olan bir “geçmiş”tir; onun gelmekte olan geleceği ise asla mevcudiyet biçiminde bir *üretim* ya

da yeniden üretim olmayacaktır” (Derrida 1994). Kanıt bu sözlerde dile getirilen hususla tutarlıdır, gerçekten de söz konusu olan, deneyi yapanın (bilgiyi sonradan silerek) çoktan şimdi olmuş bir geçmişi değiştirmesi değildir. *Asıl mesele şu ki, öncelikle geçmiş asla orada öylece var değildi ve gelecek de basitçe sonradan gerçekleşecek olan değildir; “geçmiş” ve “gelecek” –hangi-yarık olduğunun tespiti ve hangi-yarık bilgisinin sonradan “silinmesi” de dahil- uzamzamanmaddeleşmenin yinelemeli pratikleri yoluyla tekrar tekrar yeniden işlenir ve katlanır – hepsi tek bir fenomendir. Uzam ve zaman fenomenaldir, yani fenomenlerin oluşumunda içten-etkimelerle üretilirler; ne uzam ne de zaman fenomenlerin dışında belirli ve verili bir şey olarak mevcuttur.*⁵⁹

Daha önce de belirttiğim gibi, kanıtlar, bazı fizikçilerin hangi-yarık bilgisi yok edildiğinde olayın tüm izlerinin de “silindiği” ve önceki kırımın örüntüsünün “geri kazanıldığı” iddiasına aykırı düşmektedir. Aksine, (atomun hangi yarıktan geçtiğine dair) bilginin yerel olarak silinmesinin bir sonucu olarak üretilen kırımın örüntüsü “baştakiyle” (yani hangi-yarık ölçümü yapılmadan önce üretilen kırımın örüntüsüyle) aynı değildir. Baştaki örüntünün aksine, yeni kırımın örüntüsü (baki kalan) dolanıklıkların izleri açıkça sürülmediği sürece açık hale gelmez. *Bilgi silindiğinde dahi tüm ölçümlerin izi kalır; hayalet dolanıklıkları görünür kılmak için çalışmak gerekir.* Geçmiş kapalı değildir (hiçbir zaman da değildi), ancak mesele (tüm izlerin) silinmesi değildir. Geçmiş mevcut değildir. “Geçmiş” ve “gelecek”, dünyanın süregiden içten-etkimeleri aracılığıyla tekrar tekrar yeniden yapılandırılır ve katlanır. Geçmiş ile gelecek arasında içsel olarak belirlenmiş bir ilişki yoktur. Fenomenler uzam ve zamanda konumlanmış değildirler; onlar daha ziyade *evrenin uzamzamanmaddeleşmesi yoluyla katlanan ve örülen maddi dolanıklıklardır.* Bir kırımın örüntüsünün “geri dönüşü” bile bir geri gidiş, hafızanın silinmesi, mevcut [*present*] bir geçmişin yeniden tesisi demek değildir. *Hafıza -yinelemeli içten-etkimenin tortulaşmış kıvrımlarının örüntüsü- dünyanın dokusuna işlenmiştir.* Dünya tüm izlerin hafızasını “tutar”; daha doğrusu dünya kendi hafızasıdır (katlanmış maddileşme).

SONUÇLAR

Çalışma arkadaşlarım ve ben, klasik ontolojiye -yani birbirleriyle yerel olarak belirlenmiş bir nedensellik ilişkisi içinde etkileşime giren ayrık antitelerin varlığını kabul eden ve değişimin başka bir olaya (etki) yol açan bir olayın (neden) sonucu olduğu, nedenlerin zamanın çizgisel akışına uygun olarak uzamda hareket eden antitelerin hareketini etkilediği bir dünya görüşüne- karşı bir dizi itirazda bulunduk. Bu görüşü destekleyen varsayımları şöyle sayabiliriz: Dünya belirli özelliklere ve sınırlara sahip tek tek nesnelere oluşur; uzam, içinde olayların meydana geldiği belirli bir hacimdir; zaman, kendi başına çizgisel bir şekilde ilerleyen bir parametredir; etkiler nedenlerin arkasından gelir. İşte doğanın queer performansları bütün bu varsayımları sorgulanır hale getirmiştir: Yıldırımlar, vatozlardaki nöronal reseptör hücreleri, Kuzey Amerika haliclerinde bulunan bir dinoflagellat hayvan-bitkisel yaşam formu, atomlar ve insanlar, doğanın pratikleri, kimlikleri ve türsel varlıkları klasik bir ontoloji içinde açıklanamayan yaratıkları arasında yer alır.

Sözgelimi, klasik nedensellik ve kimlik anlayışlarının her örnekte nasıl başarısızlığa uğradığını ve bu yaratıkların kimlikleri bağımsız antiteler olarak anlaşılırsa, sahip oldukları esrarengiz iletişim yeteneklerinin, queer nedensellik ilişkilerinin açıklanamayacağını da gördük. Bu yaratıklar, bir çevreyle ya da diğer dışsal ya da ayrı faille etkileşim halinde olan ayrık failleler olarak anlaşılabilirler, hele ki etkinin nedenden sonra geldiği varsayımının öne sürdüğü ardışıklık işlemiyorsa ve nedensellik adeta tekinsiz bir niteliğe bürünüyorsa. Ele aldığımız yaratıkların her biri, sadece “bir nedenin tanım gereği etkisinden önce geldiği, kendisiyle özdeş anların homojen bir akışı şeklindeki zaman anlayışımıza” değil (Schrader 2010: 278-79), kimlik/özdeşlik kavramının “kendisine” ve bunun nedensellik, sorumluluk ve hesap verebilirlik gibi türevlerine de meydan okuyor.

Bunun yerine, ben birbirinden bağımsızca var olan şeyler yerine fenomenlerin varlığını temel alan, “kuantum ontolojisi” de diyebileceğimiz, eyleyici gerçekçiliğe dayalı bir ontoloji öneriyorum (Barad 2007). Uzamzamanmaddleşmenin performatif olarak maddileşen bu dolanıklıkları, burada ele aldığımız nedensellikleri karmaşık performansları açıklamayı başarıyor.

Başka bir yerde de defalarca vurguladığım gibi, bu bulguların işaret ettiği ontolojik değişim illa mikroskobik âlemin ölçekleriyle sınırlı değildir.⁶⁰ Yine de bu hususu yorumlanmadan tekrar etmem, geliştirmem, doğanın karantinaya alınması imkânsız ve bir yerlerden sızıp “bizim bildiğimiz yaşamı” kirlenmesi daima mümkün olan queerliğini panikle, sınırlama, ehlileştirme ve normalleştirme girişimlerine engel olamıyor. Bu tür girişimler, haylaz haylaz dolaşan atomların eğlencesini, ucube gösterilerini kaygı uyandıran büyük bir “felakete” dönüştürüyor. Dilerim, *Pfiesteria* ve yıldırımın queer kuantum ontolojik performansları gibi, makroskopik antiteleri içeren bu (diğer) örneklerin incelenmesi, doğanın queerliğinin ölçek ve aşinalık farklarını açacak kadar yaygın olduğunu takdir edebilmemize vesile olur. Örneğin, yıldırım gibi *gündelik bir makroskopik fenomenin* davranışlarında klasik fizik yasalarına dayalı bir açıklamayla uyumlu, tekrar eden belli özellikler elbette gözlemlenebilir, ama bu fenomen *atomların mikrokozmik alanda sergilediği türden queer davranışlar da sergiler*. Queer davranışlarıyla klasik fizik yasaları tarafından uygarlaştırılmayı reddeden atomlar gibi daha “egzotik”, daha az tanıdık fenomenlerden farklı olarak bu gündelik makroskopik fenomen, tam da “klasik” fiziğin içinde queer/kuantum olaylara işaret etmesiyle, bir dizi çıkmaza neden olur. Mikro ve makronun güya apaçık olan sınıflandırılması içinde hangi belirsizlikler gizli gizli dolaşıyor?

Yapısöküm, adeta bir elektron ya da hayalet gibi davranarak, bu yazının her bir bölümünün içine ve dışına doğru örtük ya da açık tüneller kazıyor. Bu queer yaratıklarla ciddi bir şekilde meşgul olmak için, Kirby ve Schrader’in yanında, Derrida’nın fikirlerine de yer veriyorum.⁶¹ Bu yapısökümcü öğeler üzerinde ancak yazının sınırlarının el verdiği kadar durup fazla ayrıntıya girmedim halde, *différance* gibi yapısökümcü fikirler için *ampirik* destekler bulmanın mümkün olduğundan bahsetmem şartırcı gelebilir, hatta endişe uyandırabilir. Yapısökümün ampirik dayanaklarının olabileceğini öne sürmek bazılarında küfür gibi gelecek olsa da (hele ki yapısökümün ampirizmi tamamen yapısöküme uğrattığı, deyim yerindeyse, onun defterini dürdüğü gibi bir yanlış/kanaatin hâkim olduğunu düşünürsek), biz yapısökümün materyalist bir okumasında ısrar ediyoruz. Bu tür okumaların, ampirik olanın, geleneksel anlayışlardan arındırılarak ve defterinin dürülebileceğini (hatta dürülmesi

gerektiğini) varsaymadan yeniden ele alınmasının önünü açabileceğini vurguluyoruz. Benim eyleyici gerçekçi açıklamama göre, ampirik iddialar hükümsüz kılınmadığı gibi, aksine dünyanın belirli türde okunaklı artikülasyonları olarak anlaşılmalıdır (elbette bu iddiayı iyi anlamak için gereken çeşitli niteliklere hanel getirmeden yapmak gerekir bunu). Daha açıkçası, ampirik iddialar bireysel olarak var olan belirlenmiş antitelere değil, oluş-halindeki-fenomenlere atıfta bulunur; burada oluş bir gelecek zamana değil, dünyalaşan dünyanın radikal olarak açık ilişkiselliğine bağlanmıştır.

Yapısökümle bu kısa süreli karşılaşmamızda, belki şunu da hatırd tutmak gerek: Eyleyici gerçekçilik, fiziğin dümdüz bir okuması değil, önem arz eden/maddeleşen [matter] farklılıkların kırıncımlı bir soruşturmasıdır, öyle ki bu soruşturmada fizikten, postyapısalcı ve yapısökümcü teorilerden gelen görüşler birbirlerinin içinden okunur.⁶²

Daha önce de işaret ettiğim gibi, fizik kendini harikulade bir biçimde yapısöküme uğrıyor, faillik, nedensellik, uzam, zaman, madde ve sorumluluk gibi temel meseleleri yeniden tartışmaya açıyor, yeniden şekillendiriyor.⁶³

Şimdi başta sorduğum sorulara geri dönmek istiyorum, daha doğrusu belki şöyle demeliyim: Yazının her yerine sızmış olduklarından, bu sorular burada bir kez daha geri geliyorlar. Bu vesileyle, nedensellik, zamansallık ve dolanıklık meselelerini insan olmayan bu yaratıkların queer performatiflikleri ışığında tartışırken içinden geçtiğimiz temel etik meseleler ve dert ettiğimiz mevzulardan bazılarını ileri taşımak istiyorum.

Derrida'nın “gelmekte-olan-adalet” ve *différance* kavramlarının bu yazının peşini bırakmamasının iyi nedenleri var. Benim eyleyici gerçekçi açıklamama göre, farklılaşmak yalnızca kesip ayırmak değildir, aynı zamanda birlikte kesmektir, yani bu ikisi birlikte-ayırarak kesmek [cutting together apart] biçiminde tek bir hareket oluşturur. Farklılaşmak bir dolanıklık meselesidir. Dolanıklıklar ise ayrı antitelerin iç içe geçişleri değil, indirgenemez sorumluluk ilişkileridir. “Ben” ile “öteki”, “geçmiş”, “şimdi” ve “gelecek”, “burada” ile “şimdi”, “neden” ile “sonuç” arasında sabit bir ayırıcı çizgi yoktur. Kuantum süreksizliği/sürekliliği sıradan bir ayrılık değildir. Eyleyici kesikler mutlak bir ayrılığa

değil, bir birlikte/ayırarak kesmeye işaret eder – “ bizzat *benzemez* olanın ‘bir arada tutması’ ... ayrışmayı, dağılmayı ya da farkı yaralamadan, ötekinin heterojenliğini silmeden ... birleşme ile ayrılmanın sentetik kavuşumu olmadan ya da bundan önce...” (Derrida 1994: 29). Eyleyici kesikler -içten-etkimeler- (mutlak) ayrılıklar üretmezler, eyleyici bir ayrılabilirlikle, farklılaşmak ve dolanık olmakla (bunlar tek bir harekettir, art arda yaşanan süreçler değil) ilgilidirler. Eyleyici kesikler, birleşme ve ayrılma ilişkilerini radikal bir şekilde yeniden işler. Bu anlamda ayrılabilirlik, yani eyleyici ayrılabilirlik meselesi, benzemezleri farkı aynılığa indirgemededen bir arada tutan kalıtım ilişkilerinin asla sarsmayacağı, indirgenemez bir heterojenlik meselesidir.

Kuantum süreksizliği/sürekliliği farklılaşma kavramının tam da kendisini queerleştirir. Hesap/muhasebe, hesaba katma ve hesap verebilirliğe dair fazlasıyla ihtiyaç duyduğumuz ve sabit bir kimlik mefhumundan, hatta sabit bir aralıktan ya da kökenden türemeyen bir yeniden düşünmenin olanağını sunar. Hesap/muhasebe –yani maddileşenin ve maddileşmekten dışlananların hesaba katılması- cebirsel bir hesaptan ibaret olamaz, çünkü birbirine eklenebilen, birbirinden çıkarılabilen ya da birbiriyle eşitlenebilen bireysel antitelerin varlığı varsayımına dayandırılmaz. Hesap verebilirlik, tek tek nedensel faktörleri belirlemeye ve suçu şu ya da bu nedene atmaya indirgenemez. Gerçekten de nedensellik başından sonuna queer bir meseledir. Hesap verebilirlik de, dünyalaşmanın, yani uzamzamanmaddeleşmenin dolanıklıklarının yinelemeli içten-etkimelerinde farklı kesiklerin nasıl önem arz ettiğini/maddeleştiğini anlamaya yönelik etik-onto-epistemolojik bir taahhüttür. Hesaba katmak hesap verebilir olmayı gerektirir, çünkü tüm hesap/muhasebe içeriden gelir, dışarıdan değil. Saf bir dışsal konum yoktur, yalnızca eyleyici ayrılabilirlik, içerideki farklar, *différance* vardır. Hesap verebilirlik bir özdeşlik/kimlik matematiğine dayandırılmaz. Bireysel unsurlar arasında basit ikameler, eşitlik ilişkileri ya da geçişkenlikler artık çözülmüştür.

İronik ama önemli bir anlamda, “doğaya aykırı fiiller” yoktur – eğer bu genellikle varsayıldığı gibi, mutlak bir dışsallık anlamını beraberinde getiriyorsa. Doğa/kültür bu kadar radikal bir şekilde yeniden ele alındığında, doğanın onun dışından eylemde bulunabileceğimiz bir dışarısı yoktur;

(düşünmek ve dil kullanımı da dahil) her şey “doğal bir eylem”dir. Fakat bu, kültürü doğaya indirgemek değil, doğanın özü gereği yetersiz olduğu, özellikle de değer ve anlamdan yoksun olduğu, bu nedenle de kültürle tamamlanmaya ihtiyacı olduğu fikrini reddetmek anlamına gelir (Kirby). Ya kültürü doğanın yaptığı bir şey gibi düşünürsek?⁶⁴ Doğa/ kültür ve insan/insan olmayan ikiliklerinin bu şekilde yeniden ele alınması, insanlara ve insan olmayanlara yönelik belirli şiddet eylemleri karşısında -ki farklılaştırılmalarının (sonra da eşitlenmelerinin) maddi(leştirici) etkileri de bu eylemlere dahildir- ahlaki bir infiale alan açar,

Dolanıklıklar, tüm varlıkların bir olacak şekilde birbirine bağlanmasına değil, daha ziyade dünyanın süregiden farklılaşmasının belirli maddi ilişkilerine verilen bir addır. Dolanıklıklar yükümlülük -ötekine bağlı olma- ilişkileridir, ötekileşmenin/başkalaşmanın kat izleridir. Ötekileşme, bir “Öteki”nin oluşumu, indirgenemez ve maddi bir biçimde “ben”e bağlı olan, “ben”in içinden geçen “Öteki”ne borçlu olmayı gerektirir – yani kimliğin kırınımını/dağılmasını. “Ötekilik” dolanık bir fark ilişkisidir (*différance*).

Dolanıklık etiği, geçmişin ve geleceğin maddi etkilerini yeniden işlemenin olanaklarını ve yükümlülüklerini beraberinde getirir. Mutlak bir kefaret asla mümkün değildir, ama uzamzamanmaddenin üretken bir şekilde yeniden yapılandırılması ve bu süreçte olanakların/olanaksızlıkların yeniden işlenebilmesi *mümkündür*. Geçmiş üzerindeki değişiklikler bedenler üzerindeki izleri silmez; bu yeniden yapılandırmaların tortulaşan maddi etkileri -anılar/hatırlamalar [*re-member-ings*]⁶⁵- dünyanın tenine kazılıdır. Çoktan ölmüş olanlara ve henüz doğmamış olanlara borcumuz, kim olduğumuzdan koparılamaz. Ya farklılaşmayı radikal bir ayrılığa değil de, tam tersine, bağlantılar kurmaya ve taahhüt etmeye dönük maddi bir edim olarak görseydik?⁶⁶

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (1999): *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Zone Books, New York [*Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgöl, Bağısız Kitaplar, 2004].
- Agamben, Giorgio (2004): *The Open: Man and Animal*. Çev. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford [*Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, 2018].
- Bagemihl, Bruce (2000): *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Stonewall Inn Editions, New York.
- Barad Karen (2003): Posthumanist Performativity: How Matter Comes to Matter, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* içinde, 2003/28/3.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham.
- Barad, Karen (2010): Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come, *Derrida Today* içinde, 2010/3/2.
- Bell, J. (1964): On the Einstein Podolsky Rosen Paradox, *Physics* içinde, 1964/3.
- Birke, Lynda; Bryld, Mette & Lykke, Nina (2004): Animal Performances, *Feminist Theory* içinde 2004/5/2.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, New York [*Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2019].
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York [*Bela Bedenler*, çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, 2014].
- Coats, D. W. (2002): Dinoflagellate Life-Cycle Complexities, *Journal of Phycology* içinde 2002/38/2.
- Derrida Jacques (1985): Letter to a Japanese Friend, der. David Wood and Robert Bernasconi: *Derrida and Différance* içinde. Parousia, Warwick.
- Derrida Jacques (1991): 'Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida, der. Eduardo Cadava, Peter Connor, & Jean-Luc Nancy: *Who Comes After the Subject?* içinde, Routledge, New York.
- Derrida, Jacques (1994): *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Routledge, New York [*Marx'ın Hayaletleri / Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonel*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2019].
- Derrida Jacques (2008): *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York.
- Giffney, Noreen ve Hird, Myra J. (2008): *Queering the Nonhuman*. Ashgate, New York.

- Grometstein, Allan A., (1999): *The Roots of Things: Topics in Quantum Mechanics*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Hackett, Jeremiah D.; Anderson, Donald D.; Erdner Deana L. & Bhattacharya Debashish (2004): Dinoflagellates: A Remarkable Evolutionary Experiment, *American Journal of Botany* içinde 2004/91/10.
- Halperin, David M. (1997): *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. Oxford U Press, Oxford.
- Haraway, Donna (1997): *Modest_Witness@Sec- ond_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. Routledge, Londra.
- Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kirby, Vicki (1997): *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. Routledge, New York.
- Kirby, Vicki (2001): Quantum Anthropologies, der. Laurence Simmons, *Derrida Downun* içinde. Dunmore Press, Palmerston.
- Kirby, Vicky (2006): *Judith Butler: Live Theory*. Continuum, New York
- Kirby, Vicki (2011): *Quantum Anthropologies. Life at Large*. Duke University Press, Durham.
- Mamdani, Mahmood (2001): *When Victims Be- come killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press, Princeton.
- Raffles, Hugh (2006): Jews, Lice, and History, *Public Culture* içinde, 2006/19/3.
- Raffles, Hugh (2010): *Insectopedia*. Pantheon Books, New York.
- Schrader, Astrid (2008A): *Dinos & Demons: The Politics of Temporality and Responsibility in Science*. Doctoral dissertation, History of Consciousness, UC Santa Cruz.
- Schrader, Astrid (2008B): Toxic Waters and Turbulent Times: Red Tides, Dinoflagellates, and Phantomatic Species, *American Anthropological Association*'da sunulan bildiri, San Francisco, November, 2008.
- Schrader, Astrid (2010): Responding to *Pfiesteria piscicida* (the Fish Killer): Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and Responsibility in Toxic Microbiology, *Social Studies of Science* içinde 2010/40/2.
- Sedgwick, Eve (1993): Queer Performativity: Henry James's The Art of the Novel, *GLQ* içinde, 1993/1.
- Sedgwick, Eve (1995): *Performativity and Performance*. Routledge, New York.
- Sedgwick, Eve (2003): *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press, Durham.
- Spiegel, Marjorie (1997): *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. Mirror Books/I.D.E.A., New York
- Sztybel, David (2006): Can the Treatment of Animals Be Compared to the Holocaust?, *Ethics and Environment* içinde, 2006/11/1.
- Uman, Martin (1986): *Lightning: Physics and Effects*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Warrick, Joby (1997): The Feeding Frenzy of a Morphing 'Cell from Hell', *Washington Post* içinde, Haziran 9, 1997.
- Weil, Kari (2006): Killing Them Softly: Animal Death, Linguistic Disability, and the Struggle for Ethics, *Configurations*. içinde, 2006/14/1.
- Wolfe, Cary (2003): In the Shadow of Wittgenstein's Lion: Language, Ethics, Zootologies: *The Question of the Animal* içinde. University of Minnesota Press, Minneapolis
- Yoon, Carol Kaesuk (2009): Oozing through Texas Soil, a Team of Amoebas Billions Strong, *The New York Times* içinde, Mart 23, 2009, D3.

Notlar

- 1 Bu yazının resmi olmayan bir versiyonu daha önce lisansüstü öğrencileri tarafından yayımlanan *Qui Parle* dergisinde (2011/19/2 University of Nebraska Press) yayımlanmıştır. Hilda Rømer Christensen'e ve *Women, Gender, & Research* editörlerine bana yazının resmi versiyonunu gün ışığına çıkarma şansı verdikleri için minnettarım.
- 2 Bu bölümdeki tüm alıntılar, aksi belirtilmedikçe, *New York Times* makalesindedir.
- 3 *blob*: Jöle kıvamında, şekilsiz bir sıvı ya da yarı katı madde (ya da canlı) [Film Türkçede "Büyüyen Canavar" adıyla biliniyor] – ç.n.
- 4 "cAMP imdat çağrısına karşılık, yüz bin kadar amip bir araya toplanır. Önce bir kule oluştururlar, bu kule sonunda, iki milimetre uzunluğunda bir *blob*'un içine devrilir. Bu psödo-plazmodyum -ya da sümüklüböcek- içinde birbirinin aynısı amipler farklılaşmaya ve kendilerine özgü roller üstlenmeye başlar" (Otte 2007, bkz. bkz. 7. sonnot).
- 5 Bu alıntı Profesör John Tyler Bonner'a atfedilmektedir, bkz. Balçık Küfleri [Slime Molds] hakkındaki Wikipedia maddesi.
- 6 "Identity" sözcüğü "kimliğin" yanı sıra "özdeşlik" anlamına geliyor. Bu iki anlam arasındaki sıkı ilişki, "identify" fiilinde çok daha belirgindir: tanımlamak, kimliğini teşhis etmek ama aynı zamanda özdeşleştirmek. Barad, kimliğin doğasını queerleştirmek sorununu aynı zamanda bir fark sorunu olarak ortaya koyarken "identity" sözcüğünün tam da bu iki anlamına birden meydan okuyor. Bu sebeple yazı boyunca "kimlik" sözcüğünü "özdeşlik" olarak da okuyabiliriz – ç.n.
- 7 İlk kez 1935 yılında Kuzey Carolina'da bir ormanda keşfedilen *Dictyostelium discoideum*, başta 'altmantarlar' olarak sınıflandırılmış, ama sonraki yıllarda Protoctista, Fungi ve Tubulomitocondrae âlemleri içinde sayılmıştır. 1990'lara gelindiğinde çoğu bilim insanı mevcut sınıflandırmayı kabul etmiştir. Amoebozoa artık çoğu kişi tarafından âlem düzeyinde ayrı bir klad olarak, bitkilerden ziyade hem hayvanlarla hem de mantarlarla yakın akraba kabul edilmektedir" (Wikipedia'da Dictyostelid maddesi). Fern Feldman'a sosyal amiplerin belirsizliklerinden aldığım zevki paylaştığı ve bu canlıların biyolojik sınıflandırmasının nasıl elden kaçtığına dikkatimi çektiği ettiği için çok teşekkür ederim.
- 8 Carol Otte, 9 Ekim 2007 tarihinde yayınlanmıştır (<http://www.damninteresting.com/amoebic-morality/>, erişim tarihi 5 Kasım 2010). Bu "çok ilginç" bir makale, sosyal amiplerle ilgili birçok farklı araştırma bulgusunu bir araya getiriyor. Otte'nin kullandığı dil ya da ahlaka göndermeleri, okuyucuların ilgisini çekmek için eklenmiş bir süs değildir; aksine, sosyal amiplerle ilgili bilimsel literatürde ahlaki meselelere düzenli olarak rastlayabiliriz, bu son derece ilginç bir durumdur.
- 9 Örneğin, "sosyal amip" kavramı kulağımıza oksimoron gibi geliyorsa, yani tek hücreli organizmaların sosyal ilişkilere girmek veya (özellikle uzak mesafeler arasında) herhangi bir işbirliği davranışı sergilemek için fazlasıyla ilkel olduğuna dair bir inanç varsa, o zaman toplumsallığı ve failliği insani olmayan kapasiteler olarak düşünme yasağını bir kenara bırakmak, insan istisnailiği savunusunun tortulaşmış bazı etkilerini ortadan kaldırmak yolunda kesinlikle önemli bir adım olacaktır.
- 10 Aslında insani olmayan bir ahlak olanağı, ahlakın doğa/kültür ayrımı üzerine kurulu olmayacak, aksine bu ayrımın tam da kendisini sorgulayacak şekilde yeniden düşünülmesinin, queerleştirilmesinin önünü açar. Bu yeni yönelimde, "amip ahlakı", insanları gizlice eşitliğin (eşitsizliğin) içinde sıkıca birleştirmeye dönük diğer bir sömürgeci hamle olmayacak, insan olmayan, epistemolojik bir kaynak durumuna getirilmeyecektir. Yani her şey Ötekinin bize neler öğretebileceği sorusuna, -hatta sorumluluk/yanıt-verebilirliğin [response-ability], yani ötekinin yanıt verme imkânının ikamesi olarak- "biz" in kimin adına konuşması gerektiği meselesine getirilip bağlanmayacaktır.
- 11 Kuzey Carolina eyaletinin yasasında bulunan bir maddeden (<http://www.ncgala.org/guide/guidecan.htm>).
- 12 http://www.everything2.com/index.pl?node_id=1009724
- 13 <http://famguardian.org/Subjects/SexualIm-morality/Homosexuality/HomoAndNaturalLaw.htm>
- 14 Çevrimiçi Sözlükten: <http://www.vocabulary.com/definition/unnatural>
- "Doğal" ve "doğal olmayan" terimlerinin anlamlarının belirsizliği ilginç istikrarsızlıklar yaratmaktadır.
- 15 Eğer yasa, insanların hayvanların parodisini yapmasını, yani *gerçekten* "hayvani eylemlerde" bulunması değil de, taklit eylemlerinde bulunmasını, yani sanki (insan olmayan) bir hayvanmış, sanki koyun postuna bürünmüş bir insanmış gibi davranmasını engelleyecek bir şey olarak görülüyorsa, o zaman belirli insan eylemlerini doğa/kültür ayrımını aşan bir drag biçimi olarak işaretleyerek, insanları utangaç biçimde [*sheepish*] travestiliğe sürükleyen [bu ifade "koyun kılığına bürünmeye sürükleyen" olarak da okunabilir – ç.n.] yasanın bizzat kendisidir. Bu zayıf iddiaya verdiğim yanıttaki şakacı ironi tamamen kasıtlıdır, zira bu tür eşitleme ilişkilerinin kötü niyetli kullanımı "sanki" sözcüğünün nasıl bir işlev gördüğüne bağlıdır. Ahlakçılığın yoğun olarak dolaşıma soktuğu türler arası eşitleme ilişkilerine başvurulmasındaki amaç, "sanki" kadar "masum" bir şey değildir. Gerçekten de, Hugh Raffles'in işaret ettiği gibi, Himmler'in "antisemitizm bit temizlemekle tamamen aynı şeydir" sözü, "antisemitizm ... bit temizliği gibidir ya da bit temizlemenin bir biçimidir" yollu bir ima değildir "sadece." Bu söz, "bit temizlemekle *tamamen aynı şeydir*" anlamına gelir (Raffles 2010: 142). Kasten kullanılan bu kıskırtıcı ifade, "sadece" Yahudilerin bit gibi davrandığı anlamına gelmez, Himmler bu sözünü bir eşitlik ilişkisi öne sürer: Yahudiler *bittir*. Raffles şöyle devam ediyor: "Naziler benzeri görülmemiş bir vahşetle sınırlar dayatsalar da, Yahudilerin insanlık âleminde kovulmasını onlar başlatmadılar. Örneğin modernliğin ilk dönemlerindeki Fransa'da, 'bir Yahudi kadınla cinsel ilişkiye girmek bir erkeğin bir köpekle cinsel ilişkiye girmesiyle aynı şey olduğundan', Yahudilerle heteroseksüel ilişkiye giren Hıristiyanlar sodomi suçundan yargılanabiliyor ve partnerleriyle birlikte diri diri yakılabiliyordu – 'bu tür kişilerin yasanın gözünde ve kutsal inancımız açısından hayvanlardan hiçbir farkı yoktur' (onlar da yargılanıp idam edilebilirdi). Almanların Yahudileri öteden beri köpeklerle (melezlerle) ve bazen de domuzlarla özdeşleşmesi Nazi döneminde de devam

- etmiştir. Daha yıkıcı -ve daha manidar- olan ise, Yahudi'nin, bireysel bedeni, nüfusu ve tabii ki politik bedeni istila eden daha belirsiz ve karanlık parazit figürüyle ilişkilendirilmesiydi. Bu parazit bunu hem bariz hem de beklenmedik yollardan yapabildiği için de yenilikçi müdahale ve kontrol biçimlerine davetiye çıkarıyordu” (a.g.e., s. 145).
- Bu nedenle, makalenin bir sonraki bölümünde, yok edicilik ve öldürülebilirlik hesabını (öldürülebilir kılmanın ahlaksızlığını, bkz. Haraway 2008) kökten bozmanın gerekliliğini vurguluyorum. Bu öldürme aritmetiği olduğu gibi yerinde kalırsa, örneğin eşitlik sadece bir tarafı savunulup diğer tarafı küçümsenerek yadsınmaya çalışılırsa, insan olan ve olmayan tüm varlıklara musallat olup zarar vereceği kesindir. Ötekini nasıl anlamlandırdığımız önemlidir. Bu tür eşitlik ilişkilerinin doğa/kültür ayırımını hiç de bozmadığı, aksine ondan beslendiği konusunda hiçbir tereddüt olmaması gerekir.
- 16 Ayrıca bkz. Barad 2010. Bazıları queerliğin zorunlu olarak arzuya ilgisi olduğu, dolayısıyla atomları, elektronları, uzayı ve zamanı nitelendiremeyeceği şeklinde bir itirazda bulunabilir. Ancak insanın istisnaılığına dayanan bu itiraz akla şu soruyu getiriyor: Arzu nasıl bir biçim almalıdır ki yalnızca bazı varlıklar ya da varoluş biçimleri buna hak kazanırken diğerleri kazanmasın?
- 17 Bu makalenin geri kalanı (“Doğanın Queer Performatifliği” başlıklı bölümün ilk paragrafı hariç), “Doğanın Queer Performatifliği” makalesinin *Qui Parle*'a gönderilmiş olan son halidir. Ne yazık ki bu, *Qui Parle*'in yayıncıya gönderdiği versiyon değildir ve hatanın düzeltilmesi için yapılan girişimler sonuçsuz kalmıştır.
- 18 Barad, bizim “mevzu bahis” olarak karşılaştığımız “at stake” ifadesini kullandıktan hemen sonra “hem belki de harfi harfine” diye ekliyor. “Stake”in aynı zamanda “kazık” anlamına geldiğini düşünürsek, Barad'ın aynı cümlesini “yaşamlar kazığa bağlanıyor” olarak da anlayabiliriz, bkz. bir sonraki dipnot – ç.n.
- 19 Orijinal versiyonda *The New York Times*'daki “Milyarlarca Amipten Oluşan Bir Ekip Texas Topraklarına Sızıyor” makalesi hakkında bir dipnot vardı. Bu dipnotun (bir kısmı) bu makalenin giriş bölümüne ilham kaynağı olmuştur, bu nedenle bu versiyondan kaldırılmıştır. Bu cümlede “stake” (bahis) kelimesinin kullanılması, kelimenin bu tartışmayla da ilişkili, tarihsel olarak önemli bir anlamını da akla getirmektedir: “Doğaya aykırı fiiller” ortaçağ boyunca Kilise tarafından etkin bir şekilde kovuşturulmuştur, verilen ölüm cezalarından biri ise kazıkta yakmaktır. Bir yandan buna bilinçdışının bir eylemi diyebiliriz; ama buna alternatif olarak ve bilinçdışının varlığını inkâr etmeden, ancak bu makalede iletişim konusunu yeniden açacağımızı göz önünde bulundurarak, bu yankılanmanın, bu anlam uyandırma mekanizmasının nasıl bir şey olduğunu da sorabiliriz. Burada konu, -bir diğer insani özellikten ibaret olmayan- hatırlamanın maddiliğine içkin (hem zamanda hem de mekânda) bir dolanıklık değil midir? Ya da en azından, alışlagelmiş hikâyenin yönünün bu şekilde değiştirilmesi, insan/insan olmayanın bu makalenin de teşvik etmeyi umduğu türde bir yeniden bir ele alınışı olarak düşünülebilir.
- 20 Önemli bir etik kavram olan “öldürülebilir kılma” konusunda bkz. Haraway 2008.
- 21 Bkz. özellikle Butler'ın 1993 ve 1990, Sedgwick'in 1995, 2003 ve 2005 tarihli klasik yapıtları ve performatiflik kavramıyla bu önemli angajmanın üretken ve queer mirası.
- 22 Performatiflik teorisinin yalnızca insana odaklanmasını açıkça eleştiren yaklaşımlar için bkz. Barad 2007 ve 2003; Birke, Bryld ve Lykke 2004; Giffney ve Hird 2008; Kirby 1997 ve 2006 ve Schrader 2010.
- 23 Soykırımın aşamalarını sıralayan Stanton raporu, insanlıktan çıkarma aşamasını (3. aşama) insan gruplarının insan olmayanlarla özdeşleştirilmesiyle tanımlamaktadır. Köpekler, sıçanlar, hamamböcekleri, bitler, haşarat, böcekler ve parazitler, bu amaca uygun olarak hor görülen ötekiler olarak sıralanır.
- 24 Barad *matter* sözcüğünü hem madde, maddeleşme hem de önem kazanma, mesele haline gelme anlamlarında kullanıyor – ç.n.
- 25 “Peki ya hayvanların ölümü? Bu başlı başına ‘ölüm’ müdür ve onların buna bir erişimi var mı, yoksa biz mi ölüme onlar aracılığıyla erişiyoruz? Bir hayvanın ölümü bizim için tam olarak ne yapabilir? Bize yiyecek ya da giyecek sağlayabilmesi açısından değil ama. Daha ziyade şu anlamda: Hayvanı bizzat öldürmek bile, onun ölümünü görmekten elde edebileceğimiz bir ‘bilgi’ olabilir mi? Bu soru kısmen, mezbahalarda, bilim laboratuvarlarında ve hayvan barınaklarında her gün öldürülen muazzam sayıda hayvanın -on dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce, bu ölümler çoğunlukla, mutfakta olmasa bile sokaklarda gözümüzün önünde gerçekleşiyordu- görece görünmez kalmasından kaynaklanmaktadır” (Weil 2006: 90). Son zamanlarda, görmezden gelinen toplu hayvan katliamlarına dair farkındalığın belirgin bir biçimde arttığını görüyoruz; bkz. örneğin Derrida 1991 ve 2008; Wolfe 2003; Szybel 2006; Spiegel 1997; Agamben 2004 ve 1999.
- 26 Muhasebe ve hesap verebilirlik söz konusu olduğunda, bunun altında yatan matematiğe dikkat etmek çok önemlidir. Kurucu öğrenci ötekinin kırılğanlığında illa hiyerarşik bir sıralamanın varlığının esas alınmadığını hatırlatmak isterim. Eşitlik ilişkileri de pekâlâ etkin bir şekilde devreye sokulabilir.
- 27 Posthümanist bir açıklama, farklılaştırıcı “insan” ve “insan olmayan” kategorilerinin verili kabul edilmesini sorgulayarak, bu farklılaştırıcı sınırlara istikrar kazandıran ve bu istikrarı bozan pratikleri inceler (Barad 2003: 808). Bu yazıda “etki” ve daha genel anlamda nedensel ilişki mefhumunu yeniden ele alıyoruz.
- 28 Başka bir deyişle, analizin unsurlarından biri de (hümanist) performatifliğin yeniden düşünmektir, sadece bunun uygulanabilirlik çemberini genişletmek değil. Bu ise, performatifliği yinelemeli bir atıfsallıktan ziyade yinelemeli bir içten-etkime olarak anlamayı içerir.
- 29 “Spacetime mattering [uzamzamanmaddeleşme]” (isimleri ayırtmaya yarayan tire işaretleri olmaksızın) şeklindeki iç içe geçmiş ifade, genellikle ayrı özellikler olarak kabul edilen şeylerin dolanık doğasına atıfta bulunur. Bkz: Barad 2007.
- 30 Bkz. Barad 2007 ve 2003.
- 31 Butler'ın yinelemeli atıfsallık olarak performatiflik anlayışıyla arasındaki fark vurgulanmalıdır (Butler 1993).
- 32 Fenomenler ontolojik olarak ilksel ilişkilerdir – önceden *relata*'sı olmayan ilişkilerdir. Yani, ilişkiler bağımsız olarak var olan “*relata*”dan ikincil olarak türetilmezler; ontolojik olarak asıl ilksel olan, “*relata*”nın karşılıklı ontolojik bağımlılığı -ilişki-dir. *Relata* yalnızca belirli içten-etkimelerin bir sonucu olarak fenomenler

- içinde* mevcuttur (yani, bağımsız *relata* yoktur, yalnızca ilişkiler-içindeki-*relata* vardır).
- 33 Başka bir deyişle, *relata* ilişkilerden önce var olmaz; daha ziyade, fenomenler-içindeki-*relata* belirli içten-etkimeler yoluyla ortaya çıkar.
- 34 Fiziksel bir fenomen olarak kırınım, farklı zaman ve uzamların birbirine dolanmasını/üst üste binmesini içerir. Bkz. Barad, 1993.
- 35 Aslında mesele sadece kimliğin çoklu ya da akışkan olması değildir; hesap verilebilirlik dünyalaşmanın etik-ontolojik ilişkilerinin ve dolanıklıklarının bir parçası olduğunda, neyin maddeleştiği/önem taşıdığı, neyin maddeleşmediği/önem taşımadığı sorusunda asıl mevzu bahis ve mesele edilen kimliğin ta kendisidir.
- 36 OED Online, <http://dictionary.oed.com>: “critter [argoda yaratık]”, “creature [yaratık, mahlûk]”
“yaratık”:
2.a. Canlı bir “mahlûk” veya yaratılmış bir varlık, canlı varlık; bir hayvan; genellikle “insan”dan ayrı olan.
3.a. Bir insan; bir kişi veya birey (“odadaki yaratıklar” gibi). “Our fellow-creatures [hemcinslerimiz]” kullanımı yaygındır. [Fr. *creature*.]
b. (a) Hayranlık, onay, sevgi veya şefkat (bazen şakacı bir şekilde); (b) merhamet veya acıyı paylaşmayı (bazen himayeci bir vurguyla) belirtir.
c. Ayıplama veya küçümseme belirtir.
- 37 Yılan yıldızının benzersiz optik sistemi hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Barad, 2007. Yılan yıldızları benim diğer queer çalışma arkadaşlarımdan biri.
- 38 Haraway, bize buradaki yükümlülüklerimizi dikkate alma ihtiyacını aşıyor. Onun insan/insan olmayan sınırını inatla sorgulaması, “hayvan çalışmaları” alanında (üstelik de bu alanın ortaya çıkmasından bile önce) ve bu alanın ötesinde muazzam bir etki yaratmıştır. Onun müdahaleleri olmasaydı ekoeleştirici, feminist bilim çalışmaları, bilim ve teknoloji çalışmaları, feminist teori vd. bugün nasıl bir yerde olurdu? Canlı ile cansız arasındaki çizgi belki de en az sorgulanan, (elbette yılan yıldızları için olmasa da, en azından insanlar için) en rahat sınır olabilir. İronik bir şekilde bu durum, kültürel incelemeler, bilim çalışmaları ve hayvan çalışmalarında olduğu kadar daha genel olarak kültürde de, teknobilimsel tahayyüllerimizde fiziksel olana nazaran biyolojik olana ayrıcalık tanımamızla örtüşüyor. Bu kültürel önyargının bir yansıması da “insan olmayan” kategorisinin genellikle “insan olmayan hayvanlar” kategorisiyle eşdeğer kabul edilmesidir.
- 39 Ulusal Hava Durumu Servisi, “Yıldırım Güvenliği”, <http://www.lightningsafety.noaa.gov/science.htm>.
- 40 Kirby, bir dipnotta şunu ekliyor: “Peter Coleman’ın konuyla ilgili kitabının adı *Ball Lightning: A Scientific Mystery Explained* (1998) olmasına rağmen, literatürden anlaşıldığı kadarıyla, yıldırım topu tartışmalı bir konudur ve tam olarak açıklanmış değildir.”
- 41 Bu paragraftaki tüm alıntılar Discovery Channel programı “Discovery Wonders of Weather: Lightning Phenomena”dan alınmıştır (Eylül 2007), <http://science.howstuff-works.com/nature/natural-disasters/lightning.htm>.
- 42 Bu fenomenin açıklanmasında saha kavramı kilit bir rol oynadığına göre, ki böyle olması gerekir gibi görüldüğü kesindir, o zaman buradaki mesele, sahanın adını koyup tartışmayı kapatmak yerine sahanın tuhaf özelliklerini incelemeye açmaktır. Her halükarda, canlandırılmış elektrik sahasının doğasıyla ilgili çözümlene gerek hâlâ birçok bilmece vardır. Kirby de bunlardan epey ilginç olan bir tanesine işaret eder: “Eğer fırtına bulutları, hatta devasa fırtına bulutları bile, yıldırımın tam da kendisi olan devasa kıvılcımı üretecek kadar büyük elektrik sahalarına sahip değilse, bütün bu enerji nereden geliyor?” Araştırmacılar bu noktada, ne ‘saha’nın ayrı kutupsallıkların bölünmesi olarak doğası, ne ‘konum’ mefhumu ne de doğrusal nedensellik varsayımına dayanan açıklamalar üstüne yeniden düşünüyorlar. Yıldırımın kaynağını bulma sorunu karşısında, bir cevap için şimdi uzaya bakıyorlar” (Kirby 2011: 138- 139).
- 43 “Uzaktan eylem” mefhumu, daha uygun düşün ifadesiyle, “kuantum dolanıklıkları”na bir göndermedir ve ileriki bölümlerde atomik performansları tartışırken karşımıza yeniden çıkacak.
- 44 “Doğakültürler” hiç şüphesiz Donna Haraway’in müthiş çağrışımlarla yüklü bitişmiş terimlerinden biridir.
- 45 Bkz. Schrader 2008A, 2008B ve 2010.
- 46 Pfiesteria’nın kırmızı gelgitlere ya da şimdilerde kullanılan tabiriyle, zararlı alg patlamalarına (HAB) neden olduğu düşünülmektedir. “Alg patlamalarının farklı ama birbiriyle örtüşen iki biçimde zararlı olduğu düşünülmektedir: yüksek biyokütle üretimi ve toksin üretimi. Deniz ekolojistlerini en çok kaygılandıran konu, dinoflagellat adı verilen mikroorganizmalardır... Alg biyokütlesinde devasa bir artış ‘ölü bölgeler’ olarak adlandırılan sahaların genişlemesine yol açabilir. Ölü bölgeler okyanusta oksijeni azalmış bölgelerdir. Büyük miktarlardaki algler artık avcı hayvanlar tarafından tüketilemediğinde, vücutları okyanusun dibine çöker ve bakteriler tarafından ayrıştırılıp çözülür. Bakteriler o kadar çok oksijen tüketir ki, okyanusun dibinin başka herhangi bir sakini için yaşam imkânsız hale gelir. Son tahminlere göre, dünya çapında yaklaşık 400 ‘ölü bölge’ okyanustaki başlıca yaşam taksonlarını boğmaktadır. Ancak bu ‘ölü bölgeler’ hiç de ölü değildir, aslında yaşamla doludur – bu yaşam ‘bizim’ istediğimiz türden bir yaşam değildir, o kadar” (Schrader 2008B).
- 47 Queer teorisini David Halperin şöyle yazıyor: “Queer siyaset,... etkisi ve üretken politik yaşamı hâlâ yenilenebilir ve genişletilebilir. Bunun ilk adımı, queer kimliğin hâlâ gelişmekte ve henüz tam olarak gerçekleşmemiş olan bir kimliğin boş ikamesi olarak gördüğü işlevi denemek ve muhafaza etmek, queer kimliği gerçekten var olan bir yaşam biçiminin göndergesi değil de, oluş halindeki bir kimlik olarak kavramsallaştırmak olacaktır. Queer siyaset, queer olarak kalacaksa, queerliği göndergesellikten ya da pozitiflikten arındırma, somut bedenlenmeye dönük eğiliminin önüne geçme ve böylece queerliği muhalif bir tözden ziyade direnişçi bir ilişki olarak muhafaza etme işlevini yerine getirebilmelidir” (Halperin 1997: 112-113). Burada da belirtildiği gibi, queerliğin zamansallığı geleceğe açıklığın zamansallığıdır. Queer yaratıklar bir adım daha ileri gider: Doğanın belirsiz “doğası” yalnızca açık bir geleceğe değil, açık bir geçmişe de sahiptir. (Özellikle bu yazının kuantum silgisiyle ilgili bölümüne bakınız.) İşin doğrusu, “geçmiş” ve “geleceğin” tam da kendisi belirsizliğe tabidir.

- 48 Kuantum nedenselliği hakkındaki son tartışmaların çoğu, en önemli örnek olarak, Bell'in eşitsizliklerine (Bell 1964: 195) işaret eder. Oysa kuantum nedenselliğinin paradoksal doğası, kuantum mekaniğinden önce gelen ve ilk kuantum modeli olan Bohr'un atom modelinin (1913) temel özelliğini oluşturan "kuantum sıçraması"na bakıldığında bile görülebilir.
- 49 İki seviye arasındaki enerji farkının foton olarak taşınması, enerjinin korunumunun bir sonucudur - enerji ne yaratılır ne de yok edilir. Enerjinin (ya da görelilik teorisine göre kütle-enerjinin) korunumu doğanın temel yasalarından biri, hatta doğrudan temel yasası olarak kabul edilir.
- 50 Burada resimler kesinlikle bin kelimeye bedeldir. Somut bir örnek vermek gerekirse, hidrojenin emisyon spektrumunda dört ana çizgi vardır: kırmızı, açık mavi, koyu mavi ve mor. Bu nedenle, parlayan bir gazda (bir yıldız gibi çok uzakta olsa bile) hangi elementlerin bulunduğunu, atomik spektrumuna ve hangi renklerin mevcut olduğuna bakarak belirlemek mümkündür.
- 51 "quantum, n.5", *OED Online*, <http://dictio-nary.oed.com/cgi/entry/50194299>.
- 52 Uzam, zaman ve madde öylece "orada" bulunuyor değildir; aslında bunlar dünyanın içten-etkimli performansları aracılığıyla inşa edilirler (ve yinelemeli olarak yeniden inşa edilirler).
- 53 Burada deneyin bazı temel özelliklerini özetliyorum sadece. Bu deneyin daha ayrıntılı bir açıklaması ve analizi için bkz. Barad 2007: 310-17.
- 54 Klasik fiziğe göre, dünyadaki her şey kesin olarak bir kategoriye yerleştirilebilirdi. Buna göre, her antite öyle bir doğadaydı ki (buradaki sorun "antite"nin bizzat doğası olsa da), ya (doğası gereği) bir dalgaydı ya bir parçacıktı. Burada "antite" sözcüğünü kullanmaktan çekinmiyorum, zira mesele zaten tam da budur.
- 55 Bir su birikintisine aynı anda iki taş atıldığında su dalgalarının birbirine karışmasıyla oluşan örüntü, klasik kırınım örüntülerinden biridir. Yani bu, değişen yoğunluk bölgelerinin bir örüntüsüdür.
- 56 Daha fazla ayrıntı için bkz. Barad, 2007.
- 57 Böyle bir detektörün nasıl yapılacağına ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Barad, 2007, 7. Bölüm.
- 58 Kirby tam da bu görüşü savunur (Kirby, 2011) ve hikâyenin yapısökümcü teorisinin *içinden* anlatılabileceğine dair ikna edici kanıtlar sunar.
- 59 Ayrıca bkz. Barad, 2010.
- 60 Burada iki farklı konu vardır. Birincisi, antitelerin ve olayların nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Bunlar ontolojiyle bağlantılı sorulardır. Diğer bir mesele ise, söz konusu antitenin davranışının klasik fizik ya da kuantum fiziği yasalarına göre (ya da ilişkilenmelere dair başka bir dizi yasa ya da kalıba göre) açıklanıp açıklanamayacağıdır. Sözelimi, yıldırımın (burada öne sürdüğümüz kuantum ontolojisindeki teknik anlamıyla) bir fenomen olduğu kabul edilebilir, ama davranışının düzenlilik gösteren belli özellikleri hâlâ klasik fizik yasaları kullanılarak açıklanabilir. Ayrıca, ilginçtir ki, kuantum ontolojisinin makroskopik alanda bir önemi olmadığını düşünenler, bu ontolojinin en küçük uzunluk ölçeklerine varıncaya kadar, mikroskobik-altı alanlara sorgusuz sualsiz uygulanabileceğini memnuniyetle kabul ederler. Keza, 2007 tarihli çalışmamda öne sürdüğüm gibi, ölçek de dümdüz bir kavram değildir, "geçmiş" ve "gelecek" gibi "makro" ve "mikro" kavramları da basit bir şekilde iç içe geçmez veya sıralanmaz.
- 61 Özellikle bkz. Kirby, 2011; Schrader, 2010 ve Barad, 2010. Barad, 2010, bu makalenin tamamlayıcı bir parçası olarak okunabilir.
- 62 Metodoloji olarak ve fiziksel fenomen olarak kırınım meselesi için özellikle Barad, 2007'nin 2. bölümüne bakınız. Yansımaya karşı metodolojik bir unsur olarak kullandığım kırınım kavramını geliştirirken, Haraway, 1997'den çok yararlandım. Metodoloji olarak kırınım, toplumsal inşacı eleştiriden önemli ölçüde farklıdır. Bir kere, kırınım metodolojisi bilimin dışında bir pozisyon aldığı varsaymaz, bilimle içeriden (hiç eleştirmeden değil ama eleştiri olarak da değil) yapıcı ve yapısökümcü bir şekilde ilişkilendirir. Mevzu metodolojik olduğu kadar ontolojik, epistemolojik ve etik bir boyut taşır.
- 63 Bu nokta, Derrida'nın dediği gibi, yapısökümün bir yöntem değil, metinlerin yaptığı bir şey olduğuna işaret ediyor. (Derrida 1985).
- 64 Bohr, "biz [insanlar] anlamaya çalıştığımız doğanın bir parçasıyız" düşüncesini, bu felsefe-fiziğin temel ilham kaynağı olarak alır. Kirby, bütün çalışmalarında, doğa/kültür ayrımını acımasızca sorgulamış ve bu hususları ısrarla vurgulamıştır. Hatta kışkırtıcı bir iddiada bulunarak, Derrida'nın tartışmalı "metnin dışı yoktur" iddiasının "doğanın dışı yoktur" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir (Kirby 2011).
- 65 Yeni/den mensubiyetler/bileşmeler olarak da çevrilebilirdi - ç.n.
- 66 Çalışmalarıyla bana ilham olan Vicki Kirby ve Astrid Schrader'e, insan-olmayan çalışma arkadaşlarından çok sevdikleri bazılarını buraya davet etmeme, çalışmalarından uzun uzun alıntılar yapmama, bu makalede yayımlanmamış metinlerinden alıntılara yer vermeme izin verdikleri için minnettarım. Bu makaledeki hataların veya yanlış ifadelerin bütün sorumluluğu elbette bana aittir. Ayrıca Fern Feldman'a bu makaleyi sabırla okuduğu, öneri ve yorumlarını esirgemediği için çok teşekkür ederim.

Siborg'un olanakları ve Hadzihalilovic'in Evolution filmi: Üreme teknolojileri, feminist hikâye anlatıcılığı ve insansonrası

Gülşah Özgen

Özet

Biyolojik özcülük, patriyarkal baskıyla birlikte kadın bedenini toplumsal ve ekonomik rollerini biyolojik temellere dayandırarak sınırlar ve onu üremeyi işlevselleştiren roller içine hapseder. Bu araştırma, kadın bedenini biyolojik temellere hapseden belirleyici ideolojileri geride bırakarak, feminist beden politikaları geliştirmede müdahale alanı sağlayan insansonrası çalışmalara odaklanmaktadır.

Feminist teorisyen Donna Haraway'in insansonrası feminist figürü olarak siborg; bedeni organik, özcü ve doğal tanımlamalara hapseden görüşlere müdahale ederek, ikili karşıtlıklara dayanan Aydınlanmacı düşüncenin evrensel kıldığı keskin sınırları muğlaklaştırır. Siborgun bu feminist beden politikası; öznelliği, bilimsel bilgiyi, toplumsal inşaaya dayalı temsil iddialarını ve kimlik politikalarımızı sorgularken, mevcut bilme biçimlerimizi tereddüte düşürür. Siborg kuramı, politik ve etik zemine kurulu insan-merkezci söylemleri eleştirir ve ötekiyi "biz olmayan" çerperinden

çıkarak, insan ve insan olmayanlar arasında yeni yaşam ve birliktelik imkânlarına, türler arası akrabalık biçimlerine vurgu yapar. Başka bir ifadeyle, insan olmanın sınırlarını problemleştirerek, insan ve insan olmayanlar arasında iktidar ve tahakküm yapılarına dayalı dikey ilişkileri geride bırakır ve çapraz ilişkiler yaratmaya olanak tanır.

Bu makale, araştırma yöntemi olarak feminist insansonrası hikâye anlatıcılığını benimser ve bu çerçevede Lucile Hadzihalilovic'in *Evolution* [Evrım, 2015] filmi inceleyer. Modern tıbbın kadın bedeni üzerindeki politikaları ve araçlarını, "ben", "biz" ve "kadınlar" gibi kategorik sınırlarını yeniden düşünmeye davet eder. Filmdeki kadın figürleri, hemşire, ebe ve annelik temsilleriyle tıbbi prosedürlere, hastanelere, ilaçlara ve doğurganlığa dair biyopolitikanın kadın bedenini denetleyen sürecini sekteye uğratır.

Anahtar kelimeler: siborg, eleştirel insansonrası çalışmaları, üreme teknolojileri, beden, Donna Haraway

Abstract

Biological essentialism, along with patriarchal oppression, confines the female body by basing its social and economic roles on biological foundations, trapping it into roles that functionally emphasize reproduction. This research focuses on critical posthuman studies that provide a space for intervention in developing feminist body politics, moving beyond the deterministic ideologies that confine the female body to biological foundations.

Donna Haraway's posthuman feminist figure, the cyborg, intervenes in organic, essentialist, and natural definitions of the body, blurring the sharp boundaries based on Western, human-centric, and binary oppositions. The subjectivity of this feminist body politics of the cyborg casts doubt on our current ways of knowing by questioning scientific knowledge, representation claims based on social construction, and identity politics. The cyborg theory critiques human-centered discourses grounded in political and ethical contexts and emphasizes new

possibilities for life and togetherness between humans and nonhumans, highlighting interspecies kinship forms. In other words, problematizing the boundaries of being human leaves behind hierarchical relationships based on power and domination between humans and others, allowing for cross-species creation.

In this context, the research methodology is shaped by feminist posthuman storytelling and Lucile Hadzihalilovic's film *Evolution* is discussed from this perspective. The paper invites a reconsideration of the categorical boundaries such as "I," "we," and "women" concerning the policies and tools of modern medicine concerning the female body. The female figures in the film, represented as nurses, midwives, and mothers, disrupt the biopolitical process that monitors the female body through medical procedures, hospitals, pharmaceuticals, and fertility.

Keywords: cyborg, critical posthuman studies, reproductive technologies, body, Donna Haraway

Giriş

Bu makale, Donna Haraway'in siborg figürü izleğinde, modern tıbbın kadın bedeni üzerindeki baskıcı ve denetleyici politikalarına karşı bir eleştiri getirirken, aynı zamanda biyolojik özcülüğün getirdiği kısıtlamaların ve toplumsal cinsiyet rollerinin ötesine geçmeyi hedefleyen bir yaklaşım sunar. Özellikle kadının annelik, doğurganlık, üreme politikaları ve bedensel özneliği ile ilişkilendirilen konumunu sorunsallaştırır. Biyolojik cinsiyetin kurgusunu ve bu kurgunun belirlediği politikaları ortadan kaldırma arzusu ile yeni öznellikler ve yeni imkânlar arar. Donna Haraway'in *Siborg Manifestosu*'nda ifade ettiği gibi, "(...) yeniden doğuşa (ama yeniden doğuma değil) ihtiyacımız var; ve bu yeniden oluşum olanaklarımız toplumsal cinsiyetsiz ucube bir dünya umudunun ütöpik hayalini de içeriyor."¹

Makalenin ilk bölümü Haraway'in, kadınların yalnızca üreme yükümlülüklerinden vazgeçtiklerinde biyolojik

sınırlamalardan kurtulabileceklerini vurgulayan kavramlarına dayanarak, bedeni, cinsiyeti ve ikiliği sarsmayı hedefleyen alternatif bir feminist politikası arzular. İkinci bölüm, insan merkezli politikaları eleştirerek insanın mutlak hakimiyetini ve bu hakimiyetin etrafında kurulan hiyerarşileri sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu yaklaşımlar, erkek-insan modelinin kurucu özne konumunu eleştirirken, biyolojik determinist ideolojileri geride bırakarak insan olmayan varlıklarla olan ilişkileri yeniden düşünmeye olanak tanır.

Son olarak, *Evolution* filmindeki kadın figürlerin annelik, hemşirelik ve ebelerin temsilleri aracılığıyla hastane, üreme ve doğurganlık konularında Antroposantrik anlatıyı bozan, spekülâtif dünyaların *queer* olanaklarına izin veren kurgusu feminist hikâye anlatıcılığıyla ele alınır. Filmin, insan ve insan olmayanlar arasında başka türlü yaşam biçimlerine ve ittifak gerekliliğine işaret eden konfigürasyonlar ortaya koyarak ortak yaşam ihtimalini araştırmaya teşvik ettiği tartışılır.

1. Siborg, Üreme Politikaları ve Feminizm

Kadın bedeni üreme, doğurganlık, kürtaj gibi meselelerle tıbbi teknoloji ve onu tekelleştiren tıp mesleği tarafından gözetim altında tutulurken, fetüsün kutsallığı, annelik, beden mahremiyeti gibi söylemlerin de hedefi hâline gelir. Donna Haraway, biyolojiyi, dünyanın kendisi değil bir söylem inşası olarak tanımlar.² Haraway, bedeni biyolojik terimlere hapseden modern tıp bilimi ve teknolojisinin bilgi kaynağı olarak üstünlüğünü ve değiştirilemezliğini eleştirir.³ Haraway'ın bu eleştirisi, başta siborg olmak üzere, biyoloji ve teknolojinin iç içe geçtiği, dünyayı anlama biçimlerimizi yeniden değerlendiren birçok figür barındırır.

Başta siborg terimi, bilim insanları Manfred Clynes ve Nathan Kline tarafından, insan bedeninin uzay yolculuğu ortamına uyum sağlaması için makine ile melezlenerek bedensel işlevleri geliştirilmiş insana atıfta bulunan bir kavram olarak kullanıldı.⁴ Daha sonra, Soğuk Savaş militarizmi ve askeri endüstri ile bağlantılı uzay programları ve tıbbi araştırmaların kesişiminde insan-makine melezi bir siberetik organizma olarak yer almaya devam etti. Fakat biyoteknoloji ve biyotıbbi gelişmeler sonucunda, yapay eklentiler, protez uzuvlar, kalp pilleri, beyin çipleri, yapay organlar, CRISPR⁵ gibi teknolojilerle bedenin sınırlarının sürekli değişmesi, Haraway için düalistik kavrayışa dayalı evrensel kabullerin çöküşünü gösterdi.⁶ Başka bir deyişle, bedenin bu ileri teknoloji bağlamında eklemleme kabiliyeti, doğal, özcü veya organik varsayımların altını oyarak, doğal ve yapay ya da organik olan ve organik olmayan arasındaki sınırları bulanıklaştırdı.

Bu sınırlar, Batı felsefesi geleneği⁷ içinde farkı dışlayan, indirgemeci ve ön kabulcü beden kavrayışı ve işleyişiyle var olur. Beraberinde toplumsal inşadır, karşıtlıklarla kurulu 'iş gören' söylemlerle hiyerarşi kurar. Hep bir taraf ayrıcalıklı kılınırken, diğer taraf ona tâbi kılınmış ve bastırılmış olur, dolayısıyla iki terim arasında zorunlu bir derecelendirme vardır. Tâbi kılınmış terim, birincil terimin yoksunluğu ve eksikliğidir, böylece olumsuz bir karşıt olarak kurulur.

Bu bakış aklı, bedenin ve doğanın üzerine yerleştirir. Akıl özerk olandır, beden akıldan farklılaşarak aklın ötekisi olarak kurulur. Beden bu yüzden zihin olmayandır, ayrıcalıklı

terimden farklı ve öteki olandır. Bu ne beklenmedik ne de tesadüfidir. Bu zamana kadar birçok feminist tartışma⁸, zihin beden karşıtlığıyla, erkek kadın karşıtlığının yakından ilişkili olduğunu söylemiş ve birçok kez bedenin ve kadının değersizleştirilmiş terimlerle kodlandığını açığa çıkarmıştır. Buradaki mesele, kadın bedeninin bu kategoride yer alırken parçası olduğu durumun; biyolojik ve sözde doğalcı temellere dayanmasıdır. Feminist teorisyen Elizabeth Grosz *Uçucu Bedenler* kitabında şöyle ifade eder:

(...) özcülüğe, doğalcılığa ve biyolojizme dayanan mizojenist düşünce, özel biyolojik, fizyolojik, endokronolojik dönüşümler dolayısıyla, kadınların bir biçimde erkeklerden daha biyolojik, daha bedensel ve daha doğal olduğu varsayımına yaslanarak, kadınları üremenin gerektirdiği biyolojik ihtiyaçlara hapseder.⁹

Dahası, buradaki mesele, kadın bedeninin biyoloji temelli tıbbi dil ve temsiller aracılığıyla temsil edilmesi ve bunun bilimsel gerçeklik olarak sunulması meşrulaştırılmasıdır; böylece kadın bedeni üzerinde kontrol sağlanmasıdır. Örneğin, yumurta eksikliğini bir tehdit unsuru olarak göstererek kadının doğurganlığı üzerinde söz hakkı yaratabilir; menstrüasyon dönemi aracılığıyla kadının dişiliğini tanımlayabilir ya da yumurta rezervi üzerinden üreme yetisini tartışmaya açabilir. Nitekim kürtajın cinayetle anılması, doğurganlığın milliyetçi yapılarla, aile ve kutsal değerlerle ilişkilendirilmesi de buna dahildir.

Orta Çağ'da, doğum ve kürtaj becerilerine sahip olan, birçok şifa yöntemi geliştiren 'cadıların' elinden alınan tıbbi bilgilerden bu yana, durum böyle olmuştur. Kiliselerin kadınları, büyücülükle, sapkınlıkla, hastalıkla bir tutması, cadılık suçlamaları ve itibarsızlaştırma girişimleriyle beraber, devlet tarafından kadınların tarih boyunca süregelen kâdim bilgilerinin alaylı sayılarak güçsüzleştirilmesi, tıbbın profesyonelleşmesini yani bilimsel bilgiyi uzmanlık statüsüyle üst sınıf erkeğe ataması tıbbi bilgiyi kurumsallaştırmıştır.¹⁰ Haraway, *Cenin: Yeni Dünya Düzenindeki Sanal Spekulum*¹¹ adlı makalesinde, "(...) yüzyıllar geçti ve biz hâlâ, yasal ve tıbbi çatışmalarda bedenlerimizin kilise ve devlet tarafından savaş alanı olarak imlediği bir toplumda kendi bedenlerimiz üzerindeki yorumlayıcı iktidar için mücadele etmekteyiz"¹² ifadesiyle, tarih boyunca kadın bedeninin kontrolü ve

denetimi üzerine süregelen tartışmalara vurgu yapar. Gözün her yerdeliğini, gözetimle ve görmenin iktidarla olan yakın ilişkisini işaret ederek, görüntüleme teknolojilerinin kadın bedeninin sınırlarını müdahaleye geçirgen kıldığını söyler. Haraway, “bir-başkası- için seyirlik”¹³ pratikleri ve araçları olarak, rahim ağzını genişletmeye yarayan jinekolojik bir araç olan spekulum örneğini verir.

(...) Kadın Özgürlük Hareketi ve aktivist kadınların katıldığı sağlık hareketi bağlamında [aktivistler] “efendilerinin aletini ele geçirmiştir.” Jinekolojik bir spekulumla bir aynayla, bir el feneriyle ve en önemlisi bilinçlenme gruplarındakini diğer kimselerle donanmış hâlde kadınlar, bedenlerini ayinsel olarak kendi doğrudan görüşlerine açmışlardır. Spekulumun, kadın ebenin yerini uzman erkek doktorun ve jinekoloğun almasının simgesi olmuştur.¹⁴

Sadece spekulum değil, bedenın östrojen salgılaması için verilen ilaçlar, yumurtalıkların dondurulmasına izin veren teknoloji, menopoz geciktirme için yapılan işlemler, hormon takviyeleri, ultrason, sonogram, manyetik rezonans ve daha birçok görüntüleme teknolojisi ve araçları da edilgen görmeye dahildir. O hâlde, Haraway’ın söylediği gibi, bedenın sınırlarını kimin denetlediği sorusu çok önemli bir feminist mevzudur.¹⁵

Siborg, organizma ile makine, insan ile hayvan, fiziksel olan ve fiziksel olmayan, metafor ve düz anlam gibi karşıtlıklar yaratmak yerine birbiri içine geçen kısmi, çelişkili, parçalı olmaya dikkat çekerek, düalitenin keskin sınırlarını, geçişken muğlaklığa dönüştürür. Yani yüzgezer bir figürdür, tespit etmek, kavramak hatta görmek mümkün değildir, bir tür dolayımılama aracıdır. Siborg, tek sesliliği yıkıma uğrattırken sınırlı, öteki, bastırılmış ses ile ittifaklaşır. Dinamik, göçebe, çeşitli, çok sesli bir ittifaktır bu.¹⁶ Haraway, “Fallogosantrizmin (tek doğru Söz’ün mevcudiyetine duyulan nostaljinin) ve bedensiz görünün değil, kısmi görüşün ve sınırlı sesin hükümünün geçtiği bilgilerin peşindeyiz”¹⁷ diye ifade eder.

Bu yüzden, siborgun önerdiği feminist bedenlilik, tek, sabit, standart ve baskın görüye alternatif, kısmi bağlantılarla, oluşlarla ve farklılıklarla ilişkilendirir.¹⁸ Fark kavramıyla anlatılmak istenen ise, Aynı’nın totaliler, baskıcı, dışlayıcı

göstergesinin problemlı olduğudur. Bir başka ifadeyle, siborg, modernitenin ikiliklerini yerinden ederek, yeni bir ontolojiye açılan bir fark felsefesi konusudur. Siborg, dışlayıcı, indirgemeci ön kabulleri değil, dışlanma ve ötekileştirme deneyimlerinin izini taşıyan farkı temel alır.

Siborgun feminist beden politikası da buradadır. Feminist anlatı, buradan eklenir, açılır, bulaşır ve bozar. İnsanlardan, diğer organizmalardan ve insan olmayan failerden toplumsal kolektif varlıklar oluşturmaya yönelik bir etkinliktir. Siborg, farklılığın kadın/beden/doğa üzerinde yükselen üreme dramalarından uzaktır. Köken, aidiyet, aile ve akrabalık yoluyla yakınlıklar kurmaz. Bunun yerine eklenir; anlamlı protezler¹⁹ üretir. Hep bir parçası olabileceği yeni bir bağlantı yaratmakla ilgilenir. Mesela, Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin yaban arısı ve orkide simbiyotik²⁰ ilişkisiyle kurduğu rizomatik anlatı²¹, bu feminist bilinçle örülüdür.

Yabanarısı orkideyi dölleyerek, onun üreme mekanizmasının bir parçası haline gelir ve aynı zamanda orkide de yabanarısının bir parçası olur. Orkideyse, yabanarısını kendisiyle çiftleşmeye çekebilmek için yabanarısının biçim ve niteliklerini benimser. Bir olay ya da ilişki olarak, orkidenin yabanarısı oluş ve yabanarısının orkide oluş süreci geçici ve her yöne dağılılabildir. Yabanarısı, bu üreme döngüsünün bir parçası olarak orkideye kök salar. Böylece, yabanarısı sadece bir yabanarısı olmaktan çıkar ve orkidenin üreme organına dönüşür.²² Dikkat çekilmesi gereken nokta şudur ki; bu ilişki ne kalıcı ne de rutindir.

Bu anlatıdaki feminist bakış, sürekli yeni, geçici ve her daim yorumlanabilir bağlantılar ve ilişkiler kurar. Cinsiyet ikiyle sınırlanmaz, sayılamaz kınır; değişimin hareketi içine yerleşir. Siborgun öznellik kurguları gibi, ontolojimizi, etik ve siyaseti anlama biçimlerimizi dinamik bir deneyime dönüştürür.

Öznelliğin topografyası çok boyutludur, hâliyle görmenininki de. Hangi suretle gelirse gelsin bilen benlik kısmıdır, hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış, öylece mevcut ve kökensel değildir, parçaları her daim kusurlu bir şekilde tutturulmuştur ve tam da bu yüzden başkalarıyla bir araya gelebilir, o başkası olduğunu iddia etmeden onunla beraber görebilir.²³

Siborg öznelliğinin, beden sınırlarını genişletmesi, kısmılığı ve eklemenebilir oluşu insanın ve bedeninin özgülüğünü ve üstünlüğünü bozar. İnsanın ve onun yasalarının dünya üzerindeki hiyerarşik yapısını düşünürsek, siborg insan ve insan olmayanlar arasındaki hiyerarşiyi yok etmekle kalmaz, insan ve diğerleri arasında iktidar ve tahakküm yapılarına dayalı, homojen dikey ilişkileri geride bırakarak hiyerarşik olmayan, heterojen çapraz ilişkiler yaratmaya izin verir. Tam da bu noktada, 'biz'in yani insanın ve onun yasalarının ötesine geçer.

Haraway'in insansonrası araştırmacı olarak anılmasının sebebi de, siborg figürüyle beraber "biz kimiz" veya "kim biz sayılıyor" sorusunun, beden sınırlarını ve yasalarını genişletmesiyle ilgilidir. Bu soru, "biz'in insan merkezci perspektifte sıkışıp kaldığına, biz-olmayan çeperlerde, çoğulcu ve farklılıklarla örülü ittifak gerekliliğine işaret eder. İnsan ve insan olmayanlar arasında başka türlü birlikteliklere, ittifak biçimlerine ve imkânlarına dikkat çeker. Böylece, hepimizi kat eden, beden sınırlarını genişleten ve müdahaleye açık hâle getiren eklemenebilir oluş, bilimsel bilgiyi, toplumsal inşaya dayalı temsil iddialarını, kimlik politikalarımızı kısaca mevcut bilme biçimlerimizi sekteye uğratar.

2. İnsansonrası feminist yaklaşımlar

Eleştirel insansonrası görüş, insan merkezli politikalarımızı sorgulamak ve bunu müdahale alanına dönüştürmekle ilgilidir. En genel hâliyle, insanın mutlak hâkimiyetinin değişmezliğini, insanı ve onun etrafında kurulan ve kurgulanan hiyerarşileri sarsmayı hedefler. Öncelikle, 'sonrası' ekinin yanılığısına düşmeden belirtmek gerekir ki; insansonrası yaklaşımlar, insanlığın sonuna işaret etmez, daha ziyade bu zamana kadar süregelen insan anlayışının, insanın dolayımıldığı çerçevede kurulan Aydınlanmacı kartezyen düşüncenin sonuna işaret eder. İnsan olmayanların insan üzerinden kendini kurması dışlayıcı, ayrımcı ve totaliterdir. Bu yüzden, insansonrası görüş en başta, insan/doğa, insan/hayvan, insan/makine gibi karşıtlıklardaki hiyerarşiyi ve insanı kutsallaştıran hümanizmi eleştirmektedir.

Hümanizm karşıtlığıyla insansonrası arasındaki bağlantı tarihsel olarak, Antropos'a yani Erkek-insan'a tekabül eden

hâkim değerler sisteminin kurucu özne konumu eleştirisidir. Erkek-insan eril, beyaz, sağlıklı, heteroseksüel, sermaye sahibi, yasal olarak tanınan bir vatandaş temsilidir. Bu yüzden, öncelikle insansonrası görüşün amacı, her şeyin ölçüsü sayılan²⁴ hümanist ideali, yani tüm standartların ona göre belirlendiği erkek-insan mefhumunu yerinden etmektir. Erkek-insan modelinin kemikleşmiş, değiştirilemez ve yerleşik zeminini bozmayı amaçlar.

Mesele, Haraway'in deyimiyle, "diğer anlamları yok etmek değil, temelde tek bir yorumu imkânsız hale getirmek için"²⁵ ötekiye, farka, insan olmayana ve çeşitliliğe izin vermekle ilgilidir. Hümanizmin kategorik sınırları olan cinsiyet ve ırk üzerinden belirlenmiş, doğal addedilmiş farklar üzerine kuruludur, bu yüzden insansonrası çalışmalarının perspektifi, insanın dolayımında kasıtlı olarak dışarıda bırakılmış farkların bir şekilde dile gelmesi gerektiğiyle ilgilidir.

Feminist posthümanist yaklaşımlar ve yöntemler²⁶ kadın özneye ve ötekileştirilen diğer bedenlere farklı bir imkân sunar. İnsansonrası yaklaşımlarla feminizmin kesiştiği nokta bir anlamıyla, biyolojik temelli fikirleri bozmakla ilgilidir. Hem kadın bedeninin toplumsal inşasını hem de biyolojik determinist ideolojileri ve gelenekleri geride bırakırlar. İnsanın üreme, ilişkilene ve birlikte var olma biçimlerini biyolojik kısıtlamalardan kurtarırlar. Haraway "biyoloji bir söylemdir, yaşayan dünyanın kendisi değil"²⁷ dediğinde, biyolojinin bilgi üretimi/söylem inşası olduğunu/dilin de aktör olduğunu belirterek, biyoloji ve onun üzerinde yükselen sömürgeci, cinsiyetçi ve ayrımcı ideolojileri güçlendirmek yerine, bu bağlardan kopmanın gerekliliğini vurgular.

Bu yüzden feminist posthümanist düşünce öncelikle, geçici, her daim yorumlanabilir, farkı tanıyan, iş birliğine açık ve ikiliği aşan farklılık ve çokluk felsefesidir. İnsanı, insan olmayan türlerle ilişkiye açık hâle getiren başka türlü birliktelikler ve yaşam üzerine düşünmeye izin verir.

Burada farklılığı ayrıştırıcı - sınıflayıcı işaretlerde değil, tahakküm sınırlarını aşan bir bağlantı aracı olarak eleştirel yapıbozumcu ilişkisellik içinde düşünmek gerekir. Geleneksel aile bağlarına indirgenmeyen potansiyel yakınlıkların ve ittifakların, birlikte yaşam için ortaklık imkânları yaratmakla ilgili olduğunu da belirtmek gerekir.²⁸

Dahası, feminist posthümanist düşüncenin önerdiği çapraz ilişki kurma yolları, türler arasıdır ve adaletin failliğini genişletir. Çok boyutlu anlam hareketleri içindedir; ekolojik krizlerden, içinde bulunduğumuz düzende ortaya çıkan travmalara tanıklık etmeye, ötekileştirilen ve insan olmayan her türlü canlılığa adalet tahsis etmekten başka türlü direniş ve dostluk politikalarına kadar uzanır.

3. *Evolution* filmi üzerinden insansonrası feminist hikâye anlatıcılığı

Bu bölümde, *Évolution* [Evrin, 2015] filmindeki figürler, simgeler ve hikâye anlatım biçimlerinin sunduğu feminist bakış ile posthümanizmler arasındaki kesişimi ve bağlantıları anlamaya çalışacağım. Film, insan ve insan-olmayan arasındaki etkileşimi ele alarak, insan merkezli olmayan bir dünya görüşü öneren araçlar sunuyor. Antroposen dönemi²⁹ geride bırakmış alternatif bir dönemde geçen film, türler arası bir topluluğun parçası olarak insana ve insan olmayanların birlikteliğine, başka türlü yaşam birlikteliklerine ve bunların imkânlarına ve risklerine işaret ediyor.

Bir diğer açıdan, filmde kadın bedenini biyolojik kısıtlamalara hapseden erkek egemen modern tıp ve bilim eleştirisi yatıyor. Filmdeki kadın figürler, hemşire, ebe ve annelik temsilleri tıbbi prosedürlere, hastanelere, ilaçlara ve doğurganlığa dair biyopolitikanın kadın bedenini denetleyişini ve düzenleyişini sorguluyor. Dolayısıyla filmi, bu iki göstergeyle değerlendireceğim. Ancak, bu değerlendirmeye geçmeden önce, filmi belirli kesitlerle özetlemek faydalı olacaktır.

Evolution filmi, tematik açıdan tuhaf, anlaşılmaz ve gizemli bir atmosferde, ıslak, nemli ve soğuk bir duyusal anlatı sunar. Film, coğrafi olarak Atlantik Okyanusu'nda yer alan Kanarya Adaları'nda geçer. Adanın doğal yapısı, görsel olarak filmi yaratmak istediği tuhaf, ürpertici atmosferi destekleyici bir unsurdur. Aynı zamanda ilk kadrajdan itibaren "su" kavramının önemli bir rol oynadığı görülür.

Hikâye, modern dünyadan uzak bir adada, annesiyle birlikte yaşayan Nicolas adındaki bir çocuğun deneyimleriyle şekillenir. Nicolas, burada yalnızca kadınların yaşadığı

ve sürekli gözetim altında tutulduğu bir dünyada büyür. Bu adada yaşayan tüm erkek çocukları, eski laboratuvar araçlarına sahip, terk edilmiş ve tekinsiz hissettiren hastanelerde tedavi amacıyla uygulanan tuhaf operasyonlara maruz kalırlar. Nicolas ve diğer erkek çocukları, hem anneleri olarak görülen hem de hemşireler, ebeler ve hasta bakıcıları gibi temsil edilen kadınlar tarafından uygulanan deneylerin kurbanı hâline gelirler.

Film, Nicolas'ın bedenindeki tuhaf değişimlerin farkına varmasıyla daha karanlık ve huzursuz edici bir hâl alır. Hikâye Nicolas'ın hem kendi bedenine hem de çevresindeki dünyaya dair bir sorgulama sürecine girer. Ardından, bir gece yarısı, Nicolas ve arkadaşı annelerini gizlice takip ederler ve kadınların üreme ritüellerine tanık olurlar. Deniz canlılarına benzer estetikleri; ıslak ve parlak görünüşleri içinde gerçekleştirdikleri üreme ritüeli, eşeysiz üreyen deniz canlıları türlerinin üreme biçimlerine bir gönderme yapar.

Nicolas bu üreme döngüsünün önemli bir parçası olduklarını öğrendikten sonra adadan kaçmak ister. Çünkü, Nicolas hayatının bu adada başlamadığını hatırlar ve bu adada tutsak olduğunu fark eder. Filmin sonunda, Nicolas, Stella adında hastanede çalışan hemşirelerden biriyle daha derin ilişki kurar. Nicolas'ın kaçırılarak bu adaya getirildiğini bilen Stella, daha sonra Nicolas'ın bu adadan kurtulmasına yardım eder. Stella, bir kaygının içindeki Nicolas'ı ışıklı bir şehrin kıyısına bırakır. Nicolas'ın insan medeniyetine geri döndüğünü ve bu sırada Stella'nın su altında nefes alabilen bir insan-deniz canlısı melezi olduğunu fark ederiz.

Bu noktada filmin bazı sahnelerini açmak istiyorum. Film, Nicolas'ın denizin derinliklerde, göbeğinin üzerine denizyıldızı yapışmış bir erkek çocuk cesedi görmesiyle başlar. Annesine anlattığında, annesinin bunu inatla reddetmesi Nicolas'ın kendisine yalan söylendiğine ve bir şeyler gizlediğine dair kuşku yaratır. Ertesi gün, Nicolas annesinin verdiği denizyıldızıyla oynar. Başka bir çocuk Nicolas'ın cesedi görüp korkmasından dolayı onunla alay eder. Nicolas sinirlenir ve denizyıldızının kollarından birini koparır. Filmde denizyıldızı formu birkaç kez tekrarlanır. Örneğin, Nicolas'ın denizyıldızının bir kolunu kopardığı sahne, adada hem kendi hem de diğer erkek çocukları üzerinde yapılan deneylere ve üreme ritüellerine yönelik öfke ve korku dolu

bir gönderme taşır. Bu gönderme, denizyıldızlarının üreme organlarının kollarının içinde yer almasına ve çoğunlukla rejenerasyon³⁰ yöntemiyle çoğalmalarına atıfta bulunur.

Bir diğer denizyıldızı formunu Nicolas'ı gözlem için hastaneye götürdüğü dölleme işlemlerinden birinin yapıldığı sırada ameliyat ışıklarının gözlerine yansıdığı sırada fark ederiz.³¹ Filmde hastaneler, hemşirelerin sezaryen doğum görüntüleri izlediği, mutasyona uğramış fetüslerin cam kavanozlarda muhafaza edildiği, erkek çocukların göbek deliğine yapılan enjeksiyonlarla iyileştirildikleri düşünülürken gözetim ve denetim altında tutuldukları tekinsiz bir yerdir. Ameliyat ışıklarının Nicolas'ın gözlerine yansıdığı beliren denizyıldızı formu, ilerleyen sahnelerde Nicolas'ın gözlerine yakın planda gördüğümüz her sahnede tekrar eden korku ve tedirginliğe işaret eder.

Ayrıca, terk edilmiş hastane odalarında ve ameliyathanelerinde geçtiği bu bölüm, ebeler, hemşireler ya da bakım veren *maternal*³² figürlerden oluşan bir dünyadadır. Bölümde Orta Çağ döneminde tıbbi ve doğumla ilgili becerilerle suçlanan cadıların, elinden alınan şifa yöntemlerine, kadınların kendi beden sağlıklarıyla ilgili güçsüzleştirilmesine, üreme kontrollerine ve sonunda tıbbi teknolojinin erkek egemenliğinde tekelleştirilmesine kadar uzanan referanslar barındırır.³³ Çünkü, film kadınların cerrahi aletleri, optik araçları tekrar eline geçirdiği bir hikâye anlatısı kurar.

Son olarak denizyıldızı formunu şu sahnede görürüz: Annesi, Nicolas'ı her gün, içinde yosun ve solucan gibi deniz canlılarının olduğu özel bir diyetle besler. Nicolas'ı hasta olduğuna ve bu diyetle ihtiyacı olduğuna inandırır. Fakat, Nicolas vücudundaki değişimlerin farkındadır ve annesine olan şüphesi gittikçe artar. Bu yüzden bir gece yarısı Nicolas ve arkadaşı beraber evden kaçıp, annelerini gizlice takip ederler. Onları bulduklarında, filmin açısı değişir ve olan biteni Nicolas ve arkadaşının gözünden, üst açı çekimden izlemeye başlarız. Bu açıda kadınların birbirine uzandığı kollar denizyıldızının gövde görüntüsünü oluşturur. Sahne, bir doğum ritüelidir. Film araştırmacısı ve yazar Joesph Jenner, Laura U. Marks'ın "haptik görsellik"³⁴ teorisiyle, buradaki sinematik anlatımı dokunma duygusu üzerinden açıklar:

Nicolas'ın bakış açısından, kayalıkların geniş açılı görüntüsü ve plajdaki kadınların yakın çekimleri, Marks'ın teorize ettiği optik ve haptik imgeler arasındaki dalgalanmayı simgeler. Geniş açı, kadın bedenlerini denizyıldızları olarak "sembolize ederken," orta ve yakın çekimler "nesnenin yüzeyinde durarak" izleyiciyi "şekli ayırt etmekten ziyade dokuyu hissetmeye" yönlendirir.³⁵

Doğum anında kameranın yakın çekim planlarıyla doku algısına çekildiğimiz sırada kadın bedenini, "kadına özgü bir form" olarak görmekten uzaklaşırız. Bu açıdan film, bize insansonrası feminist bir perspektif sunar; insan olmanın sınırlarının muğlaklaştığı, bedene atfedilen cinsiyet kategorilerinin ve rollerinin belirsizleştiği bir cinsel ilişkiye ve ardından doğum ânına tanık oluruz.

Erkek çocukların gebeliği ektopiktir, yani rahmin dışındadır, karın bölgesine bırakılan bu dölleme süreci bir başka deniz canlısı denizatlarının dölleme sürecine atıfta bulunur. Filmde erkek çocuklarının karınlarına inkübe edilen deniz canlısı yumurtalarıyla döllendir. Erkek denizatlarıysa, karın kısmında bir keseye sahiptir, çiftleşirken dişiler yumurtalarını bu keseye bırakır.³⁶ Erkek denizati, yumurtaları bu kesede muhafaza eder ve kendi içerisinde döllendir. Erkeğin gebeliği 10-25 gün kadar sürdükten sonra yavruları kesesinden dışarı atar. Gebelik sırasında adadaki erkek çocukları deniz canlılarına ait türlerden oluşan özel bir diyetle beslenir. Bu süreç, gebeliğin gelişimini sürdürülebilir kılmak adına yapılır. Fakat gebelikler her zaman başarılı geçmez, ölen çocuklar denize gömülür, fetüs evresinde gibi görünen ölü yavrular ise hastanede bir kavanoz içinde saklanır. Yaşam sembolü olan fetüs, aynı zamanda kürtaj ve dolayısıyla ölümle de bağlantılıdır. Öte yandan yaşam; hayvan, bitki ve bazı mineraller arasındaki koalisyonlar ve türler arası bağlantılarla üretilir. İnsan ve deniz canlılarıyla türler arası bağlantı ve var olma biçimleri insandan başka ya da insandan fazla uzantılarda ve onların birbirine dolanıklılığında (*entangled*)³⁷ gerçekleşir.

Burada sözünü ettiğim dolanıklık, kuantum fiziğine, yeni materyalizme ve feminist teoriye dayanır. Özellikle, teorik fizikçi ve feminist yazar Karen Barad'ın *agential realism*³⁸ olarak adlandırdığı ontolojik ve epistemolojik yaklaşımla

ilgilidir. Bu yaklaşım, varlıkların (*entities*) sadece ilişkiler içinde var olduğunu ve bu ilişkilerin dinamik olduğunu söyler. Barad'a göre, varlıklar sabit ve bağımsız nesnelere değil, sürekli etkileşim ve ilişki içinde oluşan ve dönüşen süreçlerdir.³⁹ Bu durum, varlıkların "entangled" yani birbirine dolanmış, birbirine bağlı olduğu anlamına gelir. Basit anlamda Barad, geleneksel olarak maddesel ve söylemsel olarak ayrılan dünya anlayışımızın iç içe geçtiğini ve etkileşimde olduğunu söyler. Dahası, dünyayı daha bütüncül bir şekilde düşünmemizi teşvik eder. İnsanları, insan olmayan varlıkları ve maddi dünyayı birbirine bağlı ve karmaşık ilişkiler ağına içine ele alır.⁴⁰

Dolanıklılık kavramı, feminist hikâye anlatıcılığında daha belirgin hâle gelir. Her ikisini de birer metodoloji olarak düşündüğümüzde, maddeyi ve anlamı, kültür ve doğayı, erkeği ve kadını sabit tekil kimlikler ya da yapılar yerine, değişimin hareketi için yerleştirir. Her daim birbiriyle ilişkili, eklenilebilir, göçebe, tamamlanmamış yani bir bütün etmeyen etkileşimler ve bağlantılar yaratır. Dolayısıyla, toplumsal ve biyolojik olanın, insan ve insan olmayan varlıkların, geçmiş ve geleceğin, yaratan ve yaratılanın iç içe geçtiği bir anlatı oluşur. Bu yaklaşım, yalnızca edebi bir yapıbozum değil, aynı zamanda insan merkezli olmayan bakış açılarını vurgulayan alternatif anlatı kurgularıdır.⁴¹

Bu sosyobiyolojik öyküler, bedeni biyotik bir bileşen ya da siberetik bir iletişim sistemi olarak gören ileri teknoloji kaynaklı bir görüşe dayanır. Üreme koşullarında gerçekleşen çok sayıda dönüşümlerden biri de, kadın bedeninin sınırlarını artık "görselleştirme"ye ve "müdahale"ye geçirgen kılan tıbbi dönüşümdür. (...) Yeni teknolojilerin toplumsal ilişkilerin bir başka can alıcı vechesi, geniş bilimsel teknik ve iş gücü için beklentilerin, kültürün çalışmanın ve üremenin yeniden formül edilmesidir.⁴²

Feminist bilimkurgu hikâyeleri, yaşamı biyolojik bir veri olarak kabul etmenin ötesinde geçer ve insanın çizdiği sınırları aşarak türler arası birliktelikler yaratır. Bu hikâyeler ötekiyi, tarihsel olarak susturulmuş ve dışlanmış deneyimleri merkeze alır. Geleneksel, lineer ve tek sesli anlatıları geride bırakarak çoğulcu, çok sesli, katmanlı ve iç içe geçmiş anlatılar yaratır.

Filmde, Nicolas'ın Stella adında bir hemşireyle arkadaş olduğu sırada bu anlatıya tanıklık ederiz. Özetle, Nicolas'ın gördüğü şeylerin resmini çizdiği bir defteri vardır. Stella bu deftere bakar ve bir ölü çocuk, denizyıldızı, araba, bisiklet, dönme dolap ve zürafa çizimleri olduğunu görür. Nicolas'ın hafızasından yani geçmişini hatırlayarak çizdiği bu çizimler Stella'yı endişelendirir. Çünkü, bu defter Nicolas'ın hayatının adada başlamadığını, bir başka geçmiş olduğunu gösterir. Filmin sonunda, Nicolas'ın şüphelerine Stella yanıt verir. Stella'yla yaşadığı *başka türlü yakınlık*, ne sadece cinsellik ne de sadece arkadaşlık, Nicolas'ın sahilden ayrılabilmesine izin verir. Nicolas'ı bir kaygının içinde suya bırakır ve Nicolas insan medeniyetine geri döner. Bu sırada, Stella'nın suyun içindeki bedenini ve sırtında balıklarda bulunabilen solungaçlar görürüz. Anne figürlerin, hemşirelerin, ebelerin ve diğer tüm kadınların, "dişi insan-deniz yaratığı-melezi"⁴³ bir canlı olduklarını anlarız.

Evolution filmi, deniz canlıları ile suya ait besinler ve mineraller arasında kurulan türler arası bağlantılar, insan merkezli olmayan varoluş biçimleri sunar. Film, üreme teknolojilerinin gözetim ve denetime ait araçlar olduğunu gösterir, biyolojik söylemin nesnesi olan kadın bedenini sınırlarından çıkarır, insan istisnacılığından çıkıp türler arası kısmi bağlantılar yaratır. Bu bağlantılar, Batı felsefesi geleneğinin kimlik politikalarını, temsil iddiasını, etik ve politikayı anlama biçimimizi hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda dinamik bir varoluşa taşır.

Feminizmin bu noktadaki vurgusu, insana daha doğrusu hümanizme özgü olmayan ortalıklar ve insanla sınırlı olmayan ittifaklar geliştirmektir. Bu her şeyin iç içe geçtiği, ilişki içinde olduğu ve belirli kategorik kutuplarda sabitlemediği geçici konfigürasyonlar yaratır. İnsan üremesinin koşulları, faileri ve içerikleri üzerine verilen mücadeleler, biyopolitik düzenlemeleri aşmanın yollarını arar. Dolayısıyla, Kartezyen düşüncüyü geride bırakarak, insana özgü olmayan, farkı tanıyan, geleneksel aile bağlarına indirgenmeyen, iş birliği ve etkileşim biçimlerine açık alternatif bir anlatı sunar. Bu anlatı, hem bu zamana kadar alıştığımız ve kurduğumuz çerçevenin dışına çıkabilmek hem de farklılık barındırmayan indirgemeci ve ön kabulcü yaklaşımı geçersiz kılmak ister.

Sonuç

Bu makale, Donna Haraway'ın siborg figürü ve Lucile Hadžihalilović'in *Evolution* filmi aracılığıyla, modern tıbbın kadın bedeni üzerindeki baskıcı politikalarını feminist insansonrası bir bakış açısıyla ele alır. Feminist bağlamda insansonrası çalışmalar, insanın doğa ve kültür arasında kurduğu hiyerarşik yapıyı sorgularken, kadına yönelik biyolojik ve özcü yaklaşımları ve toplumsal cinsiyet politikalarındaki patriyarkal işleyişi açığa çıkarır.

Evolution filmi annelik, hastane ve doğum gibi temsiller aracılığıyla biyopolitik denetim yapılarını ve araçlarını açığa çıkarırken, kadın bedeni üzerinde kurulu totaliter anlatıya karşı alternatif bir anlatı sunar. Batı epistemolojileri veya eril ayrıcalıklı yorumlar, metinler ya da Haraway'ın deyimiyle "fallogosentrik köken öyküleri,"⁴⁴ örtük ahlaki üstünlük ve masumiyet ile annelik, aile, yurttaşlık üzerine tesis edilen politikalarından kopmanın bilinçli bir dönüşümünü ortaya koyar. Bu anlatılar, üreme masallarına müdahale edilebileceği gibi, üreme teknolojileri ve araçlarının politik imkânlarının nerede kurulabileceği ve sınırlarının nerelerde bozulabileceğini de gösterir.

Evolution, insan olmayan varlıklarla simbiyotik yaşam biçimlerine vurgu yaparak, insan bedenini sınırlayıcı biyolojik normların dışına çıkan *queer* ve posthümanist bir yaşam biçimi önerir. İnsan ve insan olmayan varlıklar arasında kurulacak başka türden ittifaklar, insan-merkezci olmayan bir etik anlayışın temellerini sunar. Bu perspektif, farklılıkların karşıtlıklar içine sıkıştırılmadığında veya indirgenmediğinde üretken farklılıklar doğurabileceğini savunur. Başka bir deyişle, farklılıkların belirli kategorik kutuplarda sabitlenmediği; bunun yerine geçici ve geçirgen konfigürasyonlar yaratarak *başka türlü direniş ve dostluk* politikaları yaratmanın yollarını arar.

Kaynakça

- Barad, Karen, and Adam Kleinman. "Intra-actions." *Mousse Magazine* 34 (2012): 76-81.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Clynes, M. and Kline, N. "Cyborgs and Space." *Astronautics*, 12, 26-27, 1960.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Ehrenreich, Barbara, and Deirdre English. *Cadılar, Ebeler ve Hemşireler: Kadın Şifacıların Tarihi*. Çev. Gökçin İleri. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2023.
- Grosz, Elizabeth. *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*. Çev. Kevser Güler. İstanbul: Notabene Yayınları, 2020.
- Hadžihalilović, Lucile. *Evolution* Press Kit. France, Les Films du Worso, 2015.
- Goodeve, Thyra Nichols. *Tıpkı Bir Yaprak Gibi Donna J. Haraway ile Söyleşi*. Çev. Aksu Bora, 2020.
- Haraway, Donna. *Başka Yer*. Çev. G. Pular. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Haraway, Donna. "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century." *The transgender studies reader*. Routledge, 2013. 103-118.
- Haraway, Donna. *The Haraway Reader*. Edited by Donna Haraway. New York: Routledge, 2004.
- Haraway, Donna. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Haraway, Donna. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Feminist Studies* 14, no. 3 (1988): 575-599.
- Haraway, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge, 1997.
- Institute for Postnatural Studies. "Cyberwitches and Feminist Technologies." Accessed August 29, 2024. <https://www.instituteforpostnaturalstudies.org/studies/cyberwitches-and-feminist-technologies/>.
- Jenner, Joseph David. "Towards a Chthonic Spectatorship: Becoming With the Aquatic in Evolution." *Film-Philosophy* 23, no. 3 (2019): 372-390.
- Lewis, Simon L., ve Mark A. Maslin. *Homo Sapiens: Gezegeni Dönüştüren Güç*. İstanbul: Panama Yayıncılık, 2020.
- Lorde, Audre. "The Uses of the Erotic: The Erotic as Power." In *Sister Outsider: Essays and Speeches*, 53-59. Berkeley: Crossing Press, 1984.

- “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj (1).” *Terrabayt*. Erişim 4 Kasım 2024. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>.
- Marks, Laura U. *Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Marks, Laura U., and Dana Polan. *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham: Duke University Press, 2020.
- Randolph, Lynn. “The Ilusas (Deluded Women): Representations of Women Who Are Out of Bounds.” Paper delivered at The Bunting Institute, 1993.

Notlar

- 1 (Haraway 2010, 90)
- 2 (Haraway 2010, 129), (Haraway, Goodeve 2020, 37)
- 3 (Haraway 1988, 581-582), (Haraway 1997, 117)
- 4 (Clynes, Kline 1960)
- 5 CRISPR’in açılımı “Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats” (Düzenli Aralıklar ile Bölünmüş Kısa Palindromik Tekrarlar Kümesi Tanımı), genetik bilgiyi belirli ve hassas bir şekilde düzenlemeye olanak tanıyan bir yöntemdir ve genetik hastalıkların tedavisinde ve biyoteknolojide kullanılır.
- 6 (Haraway 2013, 103-118)
- 7 Batı felsefesi geleneği, René Descartes’in felsefesinin Aydınlanma dönemine bıraktığı özne inşası üzerinden kesin karşıtlıklara dayalı ve birbirini dışlayan tanımlarla şekillenmiştir. Bu hiyerarşik ikilikler – zihin/beden, insan/doğa, akıl/beden ve doğa/kültürü – siyasal ve felsefi anlamda modernitenin temel yapısını oluşturur. Her ikiliğin bir tarafının diğerinden üstün görüldüğü bu yapı, toplumsal, bilimsel ve politik söylemleri besleyerek günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.
- 8 Belirtmek gerekir ki, Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Gayatri Spivak, Luce Irigaray, Judith Butler, Monique Wittig ve Elizabeth Grosz, bu düşünsel alanın önemli temsilcilerindedir. Burada feminist tartışma, kadın bedenine yazılan eril söz merkezli yapıları, tahakkümü altında olduğumuz kartezyen düşünceyi, ikili karşıtlıklar tarafından işlevselleştirilen Batı metafiziğinin anlam ve temsil hakkındaki yaygın inanışlarını sarsmayı hedefler.
- 9 (Grosz 2020, 40)
- 10 (English, Ehrenreich 2023)
- 11 (Haraway 2010, 291-350)
- 12 (Randolph 1993 akt. Haraway 2010, 309)
- 13 (Haraway 2010, 320)
- 14 Haraway “efendilerinin aletini ele geçirmiştir.” cümlesini Andre Lorde’nin “The Uses of the Erotic: The Erotic as Power” adlı metninden alıntı yapmaktadır. (a.g.e., 320)
- 15 (a.g.e., 75)
- 16 (Haraway1997,2010, 2016)
- 17 (a.g.e., 112)
- 18 (a.g.e., 91-113)
- 19 (a.g.e.,109)
- 20 Biyolojinin temel kavramlarından olan “simbiyotik” ifadesi, “ortakyaşam” olarak kullanılmıştır.
- 21 Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin Bin Yayla adlı eserinde, botanik alana ait bir terim olan “rizom”u her yöne yayılabilen ve merkezsiz olmaya istinaden kullanır. Rizomlar farklı farklı yerlerden köklenerek bambaşka yönlere doğrulabilir; çok sayıda

- düğüm ve bağlantıdan oluşabilir. Dolayısıyla, rizomatik anlatıyla kastedilen, hiyerarşik olmayan, merkezsiz ve çoklu ilişkiler kurmaktır. Dahası, aktörlerin ilişkiselliğinde oluşan ve nihayet imkânını bir ötekinde yaratabilen bir feminist fark felsefesinden bahsedilir; bizi başkalarıyla birlikte ve başka-türlü oluş sürecinde yeniden kuran etik bir ilişkiyi öncellediği ifade edilmiştir. (Deleuze ve Guattari 1987, 4-25)
- 22 (a.g.e., 10)
- 23 (Haraway 2010, 107)
- 24 (Rosi Braidotti 2014, 23).
- 25 (Haraway, Goodeve 2020, 119).
- 26 Feminist insanonrası kuram ve eleştirilerin düşünsel öncüleri arasında Gilles Deleuze, Hélène Cixous, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Michel Foucault, Simone de Beauvoir gibi yazar ve eleştirmenler bulunmaktadır.
- 27 (Haraway 2010, 129), (Haraway, Goodeve 2020, 37)
- 28 (Haraway 2016, 99-103)
- 29 Antroposen, insanın doğa ve çevre üzerindeki etkisinin belirginleştiği jeolojik bir dönemdir. Endüstriyel devrimden itibaren insan faaliyetlerinin, özellikle sanayileşme, tarım ve kirlilik gibi alanlardaki etkilerinin, doğal süreçler üzerinde yarattığı köklü değişimleri ifade eder. Bu dönem, doğanın insan etkisi altında nasıl dönüştüğünü ve bunun sonuçlarını anlamak açısından önemli bir çerçeve sunar. (Lewis, Maslin 2020)
- 30 Rejenarasyon; fizyolojik olarak hasar gören ya da kaydebilen parçanın doku ve hücrelerinin yenilenerek tekrar oluşması ve yeniden işlevini kazanmasıdır.
- 31 (Jenner 2019, 382)
- 32 Metinde annelik, anneliğe dair, bakım veren, yaşlı kadın gibi anlamlara gelen maternal ifadesi yönetmen notunda kullandığı şekiliyle belirtilmiştir. (Hadžihalilović 2015)
- 33 (English, Ehrenreich 2023)
- 34 Laura U. Marks'ın geliştirdiği haptik görsellik teorisi, görsel sanatların ve sinemanın izleyiciyle olan etkileşiminde duysal deneyimlerin önemine vurgu yapar. Marks, geleneksel optik görsellikten (mesafeli, nesnel bakış açısı) farklı olarak, haptik görselliğin daha yakın, fiziksel ve duygusal bir deneyim sunduğunu savunur. Bu yaklaşım, izleyicinin görüntülerle olan ilişkisini derinleştirerek, onları yalnızca gözlemleyen değil, aynı zamanda deneyimleyen bir katılımcı haline getirir. (Marks 2002, 8-9), (Marks 2020, 162-164)
- 35 Çeviri yazar tarafından yapılmıştır, orijinali için bkz. (Jenner 2019, 381), (Marks 2002, 8-9)
- 36 Filmde, denizatlarının gebelik sürecine dair yapılan bir diğer referansı, insana dair doğum alternatifi olan sezaryen doğum görüntülerini öğrenmeye çalışan hastane hemşirelerini izlediğimiz sırada görürüz. Erkek denizatının yavrularını kesesinden dışarı atması ile erkek çocukların sezaryen doğumu arasında belirgin benzerlikler vardır.
- 37 (Barad 2007, 75)
- 38 Agential realism kavramı, Türkçeye “fâili gerçekçilik” olarak çevrilmiştir. (Terrabayt 2020)
- 39 (Barad, Kleinman 2012, 77)
- 40 (Barad, Kleinman 2012, 80-81)
- 41 Haraway'in feminist hikâye anlatıcılığı için, Siborg Manifesto'da referans verdiği isimlerden bazıları, Octavia Butler, Monique Wittig, Ursula K. Le Guin, Joanna Russ gibi feminist bilimkurgu yazarlarıdır.
- 42 (Haraway 2010, 75-76)
- 43 Film araştırmacısı ve yazar Joseph Jenner'in, “Towards a Chthonic Spectatorship: Becoming-With the Aquatic in Evolution” adlı makalesinde “maternal female human-sea monster hybrids” ifadesi yazar tarafından çevrilmiştir. (Jenner 2019, 372-390)
- 44 (Haraway 2010, 82)

Evcilleştirme Siyaseti Karşısında “Başiboşlar”: Köpekler, Kadınlar, LGBTİ+lar

Özlem Güçlü

Kaos Queer+ Çalışmaları'nın insan-sonrası odağındaki bu sayısı, Türkiye’de Hayvanları Koruma Kanununda yapılan değişikliklerin ardından tanık olduğumuz bir şiddet ikliminde ve dahası bir şiddet ufkunda çıkıyor olacak. Bu iklim ve ufuk, uzun zamandır AKP hükümetinin siyasi tahakküm rejiminin temellendiği ırkçı, anti-feminist, homofobik ve transfobik söylem ve politikalarla bir süreklilik içinde. Bununla birlikte, bu söylem ve politikalar karşısında yükselen muhalif ses ve mücadelelerin de iyi yaşam hakkı, ihtimam ağları ve sokaklarda birlikte-yaşam üzerinden kesiştiğini ve ortaklaştığını söylemek kuvvetle mümkün. Buradan hareketle bu yazıda, yasa değişiklikleriyle Türkiye’de yeni bir yön kazanan “köpeksizleştirme siyasetiyle” (Yıldırım, 2024), AKP hükümetinin -özellikle 2011 sonrasında ivme kazanarak bugüne uzanan- ailecilik rejimi (Özkazanç, 2020; Öztan, 2014) ve mahrem siyaseti (*politics of intimate*) (Acar ve Altunok, 2013) arasındaki ilişkiye yakından bakmak istiyorum. Bu ilişkiyi ve sürekliliği “evcilleştirme siyaseti” olarak adlandırmayı ve tartışmayı önereceğim. Böylesi bir tartışmayla, tüm şedit sonuçlarıyla türcülük ve heteroseksist ailecilik arası geçişkenliği yakın zamanda Hayvanları Koruma Yasasında yapılan değişiklikler özelinde düşünemeyi arzu ediyorum. Bununla birlikte,

AKP hükümetinin evcilleştirme siyasetinin ortaya koyduğu ev/sokak ayırımının karşısında evcilleştirilmeye direnen muhalif seslerin ve bedenlerin açtığı ufku ve yaşam ilhamını vurgulayarak bu yazının bir “başka yer” (Haraway, 2010) imkân ve tahayyülünü çoğaltmaya vesile olmasını; sokağı -hâlâ ve tüm aksi çabalara rağmen- bir başka yer olarak duyumsamaya katkıda bulunmasını diliyorum.

5199 Hayvanları Koruma Kanununda Değişiklik: Köpeksizleştirme Siyasetinin Bugünü

Mine Yıldırım, “köpeksizleştirme siyaseti”¹ kavramsallaştırmasını, “kentsel kamusal alanlarda yaşayan tüm evcilleştirilmiş hayvanları hedef alan siyasi yaklaşımın, devlet-toplum-hayvanlar arasındaki ilişkilerin temel eksenini[ni]” (2024: 881) belirleyen özgünlüğünü işaret etmek üzere ortaya atar. Buna göre köpeksizleştirme siyaseti, “hayvanların yaşamını, hareketlerini, insanlarla ilişkilerini ve karşılaşmalarını şekillendiren ... çok parçalı, çok katmanlı ve çok aktörlü, iç içe geçmiş süreçler ve

karmaşık dinamiklerle örülü bir siyaset, söylem ve pratik kümelenmesi[dir] (Yıldırım, 2024: 881). Yıldırım, köpeksizleştirme siyasetini, sokak hayvanlarının yaşamını etkileyen birbirine zıt iki eksenin kesişiminde, şiddet ve ihtimam ağlarının birlikteliğinde ele alır:

Sokakta yaşayan hayvanların bedenlerine, hareketlerine, insanlarla etkileşimine ilişkin alınan kararlar, yerel yönetimler eliyle gerçekleştirilen müdahaleler, bu müdahalelerin tıbbi ve teknik altyapısının gelişimi köpeksizleştirme söyleminin ana yönelimini oluşturur. Ancak bir söylem-pratik-siyaset kümesi olarak köpeksizleştirmenin inşasını yalnızca devletin ve yerel yönetimlerin hayvanların yaşamını etkileyen (genellikle de) yıkıcı icraatlarla ele almak, devlet ve iktidar odaklı, şiddet edimini öne çıkarırken şiddetin hedef aldığı aktörleri geri planda bırakan bir tarih yazımını yeniden üretir. (2024: 881)

Bu yazının bu ilk alt bölümünde, köpeksizleştirme siyasetinin ana yöneliminin bugünkü bağlamını netleştirmek adına öncelikle, 2024 Temmuz ayının sonunda alelacele bir şekilde 5199 sayılı Hayvanları Koruma Kanununda yapılan değişiklikleri ve bu değişikliklerin sokak köpeklerinin yaşam ve iyi yaşam hakkı açısından ne anlama geldiğini tartışmakla başlamak istiyorum.² Yıldırım'ın önemini vurguladığı ihtimamlı karşılaşmalar ise “Evcilleşmeyen Tehlikeli Türler” başlığı altında çağrılacaktır.

Hayvanları Koruma Kanunundaki söz konusu değişiklikler hayvanseverlerin, hayvan hakları mücadelesi veren sivil toplum kuruluşlarının,³ Türkiye Veteriner Hekimler Birliğinin,⁴ Türkiye Barolar Birliğinin⁵ ve muhalefet partilerinin tüm usul ve esas itirazlarına, aylar süren protestolarına rağmen AKP ve MHP oylarıyla kabul edildi. Her ne kadar Hayvanları Koruma Kanununda yapılmış olsa da bu değişikliklerin “hayvanları koruma” temelinden hayli uzakta olduğu görülmektedir.⁶ Bu açıdan, iddia edildiği gibi “yasanın hayvanları korumaya dair eksikliklerinde iyileştirme ya da etkinleştirme gayesiyle değil ‘hayvanları koruma’ amacını neredeyse etkisiz kılma işleviyle önerildiği görülmektedir” (Alnıaçık, Güçlü ve Yıldırım, 2024). Zira değişiklikler esas olarak, sokak köpeklerinin “başiboşluğu”,

“sahipsizliği” ve sokakta oluşlarından dolayı “tehlikeliliği” varsayımları üzerine kurulu nefret söyleminin devamı niteliğindedir. Bunun en önde gelen göstergelerinden biri, 5199’un 1. Maddesinde yapılan değişikliktir.

1. Madde, Kanunun amacını şu şekilde ortaya koyar:

Bu Kanunun amacı; insan, hayvan ve çevre sağlığı gözetilmek kaydıyla hayvanların rahat yaşamlarını ve hayvanlara iyi ve uygun muamele edilmesini temin etmek, hayvanların acı, ısırap ve eziyet çekmelerine karşı en iyi şekilde korunmalarını, her türlü mağduriyetlerinin önlenmesini sağlamaktır.

Yapılan değişiklikle bu maddeye “*insan, hayvan ve çevre sağlığı gözetilmek kaydıyla*” ibaresi eklenmiştir. Böylelikle, hayvan yaşamının korunması ancak “koşullu” olarak ve son derece muğlak şekilde yasada yer bulur. Burada sözünü ettiğim koşulluluk ve muğlaklığın sokakta yaşayan hayvanların yaşam ve iyi yaşam hakkını zor ve şiddetle ne derece ihlâl edebileceği, Kasım 2024’te haber medyasında yer bulan yasanın yönetmelik taslağında da kendini göstermektedir.⁷ İstanbul Barosu Hayvan Hakları Merkezinden avukat Bahtiyar Güner yönetmeliği şu şekilde değerlendirir: “Yasa ile hayvanların yaşamları tehdit edilirken yönetmelik, yaşam haklarının nasıl ellerinden alınacağını detaylandırmış ve hatta çeşitlendirmiştir. ... [Y]önetmelik yalnızca ölüm seçeneği sunmaktadır” (aktaran Candan, 2024). Güner’in yönetmelik taslağıyla beraber öldürme vurgusunun netleştiğini işaret etmesi son derece önemli. Zira yasa değişikliklerinin öldürme ile ilgili 5. Madde ve 7. Madde düzenlemelerinde ve sokakta yaşatma için hayati olan 6. Madde’nin iptalinde de kendini endişe verici bir şekilde gösteren, hayvanları yaşatma ya da hayvan yaşamını koruma amacının değil öldürmenin öne çıktığı.

5. Madde’ye göre, “*bulaşıcı hastalığı olan*” ya da “*olumsuz davranışları kontrol edilemeyen*” hayvanlar öldürülebilir. Bu madde, sokakta yaşayan köpeklerin öldürülmeleri kararını “bulaşıcı hastalık” tanımının genişliğine;

“olumsuz davranış”ın ve “kontrol edememe”nin subjektif sınırlarına bırakılmaktadır. Bununla birlikte aynı maddede, “sahiplenilmesi yasak olan” köpekler ölümünden başka bir seçenek de verilmemiştir. Türkiye Barolar Birliği ilgili düzenlemeye dair şu görüşü sunar: “Maddedeki öldürme sebepleri tamamen keyfi uygulamaya açık olduğu gibi, halen barınaklarda tecrit edilmekte olan yasaklı ırkların da ölüm fermanı imzalanmıştır” (Türkiye Barolar Birliği, 2024). Bu görüşü onaylar şekilde, yönetmelik taslağında şu ibare yer alır: “[S]üresi içerisinde kısırlaştırılarak sahiplendirilmiş olanlar dışında bakanlıkça belirlenmiş tehlike arz eden hayvanlara el konular ve hayvan bakımevine götürülerek *otanazi* yapılır” (Candan, 2024). Burada da açıkça görülüyor ki muğlak tanımlarla sokakta yaşayan köpekleri yaşatmada değil öldürmede temellenen yasa düzenlemesinin yönetmelik ayağı da, “*tehlike arz eden hayvanlar*” ibaresiyle sokak köpeklerinin keyfi uygulamalarla öldürülebilirliğini uygulamada mümkün hale getirir.

Bu düzenlemelerden de açıkça görülüyor ki yeni yasa ve onun yönetmelik taslağı, sokak köpeklerini “hastalık yayan”, “agresif davranış sergileyen”, “yasaklı”, “sorun çıkaran”, “insan yaşamını tehdit eden” olarak çerçevelemekte ve “tehlikeli tür”⁸ olarak “öldürülebilir” kılmaktadır. Öte yandan, söz konusu “öldürülebilirlik” yeni yasadaki bir boşluk/yoklukla da derinleşmektedir. Hayvanlara kötü muamelenin ve iyi yaşam hakkı ihlâlinin türlü tanımının (tecavüzdü, yaralamaya, öldürmeden üretime vb.) yasa kapsamında cezai açıdan bir yer bulmamasıyla. Ankara Barosu Hayvan Hakları Merkezinden avukat Tuğba Gürsoy’un ifade ettiği gibi, “hayvana şiddet olayları zaten cezasızlık, soruşturma dosyalarının etkin takip edilmemesi, bu olayların yargı makamları tarafından çoğunlukla önemsenmemesi, 5199 sayılı Kanun hakkında savcılıkların yeterince bilgi sahibi olmaması, Emniyet Müdürlüklerinin Hayvan Durum İzleme birimlerinin yeterince çalışmaması, şikayetçi olma hususunda yetkili birimlerden biri olan il tarım müdürlüklerinin şikayetleri yapmaması” (Sanaç ve Güler, 2024) gibi uygulamalar söz konusuysa, son yıllarda giderek artan şekilde ve çeşitlilikte örneklerini gördüğümüz hayvanlara yönelik şiddetin etkin bir şekilde cezalandırılmasına ya da hayvan üretimi ve ticaretine

karşı herhangi bir yaptırım görülmemektedir. Dolayısıyla, Hayvanları Koruma Kanunu, bu yoklukla birlikte adını ve amacını adeta iptal ederek, tam tersine hayvanların “öldürülebilirliği” ve “gözden çıkarılabilirliğini” güvence altına almaktadır.

Yeni yasanın, yaşatmakla değil öldürmekle kurduğu merkezi ilişkinin en önde gelen aracı ise hayvanların ev/sokak ayrımında bir yaşam/ölüm hiyerarşisi içinde konumlandırılmalarıdır. Bu ayrım 2004 yılında yürürlüğe giren 5199 sayılı yasanın da en büyük problemlerinden biriydi. Ancak, kurulan yaşam/ölüm hiyerarşisinin yeni yasa ve onun yönetmelik taslağında son derece doğrudan bir hâl aldığı görülmektedir. Bir insan evinde -“sahipli”- olmayan hayvanlara esasen ölümünden başka ihtimâl tanınmamaktadır. Bu durumun en önemli gösterenlerinden ilki, 2004 tarihli yasanın 6. Maddesinde yapılan değişikliklerdir. Bu madde, “sahipsiz”, hasta, güçten düşmüş ya da bakıma muhtaç hayvanların yerel yönetimlerce yaşadıkları sokaklardan alınıp gerekli bakım ve tedavileri yapıldıktan, kısırlaştırıldıktan, aşılandıktan sonra yine yaşadıkları yere geri bırakılmalarını öngörürken, yapılan değişikliklerle “*yerine bırakma*” ibaresi kaldırılmış, bunun yerine “*sahiplendirilinceye kadar* hayvan bakımevlerinde barındırılır” ibaresi getirilmiştir. Bunun gündelik dile tercümesi, sokaklardan köpek yaşamlarının silinmesidir. Bununla birlikte, sokaklardan toplanan köpeklerin hayvan bakımevi/barınak denilen “toplama kamplarında” tecrit koşullarına ve ölmeye bırakılmasıdır.⁹

Yasanın ev/sokak ayrımında köpekleri “öldürülebilir” kılmasının en doğrudan karşılığı ise “yasaklı ırklar”la ilgili düzenlemelerde görülmektedir. Yeni yasa “sahiplenilmesi yasak olan ırkların” öldürülmesini zorunlu tutar.¹⁰ Tıpkı ırk kategorisinin neye ırk denileceğini kendisinin inşa ettiği gibi, “yasaklı” ya da “tehlike arz eden” ırk kategorisi de kendi içeriğini kendisi kurar. Hiçbir köpek “tabiatı” gereği “tehlikeli” değilse de yasa “tehlikeli” olarak kaydettiği köpek cinslerine ait yaşamları öldürülebilir kılmaktadır. Burada öne çıkan, söz konusu köpeklerin “sahiplenilme ihtimali olmayan”, tam da “evde” olmayacak olarak önce kurulması sonra aynı dolayısıyla öldürülebilir kılınmasıdır.

Yıldırım'ın önerdiği “köpeksizleştirme siyaseti” kavramsallaştırması bir yandan, sokakta yaşayan hayvanların yaşamlarını kuşatan şiddet ve ihtimam ağlarının salt bugüne özgü olmadığına, bir süreklilik arz ettiğine işaret ediyor. Bu önemli çünkü hayvanlara karşı sistematik şiddetin bizzat siyaset yapma biçimi olması meselesinin sadece AKP hükümetine has olmadığını ortaya koyuyor. Tıpkı Rumsuzlaştırma, Ermensizleştirme, Kürtsüzleştirme gibi Türkiye tarihinin farklı dönemlerde farklı veçheleriyle karşımıza çıkan süregelen bir siyaset olduğuna dikkat çekiyor. Bununla birlikte, meseleyi tarihsel bağlamı içinde çelişkileri ve özgünlükleriyle birlikte düşünebilmeye de çağırıyor. 1910 Hayırsızada sürgününden bugüne sokak köpekleri gerek kuduz, gerek hijyen gerekse başıboşluk üzerinden “tehlikeli tür” olarak farklı iktidarlarca hedef gösterildi ve bir halk sağlığı ve güvenlik sorunu olarak bu dolayısıyla “öldürülebilir” ya da “ölüme bırakılabilir” kılındı. Bu bağlamda, köpeksizleştirme siyasetinin bugününe yön veren yeni yasa değişiklikleri ve yönetmelik taslağı bir süreklilik arz ediyor. Ancak bu süreklilik bir özgünlüğü de içeriyor. Burada “Hayvanları Koruma Kanunu” altında yapılan değişiklikler. Yani, köpeksizleştirme siyasetinin bugününde hangi hayvanların “korumaya değer” olduğu, yasal olarak hangi hayvanların öldürülebilir olduğu sorusunun cevabı üzerinden verilmektedir. Bu açıdan, ev/sokak ayrımında yasal olarak yaratılan ölüm/yaşam hiyerarşisinin açtığı bu yeni hat, en nihayetinde ancak “evde” köpeklerin yaşayabilir ve yaşatılabilir olduğunu yasayla güvence altına almasıyla ayrılıyor. Bu özgünlüğün merkezini oluşturan ev/sokak ayrımında “başıboşların” bu şekilde “evcilleştirilmesinin”, evcilleş(e)meyenlerin “koruma” kapsamına alınmamasının ya da koruma kapsamından atılmasının, AKP hükümetinin en azından son on yılını -özellikle cinsiyet ve cinsellik politikaları üzerinden- belirlemiş bir toplumsal kontrol siyasetinin yeni bir hatta devamı olduğunu düşünüyorum.

Ev/Sokak Ayrımında “Öldürülebilir” Bedenler: Evcilleştirme Siyaseti

Buraya kadar 5199 sayılı yasada yapılan değişikliklerle yeni bir yön kazanan köpeksizleştirme siyasetini detaylı

bir şekilde ortaya koymaya çalıştım. Bu bölümde ise bu değişikliklerin belirlediği köpeksizleştirme siyasetinin bugününün, AKP hükümetinin -özellikle 2011 sonrasında ivme kazanarak günümüze uzanan- toplumsal cinsiyet karşıtı söylem ve politikalarının özü olan ailecilik rejimi (Özkazanç, 2020; Öztan, 2014) ile arasındaki sıkı ilişkiyi ve sürekliliği açmak istiyorum. Bu ilişki ve sürekliliği tartışmak adına “evcilleştirme siyaseti” kavramını öneriyorum. Bu kavramı, AKP hükümetlerinin söylem ve politikalarında belirgin bir şekilde görünür olan ev/sokak ikiliği üzerinden öne çıkarılan “makbuller” ve “başıboşlar” ayrımının farklı ama birbiriyle ilişkili hatlarına dikkat çekmek üzere öncelikle ortaya atıyorum. Bunun yanında kavram, söz konusu ayrım uyarınca yaratılan hiyerarşilere; buradaki özgünlüklerle beraber ortaklık ve sürekliliklere; hangi ortak ölçeklerle hangi yaşamların yaşatılmaya/korunmaya değer olarak kurulmadığına ve sokaklardan sürülmeye çalışıldığına dikkat çekme iddiasını da taşıyor. Bu kavramın, kadın bedeni ve cinselliğinin bir siyasi tahakküm rejimi içinde “evcilleştirme” aracılığıyla kontrolü ve kadın+ ve LGBTİ+ düşmanlığının “eve karşı tehditleştirilmesi” ile, köpeklerin -evde değil- sokakta yaşamalarıyla “öldürülebilir” kılınması arasındaki ilişkiyi takip edebilme imkânını içerdiğine inanıyorum. Diğer yandan, (sonraki bölümde tartışacağım üzere) kurulan bu şedit hiyerarşi karşısında “tehlikeli türlerin” sokakta birlikte-yaşamı koruma, ihtimamla çoğaltma, birbirini tutma/bırakmama pratiklerini görünür kılma ve bu pratiklerin kuvvetini vurgulamayı da amaçlıyor.

Evcilleştirme siyasetinin bugün köpeksizleştirme siyasetiyle yeni bir hat kazandığı bağlamı kavramak için AKP'nin 2011 seçimleri sonrasında hızlı bir şekilde yükselterek ve 2015 sonrası bir siyasi güç olarak örgütleyerek bugüne taşıdığı otoriteriyen, anti-feminist ve LGBTİ+ karşıtı sesine bakmak önemli. Kadın haklarının açıkça marjinalleştirilmesi, aileciliğin öne çıkarılması, LGBTİ+'lara yönelik nefret söyleminin üretilmesi ve erkek şiddetinin normalleştirilmesi şeklinde kendini gösteren söylem ve politikalar (Acar & Altunok 2013; Kandiyoti 2016; Öztan 2014) hayli dramatik bir değişimi işaret etmektedir. Öyle ki yeni bir patriarka biçimiyle karşı

karşıya olduğumuz dahi öne sürülür (Coşar ve Yeğenoğlu, 2011). Erdoğan'ın ilk olarak bir 8 Mart konuşmasında dile getirdiği ve sonrasında çeşitli vesilelerle tekrarladığı kadınlara “en az üç çocuk” çağrısı (*Hürriyet*, 2008); kadın öğrencilere seçici olmayıp evliliği geciktirmeme tavsiyesi (*bianet*, 2014); kürtaçı cinayet olarak gördüğünü açıklaması (*ntv*, 2012) söz konusu dramatik değişimin en öne çıkan ifadeleridir. Bununla birlikte, evlilik destekleri ve kredileri, üniversite öğrencilerine evlilik yardımları ya da evli üniversite öğrencilerine yurt ve burs imkanı veya KYK borçlarının silinmesi gibi sosyal hizmetler (*Kadın Cinayetlerini Durduracağız*, 2013) sadece söylem düzeyinde değil sosyal politikalar açısından da ancak “evli” ve “evde” olanın desteklendiğini açık bir şekilde göstermektedir. Bunun yanında, 2011’de Kadından ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanlığının ismi Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı olarak değiştirilir. Bu değişim de kurumsal düzlemde kadınların ailenin dışında tanınmadığının kaydı olarak açık bir şekilde görülebilir. Elbette burada sözü edilen aile, “açık bir şekilde heteronormatif-patriarkal aile nosyonuyla, biyolojik belirlenim ve cinselliği disipline etmekle” tanımlanmaktadır (Öztaş, 2014: 182). Dolayısıyla, bu tanıma uymayan ya da karşı duran kadınlar sıklıkla hükümet yetkililerince açıktan hedef gösterilmekte ve/veya ayrımcılığa maruz bırakılmaktadır. Örneğin, Erdoğan anneliği istemeyen ya da reddeden kadınların “eksik ve yarım” olduğunu açıklar (*Hürriyet*, 2016). Eşi ölmüş kadınlar devletten maddi yardım alırken boşanmış kadınlar herhangi bir destek alamaz (Öztaş, 2014). Eski Kadın ve Aileden Sorumlu Devlet Bakanı Aliye Kavaf eşcinselliği biyolojik bir bozukluk bir hastalık olarak ilan ederken (*KaosGL*, 2010); aynı bakanlığı devralmış Fatma Şahin ise LGBTİ+ bireyler gibi “aile değerlerini yok eden kavramlara karşı mücadele etmeyi” görevi olarak niteler (*KaosGL*, 2015). Heteroseksüel aile içinde “evde”, “eve hizmet eden” ve “evli” olmayanlar/olmak istemeyenler marjinalize edilerek bir nevi “tehlikeli tür” olarak “eve/aileye tehdit” haline getirilir. Söz konusu tehditleştirme aynı zamanda şiddete açık kılmanın ve şiddetin meşrulaştırılmasının da zemini olarak işler.

Türkiye’de kadın cinayetleri ve politik retorik ilişkisine odaklanan çalışmasında Sumru Atuk (2020), AKP’nin “yeni Türkiye’nin” karakteristiği cinsiyetçi politik söylemlerle artan erkek şiddeti arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia ederek, bu ilişkiyi düşünöbilmek adına “konuşan devlet” kavramını önerir. Buna göre, hiç olmadığı kadar artan açıkça cinsiyetçi politik söylemler “makbul” tanımına uymayan kadınlara karşı şiddeti meşrulaştırarak erkek şiddetinde pay sahibidir (Atuk, 2020). Atuk, Erdoğan ve Arınç’ın kadınları “iffete” davet eden açıklamalarını¹¹ örnek göstererek, bu tür söylemlerin erkek şiddetini ahlaki bozulma argümanı ile meşrulaştırdığını iddia eder (2020: 291-292). Benzer bir hatta, Deniz Kandiyoti (2016) de AKP’nin cinsiyet politikalarının sürekli olarak bir mazbut “biz” ve ahlaksız “onlar” ikiliği yaratarak erkek şiddetini normalleştirmeye hizmet ettiğini ileri sürer. Sadece bu ikiliğin makul ve makbul kadınları, yani hak eden “bacılar”¹² korunmaya değerdir; “kalanı ve özellikle mazbutluk normlarını çiğneyen ve kamusal alanda protesto etme cüretini gösterenler kendilerini tehlikeye atmaktadırlar” (Kandiyoti, 2016: 106). Erdoğan’ın Hopa olayları protestocusu Dilşat Aktaş için “kız mıdır kadın mıdır bilemem” sorusu ve aynı açıklamada “tek yol sokak, tek yol devrim” pankartını da eleştirmesi (*CNN Türk*, 2011) ya da Gezi protestocuları için “sürtük” yakıştırması (*EuroNews*, 2022) Kandiyoti’nin iddiasını doğrular niteliktedir. Bununla birlikte, 2024 Ekim ayı Türkiye’de bir ay içinde en yüksek kadın cinayetinin işlendiği ay olmuştur (Kadın Cinayetlerini Durduracağız, 2024). Öldürölen kadınların çoğunun boşanmak istemediği, ayrılmak istemediği, barışmak istemediği ve evlenmek istemediği için öldüröldüğü; yarısının evli olduğu erkeklerce ve/veya evde öldüröldüğü (Kadın Cinayetlerini Durduracağız, 2024) göz önüne alınırsa “evcilleştirölemeyen” kadınların “tehdit” haline getirölererek “öldürölebilir” kılındığı tüm dehşetiyle kendini göstermektedir.¹³

Diğer yandan, Kandiyoti’nin kadına karşı şiddetin normalleştirilmesi bağlamında yaratıldığını söylediği mazbut “biz” ahlaksız “onlar” ikiliğini, trans cinayetlerine ve genel olarak LGBTİ+’lara karşı gerçekleşen hak ihlallerine ve nefret söylemine doğru genişletebiliriz. Diyarbakır

Barosu LGBTİ+ Komisyonu Sözcüsü avukat Okan Altekin ve Diyarbakır Barosu LGBTİ+ Komisyonu üyesi avukat Pelda Vesek de AKP'nin LGBTİ+'ları hedef gösteren nefret söylemlerinin erkek şiddetini beslediğini, son dönemde nefret cinayetlerini artırdığını öne sürerler (*bianet*, 2024a). Vesek, kadın cinayetleri ile LGBTİ+'lara yönelik nefret cinayetleri arasındaki bağa özellikle dikkat çeker:

Cinsiyetçiliğin olduğu yerde homofobi ve transfobi kendine zemin buluyor ve başka azınlıklara karşı hoşgörüsüzlük de artış gösteriyor. Diyarbakır'da hem bir dans grubuna, hem de bir sitede yüzmeye çalışan kadınlara yönelik saldırılar da yaşandı. Bunları birbirinden ayrı düşünmemek gerekiyor, çünkü besledikleri yer aynı. Kadınların ve LGBTİ+'ların toplumda, kamusal alanda görünürlüğüne karşı bir tahammülsüzlük var. Özellikle AKP'nin sağcı, aileci politikaları da bunu besliyor. Erdoğan her ne kadar 'Biz yaşam tarzına müdahale etmiyoruz' dese de kamu spotları dahi 'kutsal aile yapısını' korumaya yönelik (*bianet*, 2024a).

Vesek'in dikkat çektiği bağın, kadın cinayetlerinde olduğu gibi trans cinayetlerinde de bir tür çeşitlenme ile de kendini gösterdiğini söylemek mümkün. Tıpkı kadınların önceden planlı ve spektaküler şekilde kamusal alanda öldürülmelerinin ya da intihar süsü verilerek "şüpheli" öldürülemelerinin yeni gelişmeler olarak karşımıza çıkması gibi (Özkazanç, 2024) trans cinayetlerinde de ev basmaların, linçlerin, canice öldürmenin, kamusal alanda öldürmenin son yıllarda özellikle öne çıktığını görebiliriz. İntihar süsü verilen "şüpheli" ölümlerle, trans intiharlarındaki görünür artışı benzer bir hat olarak da değerlendirebiliriz. Özellikle Erdoğan'ın kamusal söylemlerinde sıklıkla ve açıkça LGBTİ+'ları hedef göstererek "dayatma" (*unikuir*, 2024), "sapkınlık" (*sputnik Türkiye*, 2024) ya da faşizmle (*unikuir*, 2024) nitelenmesi, "aile kurumuna saldırı" (*KaosGL*, 2024) olarak tehditleştirmesi, buna karşı milleti teyakkuz halinde olmaya ve mücadeleye davet etmesi (Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2023) öne çıkmakta, "konuşan devletin" (Atuk, 2020), heteroseksüel ailenin korunması pahasına "evcilleştiremediklerini" nasıl "öldürebilirler" kıldığını göstermektedir. Erdoğan'ın 8. Aile

Şurasındaki konuşması bu açıdan abartma, çarpıtma, hedef gösterme ve savaş söylemi yoluyla üretilen önemli bir nefret söylemi örneğidir:

Uluslararası kimi şirketlerin, örgütlerin, markaların ve kurumların da destek verdiği sapkın akımların hedefinde bizatihi aile kurumu vardır. Meselenin daha vahim tarafı, bunun kişisel bir yaşam biçimi tercihinden ziyade küresel bir dayatma haline dönüşmesidir. En küçük eleştirilerin dahi susturulduğu, itiraz edenlere adeta hayat hakkı tanınmadığı, insan fitratını ve ailevi değerleri savunmanın imkansız hale geldiği, tepki gösterenlerin, ekonomik, siyasi ve diplomatik olarak baskılandığı, hasılı bir avuç azgın azınlığın milyarlarca insanı esir almaya çalıştığı küresel bir zorbalıkla karşı karşıyayız. Sadece kadın erkek arasındaki ilişkileri değil, çocuklarımızı da hedef alan saldırılar karşısında, aileyi, dolayısıyla insanı korumak bizim görevimizdir. (Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2023)

LGBTİ+'ların ev-aile/sokak-ahlaksızlık ikiliğinde meşrulaştırılmış şiddetin ve nefretin açık hedefi haline getirilmesinin en kitlesel örneği, Vesek'in sözünü ettiği kamu spotlarına konu olarak devletin resmi desteğini alan "Büyük Aile Buluşması." 2022'den beri çeşitli iştirakçilerle gerçekleştirilen buluşmaları düzenleyen platformun sekreteri Eryılmaz'ın açıklaması Erdoğan'ın alıntılıadığım konuşmasıyla doğrudan bir süreklilik içinde:

Emperyalist küresel odaklar, çarpık ve marjinal ilişki biçimlerini birçok araçla dayatmaktadır. LGBT lobilerinin elinde mankurtlaştırılan evlatlarımız, birçok fizyolojik, psikolojik problem ve madde bağımlılıkları ile intihara sürüklenmektedir. (AA, 2024a)

2024 yılı buluşmasında gerçekleştirilen basın açıklamasında toplumsal cinsiyet eşitliğini kadına karşı şiddet olarak nitelendirerek mevzuattan silinmesi de talep edildi (AA, 2024b). Özkazanç'ın öne sürdüğü gibi, "kadın düşmanlığı ve homofobinin ... üremeye ve insan uygarlığına dair hetero-patriarkal kaygıları yansıtan bir 'küresel komplo'

anlatısında birbirine eklendiği” görülmekte (2019). Bununla birlikte buluşma çağrısının RTÜK tarafından kamu spotu olarak onaylanması, “konuşan devlet” desteğiyle “tehditleştirmenin” kitlesel dolaşıma sokulmasını da sağladı. Burada, açıkça LGBTİ+ karşıtı olan ve LGBTİ+leri hedef gösteren buluşmaya sokaklar açılırken, 2015’ten beri Onur Yürüyüşlerinin, 2022’den beri 8 Mart Feminist Gece Yürüyüşlerinin yasaklandığını ve sokakların feministlere, LGBTİ+’lara ve destekçilerine kapatıldığını birlikte hatırlamak önemli. Bununla birlikte, Bornova Sokak ve Bayram Sokak örneklerindeki sokak ablukaları ve sokaktan sürme pratikleri; hak ihlallerine karşı sokak eylemlerinde işkenceyle gözaltıların artan görünürlüğü; 20 Kasım 2024 Nefret Suçu Mağduru Transları Anma Günü ve 25 Kasım 2024 Kadına Yönelik Şiddete Karşı Uluslararası Mücadele Günü sokak eylemlerinin yoğun engellenmeyle karşılaşması, polis ablukaları ve rekor sayıdaki gözaltılar düşünüldüğünde hükümet nezdinde sokakların hangi bedenlere açık ve güvenli olarak kurulduğu tüm şiddetiyle görünür olmaktadır.

Sokaklarda bir tür cadı avını andıran tüm bu gelişmeler, toplumsal cinsiyet eşitliği, kadın özgürlüğü ve (üreme dışı) cinsel özgürlüğün tehditleştirilmesinin ve bu dolayısıyla “evcilleş(tirile)meyenlerin” şiddete açık hale getirilmesinin sadece söylem düzeyinde gerçekleştirilmediğini de ortaya koyuyor. Yasal olarak kadınları ve LGBTİ+’ları erkek şiddetine ve ayrımcılığa karşı koruyan İstanbul Sözleşmesinin 2021 yılında AKP hükümeti tarafından tek taraflı fesh edilmesi de bunun bir diğer göstergesi. Danıştay’da görüşülen fesih iptal davasında da yer alan Ankara Barosu LGBTİQ+ Hakları Merkezi Başkanı avukat Seher Duygu Çıldıoğan benzer bir görüşü dile getiriyor:

Sözleşme feshedildi ve bu süreçten sonra LGBTİ+’ların varoluşları kriminalize edildi. Nefret diliyle hazırlanmış haberler ve sosyal medyada şiddet tehdidi daha da arttı. İstanbul Sözleşmesi’nden çıkmak LGBTİ+’ların can güvenliklerini tehlikeye attı, hayatlarını yok saydı. Bu büyük bir tehlike demek. Şunun da altını çizmek gerekli. Sözleşmeden çıkılmasıyla birlikte ‘6284 sayılı Ailenin Korunması

ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine dair Kanun’ ile önceleri kabul edilen tedbir taleplerimizin büyük çoğunluğu, İstanbul Sözleşmesi’nden çıkılmasıyla birlikte keyfi gerekçelerle reddedilmeye başlandı (Yükler, 2022).

“Evcilleşmeyen” kadın ve LGBTİ+’ların “tehlikeli türler” olarak şiddete açık hale getirilmesi, koruma kapsamından çıkarılması ve sokaklardan şiddetle sürülmeye çalışılmaları, sokakta yaşayan köpeklerin “sahipsizlik” ve “başiboşluk” vurgularıyla “tehditleştirilerek” nasıl şiddete açık hale getirildiklerini ve meşrulaştırılmaya çalışılan bir şiddetle sokaklardan nasıl sürülmek istendiklerini bir siyasi tahakküm rejiminin sürekliliği içinde anlamayı mümkün kılıyor. Bu açıdan AKP’nin evcilleştirme siyasetinin yaşam/ölüm hiyerarşisini ev/sokak ayrımında “kutsal aileye” karşı tehditleştirmesindeki ortaklaşma önemli. Nefret söylemiyle hedef gösterilen “kutsal ailenin çocuklarını yoldan çıkararak” kadınlar ve LGBTİ+’lar tehdidiyle, “kutsal ailenin çocuklarına sokaklarda saldıran köpekler” tehdidi (özgünlükleriyle birlikte) son derece benzer bir biçimde üretiliyor. 5199 sayılı yasanın ilk bölümde detaylıca tartıştığım değişikliklerinin önde gelen mimarı (meşhur utanç *selfie*’sinin de en önde duranı) AKP Manisa Milletvekili Yenişehirlioğlu’nun, aynı zamanda “çocukları hedef alan” LGBTİ+’ların faaliyetlerinin anayasa değişikliğiyle engellemesinin ateşli savunucularından olması (Unikuir, 2023) tesadüf değil. Gerek “küresel bir planın parçası” diye sunulmuş LGBTİ+’lar gerek “çeteleştiği” söylenen sokak köpekleri farklı ama ortak şekilde kriminalize ve medikalize edilerek engellenmesi gereken birer güvenlik sorunu olarak tehditleştiriliyor.¹⁴ Demokrasi, Barış ve Alternatif Politikalar Derneği tam da bu ortaklığı işaret ederek, Büyük Aile Buluşmasına yönelik yakın zamanda yaptığı açıklamada şunları ifade ediyor:

[B]iz bu nefret siyasetine yabancı değiliz. Biliyoruz ki “büyük” aileyi korumak için örgütlenen nefret yalnızca LGBTİ+’ları ve kadınları hedef almıyor ya da yoksulluğu örtbas etmek için kullanılmıyor. Toplum yüksek bir güvenikleştirme anlayışı ile yeniden dizayn edilmeye çalışılıyor. “Aileyi korumak

milli güvenlik meselesidir” gibi sloganlar ile kendini ele veren bu siyasetin izlerini yasaklanan Kürtçe trafik tabelalarında, hayatlarımızın parçası haline getirilen zırlı araçlarda, engellenen sokak eylemlerinde buluyoruz.

Çocukların güvenliği bahane edilerek sokak hayvanları katledilirken aslında çocukların Türkiye’de ve kutsanan ataerkil aile yapısı içerisinde hiç de güvende olmadığını biliyoruz. Narin’in acı kaybı bu yakıcı hakikatin yeniden gözler önüne serilmesine yol açtı. TÜİK son 8 yıldır Türkiye’de kaybolan çocuklara dair istatistik paylaşmıyor.

Sosyal medyada ise 100 binden fazla çocuğun kayıp statüsünde olduğu iddia ediliyor. Kadınlar ve lubunyalılar olarak geceleri sokaklarda yürürken kendimizi tedirgin hissediyoruz. (*KaosGL*, 2024b)

Çocuklar, kadınlar, LGBTİ+’lar ne evlerinde ne sokaklarda güvende. Ancak yine de “Güvenli Sokaklar” oluşumu, “Başiboş Köpek Sorunu” adlı raporlarında sokak köpeklerini “bir iç güvenlik sorunu” olarak hedef göstermekte ve “Sıfır Başiboş Köpek Politikasıyla” ilgili Bakanlıkları göreve çağırmaktadır (2024). Nefret söyleminden nefret suçuna doğrudan açılan bir hatta karşımıza çıkan Havrita’yla yukarıda sözünü ettiğim cadı avını hatırlatan şekilde, haritalar paylaşarak ilk anlamıyla sokak köpeği avına çıkılması ve herhangi bir cezai yaptırımla karşılaşılması, güvenlik sorunu olarak tehditleştirilerek şiddete açık kılınma konusunda “başiboşlar” arası sürekliliği bir kez daha işaret ediyor.

Görülüyor ki AKP’nin evcilleştirme siyaseti “kentin ya da mahallenin sokakları kime açık?”, “hangi bedenler için sokaklar yaşanabilir?” sorularına giderek şiddet tonunu artıran bir “ataerkil otoriteryenizmle” cevap veriyor (Özkazanç, 2020; 2023). Bunun karşısında, evcilleşmeyen başiboşlar sokakları da sokaklarda birbirlerini de bırakmıyor.

Evcilleşmeyen Tehlikeli Türler

Mine Yıldırım, köpeksizleştirme siyasetinin öne çıkan iki veçhesinden bahsederken, bu süreğen siyasetin salt şiddet ağlarından ibaret olmadığını, en az onun kadar, bu şiddete karşı kurulan ihtimam ağlarını, koruma ve yaşatma çabalarını içerdiğini de öne sürer (2024: 881). Yıldırım’ın önerisinin izinden, evcilleştirme siyasetinin şiddet ağları karşısında evcilleşmeyen türlerin yoldaşlığına; birlikte-yaşamı koruma, ihtimamla çoğaltma, birbirini tutma/bırakmama pratiklerinin kuvvetine son olarak değinerek (başka bir yazıyı başlı başına buna ayırmak üzere) yazıyı bitirmek istiyorum.

Evcilleştirme siyasetinin tüm şiddeti karşısında kadınlar ve LGBTİ+’lar sokaklarda olmaya ve sokakları tutmaya devam ediyor. Zeynep Kurtuluş Korkman’ın öne sürdüğü gibi, “feministler ve queer hareket yeni muhafazakâr aileciliğin en yüksek sesli eleştirmenleri olageldi” (2015: 352). “Konuşan devletin” otoriter sesine karşı seslerini yükselterek, AKP hükümetlerinin kadın ve LGBTİ+ düşmanı politikalarına meydan okumaya devam ediyorlar (Coşar ve Kerestecioglu, 2016; Kandiyoti, 2016; Kurtuluş Korkman, 2016). Örneğin, kürtaj hakkını engellemeye dair yasal düzenleme önerisini ve Erdoğan’ın bu yazıda da alıntılıdığım kürtajı cinayetle eş gören açıklamasını protesto etmek için 2012 yılında Türkiye’nin 22 ilinde eş zamanlı yapılan ve binlerce kadının katıldığı kürtaj hakkı yürüyüşlerinin, toplumsal muhalefet adına bir dönüm noktası olarak ifade edilen Gezi’nin habercisi olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. İstanbul Sözleşmesinin uygulanması ve sözleşmeden geri çekilmemesi için ortaya konulan mücadelenin yoğunluğu, kitleselliği, mücadele yollarının ve katılımın çeşitliliği de Türkiye’de toplumsal muhalefet, sivil alan ve adil bir yaşam hakkı adına tarihi bir öneme sahip bir diğer örnek olarak gösterilebilir.15 Fesih kararının görüldüğü Danıştay’ın ilk toplantısı da bunu gösterir nitelikte -daire başkanın da ifade ettiği gibi- “tarihi bir kalabalığa” sahne oldu. Türkiye’nin farklı illerinden gelen ve yetki belgesi veren 810 avukatın yanı sıra, kadın ve LGBTİ+ örgütü temsilcileri, insan hakları örgütleri, barolar, sendika temsilcileri, yüzlerce kadın ve LGBTİ+ toplantıyı takip etti. Tüm yasaklamalara rağmen, 8 Mart

Feminist Gece Yürüyüşlerinin ve Onur Yürüyüşlerinin sokaklardan vazgeçmeyerek, bazen tüm şehre dağılarak, bazen başka sokaklara taşarak ve çoğu zaman yaratıcı direniş yöntemleriyle yapılması da birlikte-yaşamın, birbirini tutmanın, bırakmamanın ilham verici örnekleri oldu. 23 Haziran 2024'te Trans Onur Yürüyüşü dolayısıyla Komitenin Boğaziçi Köprüsüne yaptığı lazer yazılama, tüm yasakları ve engellemeleri adeta boşa çıkararak sokakları kapatanlara verilebilecek en cüretkâr ve kuvvetli cevabı verdi: “Cesaretim aklını zorladı mı? Suskun değil, sokaktayız” (bianet, 2024b).

Hayvan hakları mücadelesi de birlikte-yaşam ve adil yaşam için giderek büyüyen bir mücadele. Yasa karşıtı toplumsal muhalefet ise bugün Türkiye'deki en kuvvetli muhalefet alanlarından biri olarak görünüyor. Buradaki kuvvet, sadece binlerce insanın yasa karşısında sokaklarda ya da barınak önlerinde yasanın korumadığı köpekleri korumak üzere yanyana durabilmelerinden kaynaklanmıyor. Evcilleştirme siyasetine karşı köpeklerin sokaklardan sürülmelerine karşı duranlar, sokakta yaşamı ve yaşatmayı savunanlar, köpekleri mahalle sakini, komşuları ve/ya çocukları olarak görenler. Bu tüylü çocuklar ve onların insan ebeveynleri hetero-patriarkal “kutsal aile” üçgenine bu açıdan da kuvvetli bir tehdit. Ve kuvvetli bir yaşam ilhamı. Üreme dışı, biyolojik olmayan yakınlıklar ve akrabalıklarla, ev/sokak ayrımının makbul ve tehlikeli ikiliğinin ötesinde yaşamı kurdukları ve yaşanabilir kıldıkları için: Tüylü ve patili çocuklar, kolektif ebeveynler, birbirine annelik yapanlar, birbirini doğuranlar, birbirini büyütenler, trans anneler, queer çocuklar, queer evler. Sahipsizler, ne idüğü belirsizler, başıboşlar; köpekler, kadınlar, LGBTİ+lar; sokakların evcilleşmeyen çoklu tür akrabaları. Bir “başka yer”.

Sonuç Yerine

Hukuk yoksa sokak var! Geceleri de, sokakları da,
birbirimizi de bırakmıyoruz!

Birbirimizin çaresiyiz! Alışın her yerdeyiz!

Burdayım aşkım, sokaktayım yanındayım!

KAYNAKÇA:

- AA (2024a) “Büyük Aile Platformu Büyük Aile Buluşması Düzenleyecek” <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/buyuk-aile-plattformu-buyuk-aile-bulusmasi-ve-sessiz-yuruyus-duzenleyecek-3325384>
- ___(2024b) “İstanbul’da LGBT Propagandasına Karşı Büyük Aile Buluşması” <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/istanbulda-lgbt-propagandasina-karsi-buyuk-aile-bulusmasi-sessiz-yuruyusle-tamamlandi/3330949>
- Acar, Feride & Altunok, Gülbanu (2013). “The “Politics of Intimate” at the Intersection of Neo-Liberalism and Neo- Conservatism in Contemporary Turkey,” *Women’s Studies International Forum*, 41, 14- 23.
- Alınacı, Eylül; Güçlü, Özlem & Yıldırım, Mine (2024). “Yeni Yasa Karşısında Sokak Köpekleri”, Fayn, <https://www.fayn.press/yeni-yasa-karsisinda-sokak-kopekleri/>
- Atuk, Sumru (2020). “Femicide and the Speaking State Woman Killing and Woman (Re)making in Turkey,” *Journal of Middle East Women’s Studies*, 16:3, 283-306.
- Benlisoy, Foti & Oral, Meltem (2024). “Sokakta Yaşayan Köpeklerle Açılan Savaşın Yeni Safhası: Yaygın Yanılgılar, Cınai Ayrımlar, Sadist Popülizm”, *1+1 Express*, <https://birartibir.org/yaygin-yanilgilar-cinai-ayrimlar-ve-sadist-populizm/>
- Bianet (2024a). “AKP ve MHP’nin nefreti bizi öldürüyor”, <https://bianet.org/haber/akp-ve-mhpnin-lgbti-nefreti-bizleri-olduruyor-300482>
- ___ (2024b). “Trans aktivistlerden Boğaziçi Köprüsü eylemi”, <https://bianet.org/haber/trans-aktivistlerden-bogazici-koprusu-eylemi-296750>
- ___ (2014). “Erdoğan’dan kadın öğrencilere çok seçici olmayın”, <https://bianet.org/haber/erdogan-dan-kadin-ogrencilere-cok-secici-olmayin-evlenin-157312>
- Candan, Meral (2024). “Katliam yasaşının yönetmeliğı ortaya çıktı”, *GazeteDuvar*, <https://www.gazeteduvar.com.tr/katliam-yasasinin-yonetmeliğı-ortaya-cikti-hayvanlar-icin-tetige-basildi-haber-1733303>
- CNNTürk (2011). “Başbakan: O kadın, kız mıdır kadın mıdır?”, <https://www.cnntrk.com/yazarlar/basbakan-o-kadin-kiz-midir-kadin-midir-113750>
- Coşar, Simten & Özkan-Kerestecioğlu, Filiz (2016). “Feminist Politics in Contemporary Turkey: Neo-Liberal Attacks, Feminist Claims to the Public,” *Journal of Women, Politics & Policy*, 38:2, 151-174.
- Coşar, Simten & Yeğenoğlu, Metin (2011). “New Grounds for Patriarchy in Turkey? Gender Policy in the Age of AKP,” *South European Society and Politics*, 16:4, 555–573.
- EuroNews (2022). “Erdoğan’dan Gezi Olaylarına Karşılanlara Sert Sözler”, <https://tr.euronews.com/2022/06/01/erdogan-dan-gezi-olaylar-na-kar-sanlara-sert-sozler-bunlar-curuk-bunlar-surtuk>
- Güvenli Sokaklar (2024). “Güvenli Sokaklar Derneğinin Başboş Köpekler Raporu”, <https://www.guvenlisokaklar.org/dernegimiz/resmi-raporumuz>
- Haraway, Donna (2010). *Başka Yer*, İstanbul: Metis.
- Hürriyet (2016). “Erdoğan: Anneliğı reddeden kadın eksiktir yarımır”, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-anneligi-reddeden-kadin-eksiktir-yarimdir-40113493>
- ___ (2008). “Başbakan 3 çocuk doğurun diyor”, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-3-cocuk-dogurun-diyor-ama-8407613>
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu (2024). “Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu 2024 Ekim Raporu”, <https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/veriler/3125/kadincinayetlerini-durduracagiz-platformu-2024-ekim-raporu>
- ___ (2013). “AKP kredi sorununa evlilikle çözüm üretiyor”, <https://kadincinayetleriniurduracagiz.net/haberler/769/akp-kredi-sorununa-evlilikle-cozum-uretiyor>
- Kandiyoti, Deniz (2016). “Locating the Politics of Gender: Patriarchy, Neo-liberal Governance and Violence in Turkey,” *Research and Policy on Turkey*, 1:2, 103-118.
- KaosGL (2024a). “Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan”, <https://kaosgl.org/haber/cumhurbaskani-recep-tayyip-erdogan-kabine-toplantisinin-ardindan-yaptigi-aciklamada-lgbti-lari-hedef-aldi>
- ___ (2024b). “Büyük aileyi korumak için örgütlenen nefret”, <https://kaosgl.org/haber/buyuk-aileyi-korumak-icin-orgutlenen-nefret-yalnizca-lgbti-lari-ve-kadinlari-hedef-almiyor>
- ___ (2015). “2001’den 2015’e AKP’nin LGBTİ Tarihi”, <https://kaosgl.org/haber/2001rsquoden-2015rsquode-akprsquoin-lgbti-tarihi>
- ___ (2010). “Lgbt’den Kavaf’a istifa çağırısı”, <https://kaosgl.org/haber/lgbtrsquoden-kavafa-istifa-cagrisi->
- Kurtuluş Korkman, Zeynep (2016). “Politics of Intimacy: A Distraction of “Real” Politics?,” *Journal of Middle East Women’s Studies*, 12:1, 112-121.
- ___ (2015). “Blessing Neoliberalism: Economy, Family, and the Occult in Millennial Turkey,” *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 2:2, 335-357.
- NTV (2012). “Erdoğan: Kürtaj Cinayettir”, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-kurtaj-cinayettir,VgwTjJiEyEuq-9Qcqqy6Ag>
- Özkazanç, Alev (2023). “Anti-Feminism and Anti-Gender Politics in Turkey”, CEDREF, https://www.academia.edu/102891482/Anti_Feminism_and_Anti_Gender_Politics_in_Turkey
- ___ (2020). “Gender and Authoritarian Populism in Turkey”, *OpenDemocracy*, <https://www.opendemocracy.net/en/rethinking-populism/gender-and-authoritarian-populism-turkey-two-phases-akp-rule/>
- ___ (2019). “Global Gay Conspiracy and Misogyny in Turkish Anti-Gender Narratives”, <https://blogs.lse.ac.uk/gender/2019/08/05/turkish-anti-gender-narratives/>
- Öztan, E. (2014). “Domesticity of Neoliberalism: Family, Sexuality and

- Gender in Turkey,” İ. Akça, A. Bekmen & B. A. Özden (eds) *Turkey Reframed: Constituting Neoliberal Hegemony*, 174-187.
- Sanaç, Ekin & Güler, İlayda (2024). “10 Soruda Katliam Yasası”, *bantmag*, <https://bantmag.com/10-soruda-katliam-yasasi/>
- Schick, Irvin Cemil (2010). “İstanbul’da İstanbul’da 1910’da Gerçekleşen Büyük Köpek İtlâfı: Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası”, *Toplumsal Tarih*, 200, 22-33.
- Sputnik Türkiye (2024). “Cumhurbaşkanı Erdoğan’dan Paris Olimpiyatlarına Tepki”, <https://anlatilaninotesi.com.tr/20240730/cumhurbaskani-erdogan-ak-parti-genisletilmis-il-baskanlari-toplantisinde-konusuyor-1086343814.html>
- Türkiye Barolar Birliği (2024). “Hayvanları koruma kanununda değişiklik yapılmasına dair kanun teklifine ilişkin hukuki değerlendirme”, <https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/hayvanlari-koruma-kanununda-degisiklik-yapilmasina-dair-kanun-teklifine-iliskin-hukuki-degerlendirme-84921>
- Türkiye Cumhuriyeti Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (2023). “Cumhurbaşkanı Erdoğan ve Bakanımız Göktaş 8. Aile Şurasına Katıldı”, <https://www.aile.gov.tr/haberler/cumhurbaskani-erdogan-ve-bakanimiz-goktas-8-aile-surasi-na-katildi/>
- Unikuir (2024). “Erdoğan: LGBT Dayatması faşizmi dahi aratır hale geldi”, <https://www.unikuir.org/haberler/erdogan-lgbt-dayatmasi-fasizmi-dahi-aratir-hale-geldi-04-06-2024>
- (2023). “AKP milletvekili anayasa değişikliğiyle LGBT’ye karşı tavır alınacak”, <https://www.unikuir.org/haberler/akp-milletvekili-anayasa-degisikligiyle-lgbt-ye-karsi-tavir-alinacak-04-09-2023>
- Yıldırım, Mine (2024). “Sürgünden İtlafa, Mahallinde Öldürmeden Ötenaziye: Hayırsızada Vakasının Ardından İstanbul’da Sokak Köpekleri”, *Reflektif Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(3), 879-919.
- Yükler, Sibel (2022). “İstanbul Sözleşmesinden çıkılan süreçte LGBT’ler nasıl kriminalize edildi”, *Heinrich Böll Derneği Türkiye Temsilciliği*, <https://tr.boell.org/tr/2022/06/24/istanbul-sozlesmesinden-cikilan-surecte-lgbtilar-nasil-kriminalize-edildi>

Notlar

- 1 Mine Yıldırım “köpeksizleştirme siyaseti” kavramını, Hayırsızada katliamının mimarlarından biri olan Paris Pasteur Enstitüsü müdürü Dr. Paul Remlinger’in 1910’da yayınladığı “Konstantinopolis’de köpeksizleştirme” (La Decanisation a Constantinople) başlıklı makalesindeki kullanımından ödünç alarak geliştiriyor. Yıldırım’ın en son çalışmasına referans verdim ama kendisinin daha önceki pek çok çalışmasında kavram farklı tarihsel bağlamlarında kullanıyor.
- 2 Değişikliklere dair burada açacağım ve genişleteceğim tartışmanın temeli, yasa değişikliklerinin hemen sonrasında Eylül Alıncaık ve Mine Yıldırım’la beraber kaleme aldığımız “Yeni Yasa Karşısında Sokak Köpekleri” başlıklı yazıda kurulmuştur. Bkz. <https://www.fayn.press/yeni-yasa-karsisinda-sokak-kopekleri/>
- 3 Yaşam İçin Yasa Platformu’nun çalışmaları için bkz. <https://yasamicinyasa.com>
- 4 Türkiye Veteriner Hekimler Birliğinin ilgili açıklaması için bkz. <https://tvhb.org.tr/2024/07/25/sahipsiz-hayvan-ile-ilgili-kanun-teklifi-hakkinda-aciklamamiz/>
- 5 Türkiye Barolar Birliğinin ilgili açıklaması için bkz. <https://www.barobirlik.org.tr/Haberler/hayvanlari-koruma-kanununda-degisiklik-yapilmasina-dair-kanun-teklifine-iliskin-hukuki-degerlendirme-84921>
- 6 2004 yılında söz konusu kanun çalışmaları sırasında hayvan hakları savunucuları tarafından yasanın başlığındaki “koruma” söylemi problemlili bulunmuş, “hayvan hakları”nın yasanın altında kullanılması önemle önerilmişti. Bugün yasa çalışmaları ve iktidarın hayvan yaşamının kavrayışına ilişkin olarak 2004’ün de gerisine gittiğimiz önemli bir göstergesi.
- 7 İlgili bazı haber örnekleri için bkz. Gazete Duvar https://www.gazeteduvar.com.tr/katliam-yasasinin-yonetmeligi-ortaya-cikti-hayvanlar-icin-tetige-basildi-haber-1733303#google_vignette; Yeşil Gazete <https://yesilgazete.org/katliam-yasasinin-yonetmelik-taslagi-sizdi-kediler-de-toplanacak-sahiplendirme-zorlastiriliyor/>
- 8 Irvin Cemil Schick, “İstanbul’da İstanbul’da 1910’da Gerçekleşen Büyük Köpek İtlâfı: Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası” (2010) adlı çalışmasında Ahmet Vefik Paşa’nın, Honoré-Antoine Frégier’in ilk defa kullandığı “tehlikeli sınıflar” tabirine atıfta, şehirde sokak köpeklerinin geceleri tehdit oluşturmalarını, insanların sokaklarda dolaşmasına engel olmalarını, “asayışı bozmalarını” ifade etmek için Osmanlı’nın “tehlikeli sınıfı” olarak sokak köpeklerini gördüğünü aktarır. Türcülükle ilgili bir tartışmanın daha merkezi olabilmesi ve Ahmet Vefik Paşa’nın düşünme hattının tersinden bir düşünmeyi mümkün kılabilmesi, dolayısıyla “kimin yaşamı yaşamdan sayılıyor?” sorusuna sokak köpeklerinden başka türlere ve çoklu türler yoldaşlığına doğru açılabilme açısından ben burada tehlikeli “tür” demeyi tercih ediyorum. Bu yazının birlikte düşünmeyi seçtiği kadın+lar, LGBTİ+lar ve sokak köpeklerinin Türkiye siyasetinde son yıllarda maruz bırakıldığı sistematik nefret söylemi düşünüldüğünde bu tercihin, “(makbul) insandan sayılmayanlar” ya da “hayvansılaştırılanların” yoldaşlığı için daha uygun bir tartışma alanı sağlayacağına inanıyorum. Bununla birlikte, yeni yasa düzenlemeleri sürecini “tehlikeli sınıflar” kavramsallaştırması üzerinden son derece ufuk açıcı bir şekilde okuyan bir tartışma için bkz. Benlisoy ve Oral (10 Haziran, 2024).
- 9 Türkiye’nin en iyisi olarak lanse edilen Konya ya da Gebze örneklerinde yaşanan canice ölümlere gitmesek dahi, Ümraniye örneğindeki pislik, hastalık, karanlık, köpekleri birbirine kırdırma vb. korkunç yaşam koşulları “ölmeye bırakmanın” anlamını kavrayabilmek için kafidir. Bununla birlikte, bu kadar grafik şiddet içeren örnekler kadar gitmek de gerekli olmayabilir. Zira bir köpeği alışkın olduğu yaşam alanından keyfi bir şekilde koparma ve tecrit koşullarına mahkûm etme söz konusu olduğunda en iyi “barınağın” bile “iyi yaşamdan” anladığımız herhangi bir özelliğın yanından bile geçmediği aşikârdır.
- 10 2021 yılında Tarım ve Orman Bakanlığının yayınladığı genelge ile yasaklı ırklar tanımı getirilmiş ve bu tanım altına yerleştirilen köpek cinsleri -Amerikan Pitbull Terrier, Dogo Argentino, Fila Braserio, Japanes Tosa, American Staffordshire Terrier, American Bully- tehlike arz eden ırklar olarak kategorize edilmiştir. İlgili genelge için bkz. <https://www.tarimorman.gov.tr/DKMP/Haber/209/Tehlike-Arz-Eden-Hayvanlara-Iliskin-Genelge>
- 11 Arınç’ın kadınların kamusal alanda kahkaha atmamaları gerektiğini söylediği açıklaması örneklerden biri. Bkz. <https://www.cnnturk.com/turkiye/bulent-arinc-kadin-herkesin-icinde-kahkaha-atmayacak-419563>
- 12 Burada Kandiyoti, Erdoğan’ın “benim başörtülü bacılarında saldırdılar” açıklamasına referans vererek kullanıyor.
- 13 Alev Özkazanç, Feminist Tahayyül dergisinin 2024 yılı Kasım ayındaki çalıştayında yaptığı “Siyasi Tahakküm Rejimi ve Kadına Karşı Şiddet” başlıklı konuşmasında, bu verileri paylaşmakla birlikte kadınların öldürülme biçimlerinin çeşitlendiğine tanık olduğumuza, öldürmenin gizlenmeden “spektaküler” biçimde kamusal alanda, “sokak ortasında” gerçekleştirildiğine ya da önceden detaylı ve canice planlanmış cinayetlerin (intihar süsü verilen cinayetler dahil) sıklıkla görülmesinin yeni gelişmeler olduğuna dikkat çekmiştir.
- 14 Foti Benlisoy ve Meltem Oran bu ortaklığı yükselen sağın kriz yönetme politikası olarak “negatif popülizm” bağlamında tartışır. Bkz. “Sokakta Yaşayan Köpeklere Açılan Savaşın Yeni Safhası: Yaygın Yanılgılar, Cınai Ayırımlar, Sadist Popülizm” (2024), 1+1 Express. <https://birartibir.org/yaygin-yanilgilar-cinai-ayrimlar-ve-sadist-populizm/> Alev Özkazanç’ın kadın ve Lgbti+’ların tehditleştirilmesini “otoriter popülizm” bağlamında tartışması için bkz. “Gender and Authoritarian Populism in Turkey” (2020), openDemocracy. <https://www.opendemocracy.net/en/rethinking-populism/gender-and-authoritarian-populism-turkey-two-phases-akp-rule/>
- 15 Detayları için bkz. <https://istanbulsozlesmesi.org/istanbul-sozlesmesinden-cekilme-girisimi-ve-sonrasinda-yasananlar/>

CANSU YILDIRAN

(THEY/THEM - 1996, İSTANBUL)

Yıldiran'ın sanat pratiği, 'yuva' kavramını keşfetmek üzerine tutkulu ve sürekli bir arayış olarak şekillenmektedir. Bu arayış, bir beden, bir mekân, bir duygu, dostluklar ya da bir topluluk gibi farklı duraklara uğrar. Yıldiran, kişisel deneyimlerinden yola çıkarak görsel sanatlar aracılığıyla norm dışı anlatılar ve ritüelleri bazen belgeler bazense sahneler. Anlatılarının başlangıç noktası kişisel bağlardan ve kaygılardan kaynaklansa da, sosyal hareketler, kolektif hafıza ve sözlü tarih gibi alanlardan ilham alır ve sürece yayılarak katmanlar kazanır.

Yıldiran, 2024 yılında Magnum Fotoğraf Ajansının Karşı Tarih Yazımı Bursuna ve C/O Berlin Yetenek Ödülüne aday gösterilmiştir. Aynı sene Mülksüzler ve Fathom serisi ile FOAM Talent 2024-2025 (Amsterdam Fotoğraf Müzesi) ve Fathom serisi ile Pride Photo Ödülü'nü kazanmış, 2022 yılında Mülksüzler serisi ile Women Photograph Proje Bursu ile ödüllendirilmiştir. 2021 yılında MTV iş birliğiyle düzenlenen All Out Fotoğraf Ödülleri'nin Direniş kategorisinde birinci olmuş ve bu vesileyle eserleri New York ve Kopenhag Onur Yürüyüşleri'nde ve dünya genelindeki sergi mekânlarında Shelter projesi sergilenmiştir. Aynı yıl PhMuseum Fotoğrafçılık Ödülü'nün ana ödülü için kısa listeye kalmış, Onurlandırma adayı seçilmiş ve 2018'de World Press Photo Joop Swart Masterclass'a katılmaya hak kazanmıştır.

Yıldiran'ın eserleri; FOAM, Fotografiemuseum Amsterdam (Hollanda); Selanik Fotoğraf Müzesi (Yunanistan); Pera Müzesi (İstanbul, Türkiye); Pinakothek der Moderne (Almanya); Odunpazarı Modern Müze, OMM (Eskişehir, Türkiye); Elgiz Müzesi (İstanbul, Türkiye); Leica Galeri (İstanbul, Türkiye); Arles Fotoğraf Festivali (Fransa) ve Verzasca Foto Festivali (İsviçre) gibi kurumlarda sergilenmiştir. Ayrıca Kazuma Obara ve Calin Kruse ile fotoğraf kitabı atölyelerine katılmış ve Nicole Tung'un rehberliğinde bir yıllık Women Photograph mentorluk programını tamamlamıştır. Noor Fotograf Ajansı'nın ustalık sınıfına katılmış Pep Bonet, Andrea Bruce gibi değerli fotoğrafçılardan fotoğraf üzerine eğitimler almıştır.

Yıldiran'ın eserleri Visa pour l'Image Photography Festival (Visa Woman Paper), Aperture Magazine, British Journal of Photography, Dazed Magazine, Washington Post ve The Guardian gibi yayınlarda yer almıştır. Sanatçı, Foam Talent 2024-2025 Grup Sergisi'nde ve Foam Magazine Talent 2024-2025 sayısında yer alan yirmi sanatçıdan biridir.

Eser Künyeleri: Mülksüzler, Barınak/Kafes, Oberonya serilerinden 2015-2023 İstanbul, Trabzon, Amerika



Fotoğraf: Kayhan Kaygusuz





















“Post-Hümanizmde Queer Ufku” temasıyla yayınlanan KaosQueer+'nın 13. sayısı insan, doğa ve kültür arasındaki hiyerarşik ayrımları sarsan; siborglardan likenlere, trans hayvanlardan queer ekolojilere kadar geniş bir yelpazede, bedenlerin sınırlarını ve kimlik kategorilerini yeniden düşünmeye davet ediyor.

David Griffiths'in Likenler İçin Queer Teorisi, biyolojik bireyselliği sorgularken cinsellik, beden ve toplumsallık hakkında yeni sorular soruyor. Myra J. Hird'ün Hayvanlarda Trans/lık makalesi, insan olmayan hayvanların davranışlarını kullanarak insan toplumsallığını doğrulama çabalarını eleştiriyor. Karen Barad, Doğanın Queer Performatifliği başlıklı yazısıyla doğa-kültür ayrımını kendi kavramsal bagajı içinden yeniden okuyor ve insanı insan olmayandan ayıran kesimin nasıl maddeleştiğini, hangi kurucu etkilere yol açtığını sorguluyor.

Sergi bölümünde Cansu Yıldırım'ın alternatif yakınlıkların izinde, queer ve posthümanist düşüncenin ilham verici kesişiminde alan peyzajları yer alıyor.

Gülşah Özgen, siborg figürünün özcü ve doğalcı varsayımlara yaptığı müdahaleden yola çıkarak Evolution filminin bir okumasını yaparken, Özlem Güçlü de, feminist ve LGBTI+ mücadele ile köpekler için sokakta yaşam mücadelesi arasında ortak bir yaşam ilhamı görüyor: Üreme dışı akrabalıklarda, alışılmadık yakınlıklarda, sokakta yaşama/yaşatma ısrarında, ihtimamda yeşeren bir ilham. Güçlü, “Burdayım aşkım” diyen sese “sokaktayım, yanındayım diyen ses karşılık veriyor.



200 TL

9 772148 868002