
KaosQueer+
Queer Çalışmaları Dergisi
Sayı 3 Sonbahar 2015



Kaos GL Derneği Adına Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Umut Güner

Genel Yayın Yönetmeni

Aylime Aslı Demir

Editörler

Sibel Yardımcı

Levent Şentürk

Aylime Aslı Demir

Remzi Altunpolat

Grafik Tasarım

Can Kaya

Kapak Görseli:

Zafer Aracagök

Ön kapak,

Anne, Baba ve Okul, 2015
suluboya, kalem, kolaj, 24x32 cm

Arka kapak,

Statik Stres Değişimi ve Volkanizm Arasındaki İlişki, 2015
suluboya, kalem, kolaj, 24x32 cm

İletişim

KaosQ+

Adres: GMK Bulvarı 29/12 Demirtepe - Ankara

Telefon: 0-312-230 0358 - Faks: 0-312-230 6277

E-posta: kaos.queer@kaos-q.com

Web: <http://www.kaos-q.com>

Abonelik için

kaos.queer@kaos-q.com

Bu sayının ücreti 15 TL'dir.

Basım

Yerel Süreli / Yılda iki sayı yayınlanır

Basım tarihi: Sonbahar 2015

Baskı

Ayrıntı Basımevi, İvedik Organize Sanayi Bölgesi

28.cad. 770 sok. No: 105 Ostim Ankara.

Telefon: 0 312 394 55 90

ISSN

2148-8681

Yayın Kurulu

Ali Erol

Ayşe Uslu

Barış Kılıçbay

Demet Gülçiçek

Emek Çaylı

Gülbanu Altunok

Gülsüm Depeli

Hande Öğüt

Haydar Öztürk

İdil Engindeniz

Remzi Altunpolat

Sevcan Tiftik

Danışma Kurulu

Aksu Bora, Hacettepe Üniversitesi

Alev Özkazanç, Ankara Üniversitesi

Ayşe Devrim Başterzi, Mersin Üniversitesi

Betül Yazar, Gazi Üniversitesi

Devrim Sezer, İzmir Ekonomi Üniversitesi

Elifhan Köse, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Figen Çok, TED Üniversitesi

Gülşah Şeydaoğlu, Çukurova Üniversitesi

Judith Butler, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley

Koray Başar, Hacettepe Üniversitesi

Levent Şentürk, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Melek Göregenli, Ege Üniversitesi

Nilgün Toker Kılınç, Ege Üniversitesi

Nilgün Tural Cheviron, Galatasaray Üniversitesi

Osman Elbek, Adnan Menderes Üniversitesi

Selçuk Candansayar, Gazi Üniversitesi

Sema Buz, Hacettepe Üniversitesi

Sibel Yardımcı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

Simten Coşar, Hacettepe Üniversitesi

Şahika Yüksel, İstanbul Üniversitesi

Şevki Sözen, İstanbul Üniversitesi

Yusuf Eradam, İstanbul Kültür Üniversitesi

Zafer Aracagök, Bilgi Üniversitesi

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

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



içindekiler

Giriş 4

TEORIA

Psikanaliz ve Arzunun Biçimciliği	5	Laurent Berlant
<i>Bin Queer Yayla: Özgürleşmiş Arzu Kartografisi Olarak Deleuzecü 'Belirsizlik'</i>	13	Kitty Millet
Olumlayıcı Olanı Olumlama: Göçebe Duygulanım Üzerine	20	Rosi Braidotti
Sergi: Arkadan Yaklaşmak	32	Zafer Aracagök
Queer Teori: Arzuyu Belirsizleştirmek	42	Lee Edelman

QUEER ÇALIŞMALARI

Gezi Park Ayaklanması'daki LGBT Bireylerin Söylemlerinde Heterotopya	45	Ali Ersen Erol
Queer ve Ütopyanın Buluşması: Farklı Kurguların İmkânı ve Umut Üzerine	53	Yasemin Erdoğan
Aşkın Özgürlük Dansı	63	Fulya Paksoy
20. Yüzyıl Feminist Düşüncesinde (Toplumsal) Cinsiyet Kavramının Dönüşümü	78	İclal Ayşe Küçükırca
Sergi: Işıl Işıl Karanlık	88	CANAN

QUEERESK

Kendin Olmak Cesaret İster!	98	Beatriz Preciado
Zafer Aracagök ile Söyleşi	100	
ARZU; hem ateş hem su	107	Gülkan 'Noir'
Ümit İlgin Yiğit ile Söyleşi	111	

QNEWS

"Duyguların Kültürel Politikası/Sara Ahmed	116	Betül Yeniçeri
Judith Butler'ın Toplumsal İnşacı Yaklaşımında Bedenin Maddeselliği Nasıl Kurulur?	120	Sevcan Tiftik
Tez Tanıtları	125	

Giriş

Arzu, bir eksikliğin doyurulması olarak anlaşıldığında, özneyi eksik olana, yasaya ve dilsel gösterenin gücüne tabi kılmaya eğilimlidir. Olumsuzlama mantığının ötesinde arzuyu olumlayarak düşünmek ise, arzuyu oluşla düşünmeyi, onu üretimden ve potansiyel kavramından yola çıkarak kavramayı önerir. Akla uygun toplumsal gerçeklik ve “akıl dışı”, kontrol edilmesi gereken ve baskılanan arzuyu karşı karşıya getirmek, arzuyu yasa dahilinde, tartışmayı gerektirirken; arzuyu olumlayıcı yaşamsal aktif ve pozitif bir kuvvet olarak yorumlamak bu akli olanla akıldışı olanın aslında birbirinden çok da bağımsız olmadığını görmeye çağırır. Politik ekonomi ve libidinal ekonominin ilişkisi nedir? Bunları birbirinden ayrı düşünerek, “içe yansıtma” mekanizmalarının analizi sayesinde bu ikisinin ilişkisini açıklamaya mı çalışacağız, yoksa altyapının hali hazırda bir arzu yatırımı alanı olduğunu kabul ederek, arzunun bireyselci yorumlarından kaçınıp, onun baştan beri toplumsal bir üretim alanı olduğunu kabul edip, sadece kendimiz hakkında sandığımız bilinçdışının hali hazırda ekonominin ta kendisi olduğunu mu düşüneceğiz? Yasayı ve bedeni iç içe anlamak mümkün mü? Akli ve bedeni çakıştırabilir miyiz? Bu sorularla yola çıkan KaosQ+ 3. sayısında “arzu” kavramını merkeze alan, üzerinde durmaya

değer bu iki teorik hat üzerinden ilerledi. Bunlardan ilki, arzuyu eksikliği duyulan bir arzu nesnesi etrafında kavramsallaştıran psikanaliz hattı (Freud, Lacan ve onları kimi zaman aynı şekilde kimi zaman eleştirerek yeniden ele alan takipçilerinin hattı) Braidotti’nin metninde ifade ettiği gibi, bu hat “arzuyu eksik; özneyi de eksiğe, yasaya ve dilsel gösterenin gücüne tabi kılınmış” olarak düşünür. Bu sayıda arzuyu kavramsallaştırmaya yönelik diğer teşebbüs, işte bu negatif okumayı hedef aldı. Deleuze ve Guattari’ye (ve tabii Spinoza’ya) borçlu olduğumuz bu diğer okumaya göre, arzu pozitif; oluşla ilişkilidir ve bir üretime, bir potansiyele, bir olumlamaya işaret eder. Bugün arzuya yaklaşımlarında queer bir perspektifi öne çıkaran metinlerin de arzuyu negatif veya pozitif olarak okuyan bu iki hatta denk düştüğünü söyleyebiliriz.

Bu sayıdaki metinleri bir araya getirirken hem bu iki hattı okuyucuya tanıtmayı, hem de “Arzuya yönelik queer bir okuma nasıl yapılabilir?” sorusuna (sınırlı da olsa) cevap vermeyi amaçladık. Bu sayıya katkı sunan bütün yazarlara, çevirmenlere ve çevirilerin telifleri konusunda bizlerle dayanışan yayın evlerine, CANAN’a, Rampa Galeriye ve Zafer Aracagök’e teşekkürler. Keyifli okumalar.

Psikanalistler bir fikir ya da mevcudiyet olarak arzunun tam olarak ne olduğu konusunda hemfikir değiller: arzu geleneksel olarak sevgi ya da şehvet gibi romantik kavramlarla olduğu kadar, Freudcu “dürtü” ve “libido” kategorileriyle de ilişkilendirilir. Söz konusu kategorilerin atıfta bulunduğu şey bir cinsel enerji akışıdır, bu akışın bireye (ya da “özneye”, özneliği olan birine) duyumsal özerklikten çıkarak dünyayla bir ilişki kurmaya yönelmesi için baskı yaptığı düşünülür. Bu modelde “arzu”nun ifade ettiği şey dürtüler ya da öznenin hayatı boyunca işleyen çocuksu uyarılmadır ve tabii nesnelere ilişkilidir: meme ya da anne gibi ilk bakım çevresindeki birincil nesnelere ve öznenin arzulama deneyimini yetişkin hayatında tekrarlamasına aracı olan ikincil nesnelere. Buna karşılık, Lacancı bir modelde arzu, nesnelere düzenlediği bir dürtüden ziyade, nesnelere ötesine geçen bir dürtüdür, hep onlarla ve onlardan fazla bir şekilde işler, onları hem korumayı hem yok etmeyi hedefler. Farklı psikanalitik ekoller bu çifteliği açıklamak için pek çok farklı güdüye işaret eder, ama bunların hepsi de çiftdeğerliliğin (ambivalans) kaçınılmaz olmasıyla alakalıdır – bu meseleye birazdan döneceğiz.

Arzuyla ilgili şu noktalar son derece önemli: arzu ancak kendini iliştiirebileceği bir şeye doğru uzandığında hafızada yer edinir, ayrıca bu emelin sahnesi ile bir başka sahne arasında bir tekrar ilişkisi olması şarttır. Tekrar, arzunuzu kendinize ait bir nitelik olarak (bilinçdışı da olsa) tanımanızı sağlayan şeydir. Arzunun biçimciliği –cisimleşme ve yinelenme dürtüsü– onu kaygıya, fantaziye ve disipline açık kılar.

Fakat bu noktada kimi tür kaygılarla diğerleri arasında bir ayırım yapmak önemli. Arzunun “normal” yollarının insanları

maruz bıraktığı riskler, normatif olmayan arzularınkinden daha farklıdır (ifadenin tuhafılığına dikkatinizi çekerim, çoğu eşanlamlılar sözlüğünde “normatif olmayan”ın yerine kullanılabilir, değer yargısı taşımayan güzel bir terim bulunmuyor. Karşılık olarak verilen sözler hep ahlakdışını ya da canavarsıyı çağırıyor). Heteroseksüel arzu, heteronormatif kültür içinde vuku bulur – yani heteroseksüelliğin yalnızca cinselliğin bir türü değil, doğru ve caiz cinsellik türü varsayıldığı bir alanda. Heteroseksüellik her ne kadar onunla özdeşleşen öznelerde dengesizlik, tutarsızlık ve yaralanabilirlik yaratsa da, içinde gerçekleştiği bağlam heteroseksüelliği ahlaken destekleyip devlet, tıp, eğitim ve meta kaynaklarını onun etrafında örgütler ve onu cinselliğin genelgeçer (olağan, doğal) biçimi addeder. Heteroseksüellerin “doğrudürüst” davranmayı sürdürmelerini sağlamak için olağanüstü miktarda disiplin, tahkik ve tehdit söz konusudur. Üstelik bu kurumsal kuvvetler gündelik hayatta gayriresmi polislik pratikleri üzerinden de devreye sokulur – örneğin saldırgan yorumlar, pasif saldırgan mırıldanmalar ve bakışlar, şakalar gibi.

Buna karşılık gey, lezbiyen, trans ve bunlardan da daha az standart olan cinsellikler için çok az sayıda genelleşmiş mekân ve destek kurumu vardır; “cinsellik” deyince varsayıldıkları bir yer yoktur. Dolayısıyla bu cinsellikleri yaşayanlar, mahremiyetin, yakınlığın hazlarını arzulama riskini alan herkesin maruz kaldığı yaralanabilirliğin yanı sıra, genel olarak toplumsal üreme projesine zıt addedilen arzularının genel olarak değersizleştirilmesini de deneyimlerler. Örneğin geyler ve lezbiyenler ailelerince reddedilme ve toplumsal olarak tecrit edilme korkusundan işsizliğe ve fiziksel

vahşete uzanan bir dizi tatsız sonuçla mütemadiyen karşı karşıyadır, sırf cinsel kimlikleri yüzünden. Normatif olmayan cinsellikler, fobiklerin, yani ayrıcalığın dengesizliklerinden korkup toplumsal bir aynılık mekânı olarak sahiplenilenlerin ırksal, dinsel, sınıfsal ve ulusal tek-kültüre dayanan iyi hayat fantazilerini tehdit eder. Gey ve lezbiyenlerin nispeten özümsemiği *mekânlar* oluşturmanın daha az homofobik bir dünya inşa etmek açısından bu kadar önemli olmasının sebebi de budur: yoksa normatif olmayan cinsellikler yirminci yüzyıl boyunca esas olarak toplumsal değerlerin negatif biçimlerini temsil edegelmişlerdir, tabu ve dehşet vasıtasıyla oluşturdukları sınır heteroseksüel kültürü öyle başarılı bir şekilde desteklemiştir ki insanlar kendilerinin ne kadar normatif olduğuna sıklıkla şaşakalırlar.¹ Dahası, sizin bu satırları okuduğunuz gelecek zamanda LGBTQ çiftler gündelik hayatta olağan bir olay hale gelmişlerse bile, bu heteronormatifliğin hakkından geldiği anlamına gelmez. Şu anlama gelebilir: heteronormatifliğin niteliklerinden biri –örneğin çift ya da aile biçimi–, ahlaki, yasal, ekonomik ve/veya toplumsal alanda borusunu öyle bir öttürüyordur ki öteki-yönelimli pratikler hor görülmekte ve/veya yasadsız kılınmaktadır. Tabii böyle olmayabilir de! Ayrıcalıklı korku ile riayet arasındaki (toplumsal yakınlığın olağanlığı içinde) tutarsız ilişki, siyasi ve toplumsal analiz karşısındaki en büyük zorluklardan biri olmayı sürdürüyor.

Yirminci yüzyılın başında Freudcu psikanalitik kuram, normatif olan ve olmayan cinselliğin ve cinsel arzuların nasıl kavramsallaştırılıp deneyimlendiğini hem popülerleştirmiş hem de esaslı bir şekilde dönüştürmüştür. Burada Freud'un mevzuya dair tüm çalışmalarını özetlemeye çalışmak basiretsizlik olur.² İlerleyen satırlarda Freud'un, arzunun aldığı *biçimlere* dair düşüncelerine eğileceğiz. Arzu tasarılarına dair sorular, mahrem cinsel pratikler, cinsel kimlik, özdeşleşme ve bağlanma üzerine düşünme biçimlerimiz açısından önem taşıdığı gibi, siyasi alanda ve kitle eğlencesinde cinselliğin izini sürmemize de yardımcı olur. Çünkü bu kamusal mekânlar hangi arzu biçimlerinin meşru addedilip varsayılacağını, hangilerinin ise acıma, korku ve husumete layık görüleceğini belirlemeye yardımcı olurlar.

Çocuksu cinselliğe eğilmek bu toplumsal mevzulardan uzaklaşmış gibi görünebilir, ama tarihsel olarak psikanaliz, öznenin birincil haz, travma ve arzu deneyimlerini düzenleyen “normal” etkinlik, özdeşleşme ve nesne seçimi biçimlerine

dair tanımlamalarını tam da bu alanda geliştirmiştir. Daha ilk bakışta görüldüğü gibi Freud'un modeli, yetişkin cinsel pratiğin gelişimsel kökenlerini bebek ve çocukların edim ve isteklerine dayandırarak cinsellikte bir devrim yaratmıştır. Ayrıca ürettiği eros fikri, Oidipus kompleksine dair popüler mefhumlardakinden ve romans ideolojisindeki çok daha karmaşık ve çiftdeğerlidir. Bu diğer versiyonlar, erotik çiftdeğerliliği yadsıyıp yerine bir sevgi hikâyesi –tatmine varan olayların erotik husumet ya da kaygının üstesinden geldiği bir zamansal dizin– koyma eğilimindedir.³ Fakat Freud'un modelinde, anaç tamamiyet çerçevesinde hem vermeyi hem almayı içeren, olumlayıcı ve bakım sunan sevgi ekonomisi bütünüyle bir saldırganlık ekonomisiyle hemhâl olmuştur. Bu modelde bir nesneyi sevmek, ona hükmetmeye çalışmaktır, başkılığını ya da Ötekiliğini yok etmek için uğraşmaktır. Yani saldırganlık sevginin karşıtı değil, bir parçasıdır. Bu şöyle de düşünülebilir: sevgide seven kişi nesnesini *tam onu sevebileceği yerde* tutmak ister. İşte bu yüzden Freud'un modelinde sadizm, mazoşizm ve sapıklık, arzu kaidesinin istisnaları değil, bağlanmanın ayrılmaz parçalarıdır. Sevgi, arzunun saldırganlığının oluşturduğu basıncın bir caizlik çerçevesinde boşalmasını sağlar. Freud'un bu görüşünü farklı psikanalitik ekoller de destekler – bütün farklarına rağmen bu ekoller, arzulanan nesneyi yok etme iradesi (ölüm dürtüsü) ile koruma iradesinin (haz ilkesi) aynı sürecin iki ayrı yüzü olduğu konusunda ortaklaşır.⁴ Gelgelelim kimi post-Freudcular Freud'un modelinin, aslen mazoşist olan bir cinsellik imgesi ürettiğini ileri sürüyor.⁵ Çünkü bu modelde arzulayan özne onu nasıl deneyimlese deneyimlesin, arzu düşünceyi alt ediyor, kastı yerle bir ediyor, ilkeleri ihlal ediyor ve kimliği perişan ediyordur. Arzu adeta öznenin, kendi bozumunun öznesi olabilmek için boyun eğmek zorunda kaldığı, başına buyruk bir rahatsızlık kanunudur.

Psikanalitik literatürde çocuksu arzunun birincil biçiminin *alloseksüel* mi (yani dışa, ötekiye – bu örnekte anneye, besin kaynağına, memesine, sütüne yönelik mi) yoksa *otoerotik* mi olduğu konusunda yoğun tartışmalar dönüyor.⁶ Fakat denebilir ki, sınırları veya uyaranlara direnme kapasitesi (ki bu bebeğin henüz sahip olmadığı yani benin [egonun] işlevidir) olmaksızın bebek bir erojen bölge olarak kendi bedeni ile kendi bedensel ihtiyacı etrafında örgütlenmiş gibi görünen besini birbirinden ayırt edemez.

İlk başta erojen bölgeler genital olarak düzenlenmemiştir: bebeğin tüm bedeni, derisi, temasın ve hareketin dağılık duyguları, süregiden bir haz deneyimi sağlar. Bu “çok biçimli sapıklık”tır. Aynı zamanda da bebeğin bedeni, içinde bulunduğu bakım çevresiyle bir alışveriş ilişkisi içindedir ve o çevrenin duyumsallığı, tekerrür eden ihtiyaç, uyarma ve doyumla titreşen bölgeleriyle bebeğin bedeninde uyarılma üretmeye başlar. Bir noktada bebek kendisinin, beslenme ve haz için bağlı olduğu bakım çevresiyle/anneyle/memeyle süreklilik arz etmediğinin farkına varır. Bebeğin ayrışık olduğunu fark etmesi bir birincil travma üretir, işte tepkisel saldırganlık ile sevginin, arzulama etkinliğinde iç içe geçtiği yer budur. Jean Laplanche’in savına göre bu noktada bebek oto-erotizm stratejileri geliştirir, çünkü anne bir kere Öteki olarak algılandıktan sonra kesin doyumun geriye kalan tek alanı oto-erotizmdir. Ayrıca bebek yitirdiği meme/anneye ikame arayışıyla öz hazını yeniden dünyaya yönlendirir, böylece Freud’un da yazdığı gibi “Bir [arzu] öznesi bulmak aslında onu yeniden bulmaktır”. Fakat (hem çocuk hem yetişkin olarak) bebek çok geçmeden görür ki bu yeniden bulmanın doyumları bile kaygı, şüphe ve hüsrarla karışık, çünkü arzunun ikame nesnesi her zaman yitirilen gerçek şeyden hem daha fazlası hem de daha azıdır.⁷

Bebek imkânsız bir bağlılığı yeniden elde edebilme dürtüsüyle toplumsallığa güdülenir. Bakım, manipülasyon ve şiddet olarak sevgi vermeyi öğrenir. Bu aynı zamanda doyurulmamış isteklere dair hafıza parçalarının, bilinçdışının malzemelerini ürettiği andır: bilinçdışı, travma ve isteklerin bastırılmasından kaynaklanır; travma ve istekler daha sonraları belirtilerde, örüntülerde, yinelemelerde ve yarı hatırlanan yitik sevgi deneyimini imleyen başka biçimlerde temsil bulur.⁸ *Bu görüşte dünyayla sürekliliğin travmatik yitimi, özneliliğin oluşumu için temel güdüdür.* Freud’un melankoli kavramı bunu açıklamaya yarayabilir: melankolik kişi, yitik arzu nesnesini kendi benine katan, böylece kaybı asla tümüyle deneyimlemeyi sağlayandır, çünkü sevilen kişi yokluğunda bile kendilikle kaynaşmıştır. Varlığa ve yokluğa dair bu karışıklık, ötekiye yönelik üzüntü ve öfkeye (onu seviyorum, neden beni terk etti, onsu ben kendim değilim, beni terk edemez) ve kendine yönelik öfkeye (demek ki sevgiye layık değilim) yol açar. Bu teze göre anneden travmatik ayrılığın ardından melankoli, sevginin ayrılmaz bir parçası haline gelir, kendini kaybetme ile sevileni kaybetmenin eşzamanlılığından hasil olan bir mazoşizm biçimidir.⁹ Melankolinin sunduğu anlatı,

sevgiyle bağdaştırılan kaynaşmış ruhlara dair idealleştirici ve daha mutlu anlatıların ters yansımasıdır. Zaten Freud kişinin birincil sevgi ilişkisinin muhtemelen kendi beniyile olduğuna dair fikir yürütmüş, bu ilişkide benin dünyaya yansıtılmasının ardından kendisine fark olarak geri döndüğünü ileri sürmüştür. Freud’un eşcinsellik ve histerik dişillığe dair şikayeti, bedensel farkın zorunlu dolayımından yoksun olmaları, dolayısıyla birincil travmayla düzgün bir ilişki kuramayan narsisizm biçimleri arz etmeleriydi. Kariyerinin ilerleyen döneminde analizanlarında eşcinsel arzularının yaygınlığı, Freud’un bu erken sınıflandırmasını bozmuştur.

Bakım çevresinden özgül farkını keşfeden bebek başlangıçta deneyimlediği tekrarlayan duygulanımın öngörülebilir dünyasını yeniden üreten biçimler inşa etmeye başlar. Ödipal üçgenin değeri budur. Freud aynı zamanda çocuğun Ödipal ilişkilere girmesinin başka, daha gelişimsel işlevleri olduğunu ileri sürer: öznenin cinsel nesne seçimini güvenceye alır, genitallığı düzgün sekansına göre düzenler ve üstbenin oluşmasını sağlar, ki buna birazdan daha detaylı değineceğiz. Bu aşamada Freud arzu modelini heteroseksüel erillikten alır. Çocuk açısından çifte olan bir bağlanma sürecini betimler Freud: çocuk ile annesi arasındaki nesne-sevgisi ve çocuk ile babası arasındaki özdeşleşme. Hemcins ebeveynle *özdeşleşme* metaforik addedilir, narsisistik bir benzerlik ilişkisi çocuk için yeni bir bedensel süreklilik hissi üretiyordu; bunun aksine çocuğun annesine sevgisi artık Freud’un *nesne-seçimi* dediği bir fark mantığı üzerinden gelişir, bu da başlangıçtaki tamamiyet ilişkisinin yerine benzer nesnelere koymayı içeren *metonimik* bir ilişkidir – örneğin kadının memelerine duyulan yetişkin arzusu, bebeğin süt arzusunun yerine geçer. Bu ilişkinin aynı zamanda da *anaklitik* ya da *payandalayıcı* olduğu söylenir, çocuğun arzusu yakınlık, mahrem bir fark ilişkisi ve mesafeyi aşma özlemince yapılandırılmıştır.

Ödipal kriz, çocuğun her ekonomi gibi Ödipal ekonominin de kıtlık içerdiğini fark etmesiyle gerçekleşir: baba, annenin sevgisi için kendisine rakiptir. Freud her öznenin bir olumlu bir de olumsuz Ödipal süreç deneyimlediğini ileri sürer, buradaki cinsel çiftdeğerlilik insanların temel biseksüelliğini ifade eder. Oğlan çocuk babayı mağlup etmek ister, ama aynı zamanda babayla özdeşleştiği için kendi saldırganlığıyla mazoşistik bir ilişki geliştirir, rakibini korumak için adeta “dişil” bir tavır geliştirir ve ardından kendi düşmanlığını

anneye yansıtır, böylece anne iki erkek için de bir tehdit haline gelir.¹⁰ Fakat “normal” eril kimliğin gelişebilmesi için, Ödipal krizin çözümü kavuşturulması gerekir, bu da babayla kurulan özdeşleşmenin yoğunlaşması sayesinde olur. Freud’a göre bu çözüm, oğlanın cinsel farkı keşfetmesiyle –penisin “hadım edilmesinin” travmatik mekânı olarak okunan annenin vajinasının yarattığı şokla– gerçekleşir, bunun da oğlan üzerinde hem felaket niteliğinde olan hem de üretken etkileri vardır.

Annenin hadım edilmiş olduğunun keşfinin “sağlıklı” etkilerinden biri, Oidipus kompleksinin imhasıdır.¹¹ Bu, heteroseksüel gelişmedeki utancın pek çok mevki ve yapısını, özellikle de enest tabusunu çözüme kavuşturur. Böylece oğlan babasına zarar vermeden onun arzuladığı gibi arzulanabilir, çünkü oğlanın sevgisi artık annenin ötesine ve ailenin dışına uzanır. Üstben ya da ben ideali de buradan gelişir, oğlanı, arzusunu caiz nesnelere yöneltecek şekilde disipline sokarak gelecekteki travmalardan korur. Bu çözüm oğlanın heteroseksüel erilliğini güvenceye almanın yanı sıra annesiyle olan birincil ilişkisini de korur: anne başlangıçtaki sevilen bakım ve besin kaynağı olarak kalır, ama korkutucu cinsel farkı onun başka kadınlarla ikame edilmesini gerektirir. Yeni kadınlara olan cinsel bağlanmalar, oğlanın annesine duyduğu (meme ve vajina kaynaklı) çifte travma-sonrası çiftdeğerliliğin üstesinden gelerek başarılı erilliği icra etmesine fırsat sağlar.

Hadım edilme kaygısı, normatif erilliği de kuran daha yoğunlaşmış homososyal özdeşleşmeye yol açar. Bu spekülâtif perspektifi kabul edecek olursak, oğlanların babayla ve genel olarak da erkeklerle özdeşleşmelerinin tek sebebi aynı cinsiyetten olmaları değildir: aynı tehditlere maruz kaldıkları için ve kadınlara duydukları arzuya bağlanmalarının sahnesinde aynı tuhaf kaygı ve çiftdeğerliliği hissettikleri için dayanışma geliştirirler.

Fakat bazen hadım edilme kaygısının travması özneyi felce uğratar, cinselliğini tam da kriz noktasında dondurur ve olağan hetero-erillğe başarılı terfiini tehlikeye atar. İşte *fetişizm* gibi sapıklıklar böyle gelişir. Freud “Fetişizm” ve “Medusa’nın Başı” başlıklı denemelerinde, erkekleri birbirine bağlayan ve kadınların bedensel farkına yönelik –saldırgan/tiksinc, idealleştirilmiş/iğrenç gibi– kutuplaşmış bir dizi büyülenme üreten fallik kırılma krizinin aynı

zamanda, kaygıyı örterek onaran, böylece erkeğin kadınlara yönelik etkinleşmiş çiftdeğerliliğini yadsımasını sağlayan bir biçimcilik de üretebileceğini ileri sürer. Fetiş işte böyle bir biçimdir.

Fetiş, birinin sahip olup kontrolüne alabileceği, erotizm bahşedilmiş bir nesnedir, fakat paradoksal olarak fetiş ona sahip olduğunu düşünen kişiyi adeta kontrolü altına alır, ona sahip olur. Burada kadınlara yönelik eril arzu hikâyesi, kadınlarca mağdur edilmenin hikâyesine dönüşür ve kahramanlıkla onarma senaryosuyla sonuçlanır. Fetişizm temelinde estetik bir krizdir: Medusa yüzüne bakan herkesi taşaştırdığı gibi, annesinin kendisinden genital farkı karşısında şoke olan oğlan da bu idrakini bedeninde sergiler. Katılaştır (korku ve ereksiyonda olduğu gibi); annesinin başındaki saçta yılanların (ya da penislerin) kaynaştığı kasık kılları gördüğünü hayal eder. Başka deyişle, oğlanın bedeni ve tüm duyuları annenin yitik, hadım edilmiş penisinin temsillerini üretir: fetiş nesneyi, nesnenin varlığını ve yokluğunu temsil eden şeydir. Fetişin büyüüsü, oğlanı mutlak kaybı deneyimlemekten korumasıdır. Oğlan fetiş sıklıkla annesinin elbisesinin altındaki yerle, ya da anneye ilişkili başka yüzeylerle (ayakkabı, nakış, kürk) bağdaştırır. Maddi biçimiyle fetiş, böylece arzunun kontrol edilmesini, başedilebilir kılınmasını, kavranmasını, imlenmesini ve filtrelenmesini sağlar. Dahası penisin aksine fetişin herhangi bir anlamda eşsizliği ya da tekilliği sözkonusu değildir; her zaman ona sahip olunabilir, yeniden üretilebilir, yerine yenisi konabilir, hatta koleksiyonu yapılabilir. Dolayısıyla fetiş hem değeri hem değersizliği kuşatır, arzuyu saldırganlık ve koruyuculuk üzerinden anlamlandırır. Fakat fetişize edilen nesne, fetişizmi güdüleyen çelişki ve karmaşıklıkları gizler. Fetiş başlangıçta travmatik bir olayın işareti olsa da, yeniden üretilmeye elverişliliği onu olaydan ayırır, bağlamından kopararak saf biçim haline getirir ve fetişistin tekrar, büyülenme ve analitik oyalanmanın hakim olduğu soyut bir şimdiki zamana gömülmesini sağlar.

Cinsel arzunun, başlangıçtakinin(/lerin) yerine geçen nesnelere yüceltilmesi, paradoksal olarak başlangıçtaki nesneyi korur, çünkü çocuğun bağlılığını gelecekte herhangi bir şekilde dengesizleşmekten korur. Sevgi psikolojisi üzerine yazdığı denemelerde Freud, Ödipal travmasını başarıyla aşamayan erkeklerin yetişkinliklerindeki nesne seçimlerinin ya sevilen nesneye fazlasıyla değer vermeye ya da bir dizi yetersiz kadını aşagılamaya eğilimli olacağını

yazar (Freud'un analizinde bunlar fetişizmin iki yüzüdür). Başka yerlerde olduğu gibi burada da Freud, örneğin idealleştirme ve tiksinti gibi zıt arzu ilişkilerinin aslında biçimsel olarak, arzunun dolaşımına yönelik aynı güdünün ifadesi olabileceğini ileri sürer. Freud insan dürtülerinin temel çiftdeğerliliği, biseksüelliği ve/veya tutarsızlığının arzunun biçimciliğini güdülediğine sıklıkla değinir, fakat der ki, "medeniyet" bunların yadsınarak heteroseksüel normallik hayrına yüceltilmelerini gerektirir. Şöyle yazar Freud, "Cinsel gelişimin nihai sonucu yetişkinin normal cinsel hayatı olarak bilinen şeydir: haz arayışı üreme işlevinin hizmetine girer ve bileşen dürtüler tek bir erojen bölgenin önceliğine boyun eğerek dışsal bir cinsel nesneye yönelik sağlam bir örgütlenme oluştururlar."¹² Bu "dışsal cinsel nesne", arzulayan öznenin normal cinsellik ve yakınlaşmaya ulaşmak adına kendi çiftdeğerliliğini inkâr etmesini sağladığı ölçüde öznenin arzusu fetişisttir: yani fetiş arzunun genel yapısını yeniden üretir ve burada arzu, yitik ya da dengesiz bir nesnenin yerine konacak nesnelere bularak hazzın tekrarını hedefleyen bir etkinliktir.

Freud'un kız çocukların heteroseksüel dişillige "ters" Ödipalleşme üzerinden terfi etmelerine dair anlatısı tam bir kötü kopya niteliğindedir: kimi zaman aynı sürecin basitçe bu bağlama taşındığını savunur, Freud'un oğlanlarda bulunduğu aynı saldırganlık ve mazoşizm bileşimi, kızın annesiyle özdeşleşmesini ve babasına yaptığı nesne yatırımını krize sokuyordur. Ayrıca Freud Ödipalleşmeden geçip üstbenin disiplinine varma konusunda kızların oğlanlar kadar güdülü olmadıklarını ileri sürer, çünkü kızlar halihazırda zaten hadım edilmiş olduklarından bu tehdit onlar için kışkırtıcı değildir. Freud böylece, kadınların daha zayıf bir üstben, daha zayıf bir adalet duygusu, daha olumsuz bir ben duygusu ve daha kolay düzensizleşen ve patolojik olan arzular geliştirdikleri sonucuna varır.

Öte yandan Freud kariyeri boyunca birbiriyle o kadar da tutarlı olmayan çok şey yazmıştır. Örneğin dişi mazoşizm konusunda bir de siyasi analizi vardır. Burada kadınlarda da –yoğunluğu erkeklerinkinden daha az olan– tehdit kaynaklı bir erotik saldırganlık hattının mevcut olduğunu ileri sürer, ama bunun için toplumsal olarak tasdik edilmiş bir ortamın olmadığını, dişi saldırganlığının toplumsal değer biriktirdiği bir dramın bulunmadığını söyler.¹³ Arzu her zaman, devasa bir yanlış tanıma pahasına da olsa kendine kendini sürmesine

vasıta olacak bir nesne bulduğundan, söz konusu saldırganlık kendi kökenine, yani kadına geri dönme eğilimi gösterecektir. "Dişi mazoşizm" nin bu toplumsal açıklaması, şimdiye kadar izini sürdüğümüz akrabalık merkezli açıklamayla çelişir ve Freud'un düşüncesindeki, çağdaş psikanalizde de süregiden içsel bir gerilime işaret eder. Bu tutarsızlık ille de psikanalizin meşruiyetinden eksiltmez, daha ziyade modern kapitalist bağlamlarda iktidar ile öznelliğe dair düşünceye has daha genel bir sorunu örneklendirir: "birey" paradoksal olarak hem dünyanın neden olduğu iştah ve yapılarca dürtülen bir varlık, hem de toplumsal hayatın mütemediyen değişen kurumlarına kıyasla egemen ve özerk bir güç olarak görülür. Fakat psikanaliz aynı zamanda şunu da göstermiştir ki kişinin çiftdeğerli tutarsızlığı ile toplumsal hedef ve taleplerin tutarsızlığı ya birbirini aynalayan şekillerde ya da rahatlatma ve onarıma dair çoklu fantaziler üretecek şekillerde buluşur. Bu uyumsuzluğun, *ideolojinin* örttüğü bir köprülenemez mekân ya da *aporia* olduğu ileri sürülmüştür: ideoloji dünyayı kendi bireysel hikâyelerinin perspektifinden gören özneler oluşturmakta öyle başarılıdır ki, öznelliğe dair daha yapısal başka açıklamalar dünyadaki her bireyin kimliğinin özgülüğünü ve eşsizliğini ihlal ediyormuş gibi görünür.¹⁴ Arzuyla uğraşan eleştirel kuram ayrıca "fazlalık" gibi kelimeleri yürürlüğe sokmuş, bunları, egemen arzuya dair bireyci modellerle uyumsuz, özneler ile dünyaların daha karşılıklı yapılanmış dönüşümlerini mümkün kılacak açıklamalara dair ideolojinin ürettiği "anlam"ı reddetmek için kullanmıştır.

Elbette, Freud'un arzuya dair söylediği neredeyse her şeyi yapılandıran penis haseti ve dişil eksik gibi kavramların eril getirisine odaklanan çok sayıda eleştirel feminist çalışma vardır. Peki neticede Freud'un kadınların ne istediğine dair hiçbir bilgisi yok mudur? Freud'un ruhsal düzene dair anlatıları esas olarak yüzyıl sonuna has kadın düşmanlığı belasının ya da genelgeçer bir ataerkil tahayyülün belirtileri midir? Bu görüşü hararetle savunan argümanlar mevcut. Nancy Chodorow gibi analistler ise Freud'un sezgilerini olumlu değerlere dönüştürmüş, kadınların anneleriyle özdeşleşmelerinin kadınları erkeklerden daha zayıf veya daha mazoşist değil, daha esnek ve daha az şedit kıldığını öne sürmüştür. Bunun aksine Jessica Benjamin, Freud'un (geleneksel olarak Annenin, dişilin yeri olan) Ötekiliğe dair son derece olumsuz açıklamasının hem haklı hem de maalesef eksik olduğunu savunur. Donald Winnicott'u

izleyerek, arzulayan öznelere “nesnelere” yönelik temel çiftdeğerliliğinin tam da bu, yani çiftdeğerlilik olduğunu ileri sürer Benjamin: eğer öznenin başlangıçtaki travmatik ayrılığının şiddetine tepkisinin bir yanı sevgilinin esrarengiz Ötekiliğini deneyimlemekse, arzulayan özne öbür yandan yakınına bir kişi, eşsiz bir kendilik olarak tanıma arzusunu yine de korur. Çünkü arzunun güdülerinden biri arzulan Ötekiye hükmetmek olsa bile, kişi Ötekiyi bir özne olarak tanıma arayışındadır, çünkü ancak bu koşullar altında insan özlem duyduğu kabulü gerçekten elde edebilir. Benjamin’in modelinde arzu, psikanalitik modellerdekine kıyasla çok daha az derecede cinsel farkın antinomilerince örgütlenmiştir. Son olarak Jacqueline Rose, Freud’un çalışmalarının, cinsel farkın (heteroseksüelleştirilmiş toplumsal cinsiyetin) hiçbir zaman saflığa veya dengeye kavuşmadığını çok kuvvetli bir biçimde gösterdiğini ileri sürmüştür. Cinsel fark aksine her zaman kaygı üretir ve tutarsızlığa düşer. Freud’un kendisinin ileri sürdüğü gibi “saf erillik ve dişlilik, belirsiz içerikli belirsiz kuramsal inşalar olmayı sürdürüyor”.¹⁵ Psikanalizdeki bu farklı toplumsal cinsiyet, cinsellik ve arzu okumalarını çözüme kavuşturacak kuvvetli bir şemsiye kuram icat edilmemiştir.¹⁶

Kadınların daha zayıf erotik örgütlenmesinin –yani anneye olan travmatize sevgiyi kırılan ve fazlasıyla simgeleştirilmiş bir beden uzvuna ikame ederek yoğunlaştırmamalarının–iddia edilen sonuçlarından biri kadınların fetişizmden aciz addedilmeleridir. Fetişizm “normal” cinselliğin merkezi bir yapısı addedildiğinden geleneksel psikanalizde kadınların fetişizmle ilişkiden yoksun olmaları, onların arzuladıkları nesnelere yönelik histerik ya da narsistik bozukluk sahibi oldukları sanısına katkıda bulunmuştur. Teresa de Lauretis, Naomi Schor, Emily Apter ve diğerleri bu içerime karşı çıkmışlardır. Schor dişil fetişizm diye bir şeyin mevcut olduğunu, ayrıca bunun klasik fetişist arzu modelindeki seven ile sevilen arasındaki varlık ile yokluk, saldırganlık ile idealleştirme, travma ile tamamiyet gelgitlerini tanıdığını ileri sürer. Ama kadınların “hadım” edilmişliği zaten bir veri olduğundan, kadınlar kendi erotik tekrarlarıyla ironik bir ilişki kurabilir, yadsımaksızın ya da şiddet uygulamaksızın onları kabul edebilirler.¹⁷

De Lauretis ise lezbiyen fetişizmin kendine özgü olduğunu ileri sürer. Eğer fetişin seven için işlevi, bedensel bütünlüğünün travmatik yitimini sevilenin olumsuz değer verilen bedensel farkına yansıtırsa, lezbiyen arzunun, arzulan ve tehditkâr

“fark”ı işaretleyen kendi estetik imlerini oluşturması gerekir, çünkü dişi sevgililer arasındaki ayrımlar cinsel olarak “farklı” bedenlere aktararak temsil bulamaz. Dolayısıyla De Lauretis’e göre hadım edilme lezbiyenler açısından mevzu dışıdır. Sonuç olarak öznelere-arası fantazi lezbiyen sevginin üretiminde daha büyük bir rol oynar. Freudcu ve heteroseksüel feminist arzu kuramlarının aksine de Lauretis’in lezbiyen fetişizm versiyonu birlikte fantazi kuran iki sevgili gerektirir.¹⁸ Ürettikleri erotik estetik mahrem bir sınır oluşturur, sevgililerin arzusu bedensel ayırım ile farkın mekânı olan bu sınırı tekrar tekrar kateder, ama arzunun dengesiz sürecini yok etmek ya da ondan bir düzen imal etmek için değil. De Lauretis için lezbiyen arzunun fetişizmle “sapıklaşması” sevgi açısından yok edici değil üreticidir.

+ + +

Buraya kadar çocuksu arzulara dair Freudcu kuramlar ile bu arzuların yetişkin hayatta travma-sonrası tekrarları arasındaki ilişkinin izini sürdük. Gördük ki libido toplumsal cinsiyetsiz olsa da, her toplumsal cinsiyetin bağdaştırıldığı, dürtünün enerjisinin çiftdeğerli baskılarını temsil etme ve işlemenin belirli biçimleri vardır; bu baskıların kaynağının biseksüellik ya da çocuksu ayrılık ve hadım edilme travmaları olması bu durumu değiştirmez. Ayrıca gördük ki, idealleştirme, saldırganlık ve melankolinin yanı sıra mazoşizm ve fetişizm de, üzerinde konaklayacağı ideal nesnelere bulmak için mücadele edip sürekli başarısız olan arzunun olağan kariyerinin ayrılmaz parçalarıdır. Dolayısıyla arzunun biçimciliği hem sapıklık üretir hem de normallik hedefine yönelen, fakat paradoksal bir biçimde asla tamamiyete ermeyen anlatılarda kendini açığa vurur: “normal” arzu bile kademeli bir şekilde işler, dur durak bilmeksizin nesnelere sınırlanır.¹⁹

Bu melankolik bir sonuçmuş gibi görülebilir, özellikle de arzuya dair düşlerinizi sürdüren şey haz ile tatminin belirli bir birleşimiyse. Fakat Eve Sedgwick’in ileri sürdüğü gibi, arzu kendi hedeflerine yeterli nesnelere bulmayı başaramasa bile, hataları yine de haz üretebilir: arzunun temelindeki amansızlık, yeni iyimserlikler, yeni imkân anlatıları, hatta erotik deneyellikler üreten bir yaratıcılık kaynağıdır.²⁰ Fakat çoğu insan arzularındaki değişimlerin getirilerini bilinçli olarak deneyimlemez. Bunun sebebi kısmen, güvenilir bir sevginin rahatlığına ve kendini geliştirmeye duydukları arzuyu sıklıkla başka bir şeyle karıştırmaları, hakiki yakınlığın

nadiren kadir olduğu bir denge ve çiftdeğersizlik arzusu sanmalarındır. Ayrıca insanlar salt töreyi ve caizlik geleneklerini pekiştiren kurum ve anlatılar içinde şekillenen arzuları değerli addetmeye şartlandırılmıştır. Dahası, arzularının çok fazla nesneye, ya da “kötü” addedilen nesnelere (cinsellikleri, ırkları, sınıfları, etnisiteleri, dinleri ya da medeni durumları gayrimeşru ya da basitçe rahata elverişsiz olan kişilere) bağlanmasının sonuçlarından korkmayı öğrenirler.

Dolayısıyla arzunun alabileceği şekiller sonsuz da olsa, caiz fantazi ve beklenti sahnelerine hakim olan tek bir hikâye vardır. Bu hikâyede çocuksu arzunun örüntülerinin gelişerek ereceği sevgi hikâyesine mahremiyetin kurumları işlenecek, sorunsuz süregiden ilişkilerle mümkün kılınan akrabalık zincirleri üzerinden tarihsel geçmişleri geleceklere bağlayan ailesel süreklilik fantazileri nakşedilecektir. A.B.D’de yaygın uyarlamalarına rağmen bu hikâyeye hukuken ve estetik olarak ayrıcalık tanınmıştır. Ayrıca hayatın ne getirmesi gerektiğine dair bir düş olarak geleneksel sevgi arzusu, toplumsal farkın pek çok sahasında gücünü korur. Gördük ki heteroseksüellikçe örgütlenen sabit toplumsal cinsiyet kimliklerinin kamusal dünyası, “normal” cinsellik ve arzunun yalnızca mümkün değil aynı zamanda tahayyül edilebilir, doğal ve doğru olduğu inancının başarıyla aşılmasına dayanır. Ayrıca gördük ki bekâr ya da üremeyen heteroseksüeller için ve geyler, lezbiyenler, biseksüeller ve trans öznelere için normatif olarak cinselleştirilmiş hayat anlatılarına uyum sağlamamanın bedeli hem olağan hem de aşırıdır: utançtan hapisçi devlet ve vatandaşlarınca fiziksel olarak cezalandırılmaya uzanan bir yelpazede ifade bulur.

Bu yazı Desire/Love kitabından Lauren Berlant’ın ve Punctum Books’un izniyle çevrilmiştir.

Notlar

1 Bkz. George Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Makings of the Gay Male World, 1890-1940* (New York: Basic Books, 1994); John D’Emilio ve Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York: Harper and Row, 1988); Elizabeth Lapovsky Kennedy ve Madeline Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (New York: Routledge, 1993); Esther Newton, *Cherry Grove Fire Island: Sixty Years*

in America’s First Gay and Lesbian Town (Boston: Beacon Press, 1993); ve Michael Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

- 2 Başlangıç olarak bkz. Teresa Brennan, *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity* (New York: Routledge, 1992); Jean Laplanche ve Jean-Bertrand Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, çev. Donald Nicholson-Smith (Londra: Hogarth Press, 1973); Rosalind Minsky, der., *Psychoanalysis and Gender: An Introductory Reader* (New York: Routledge, 1996); ve Jacqueline Rose, “Introduction II,” *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* içinde, der. Jacqueline Rose ve Juliet Mitchell (New York: W.W. Norton, 1982), 27-57.
- 3 Bkz. Tania Modleski, *Loving with a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women* (Hamden, CT: Archon Books, 1982), Türkçesi: *Hınçla Sevmek: Kadınlar İçin Kitlemel Fantazi Üretimi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Pencere, 1992); Leslie W. Rabine, “Romance in the Age of Electronics: Harlequin Enterprises,” *Feminist Criticism and Social Change: Sex, Class and Race in Literature and Culture* içinde, der. Judith Newton and Deborah Rosenfelt (New York: Methuen, 1985), 249-67; Janice A. Radway, *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); Jean Saunders, *The Craft of Writing Romance* (Londra: Allison and Busby, 1995); ve Sharon Thompson, *Going All the Way: Teenage Girls’ Tales of Sex, Romance, and Pregnancy* (New York: Hill and Wang, 1995).
- 4 Örneğin bkz. Melanie Klein ve Joan Rivière, *Love, Hate, and Reparation* (New York: Norton, 1964), Türkçesi: *Sevgi, Suçluluk ve Onarım*, çev. Bella Habip (İstanbul: Kanat, 2008); D.W. Winnicott, *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis* (London: Hogarth, 1958); D.W. Winnicott, *Playing and Reality* (London: Routledge, 1971), Türkçesi: *Oyun ve Gerçeklik*, çev. Tunçay Birkan (İstanbul: Metis, 1998); ve D.W. Winnicott, *Home is Where We Start From: Essays by a Psychoanalyst* (New York: Norton, 1986), Türkçesi: *Başlangıç Noktamız: Ev*, çev. Nur Nirven ve Nüket Diner (İstanbul: Pinhan, 2014).
- 5 Bkz. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986); Teresa de Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (Bloomington: Indiana University Press, 1994); Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, çev. ve der. James Strachey, c. 7 (1905; London: Hogarth Press, 1949), 158-59) Türkçesi: “Cinsellik Üzerine Üç Deneme”, *Cinsellik Üzerine* içinde, çev. Emre Kapkın (İstanbul: Payel, 2006); ve Sigmund Freud, “The Economic Problem of Masochism,” *The Standard Edition*

- of the *Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, çev. ve der. James Strachey, c. 12 (1924; Londra: Hogarth Press, 1957), Türkçesi: “Mazoşismin Ekonomik Sorunu”, *Metapsikoloji* içinde, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2000).
- 6 “Allo-” ve “oto-”nun bu kullanımlarını şu kaynaktan aldım: Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet* (Berkeley: University of California Press, 1990), 59.
- 7 Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, 222. Türkçesi: “Cinsellik Üzerine Üç Deneme”, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme / Bekaret Tabusu / Kadın Cinselliği / Fetişizm ve Diğer Konular* içinde, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki, 1997). Ayrıca bkz. Jean Laplanche, *Life and Death in Psycho-analysis*, çev. Jeffrey Mehlman (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 17-21.
- 8 Bkz H el ene Cixous, “Portrait of Dora” [1976], çev. Sarah Burd, *Diacritics* 13.1 (1983): 32 [2-32], ve Adam Phillips, “Freud and the Uses of Forgetting,” *On Flirtation: Psychoanalytic Essays on the Uncommitted Life* içinde (Londra: Faber & Faber, 1994), 22-38; Türkçesi: “Freud ve Unutmanın Faydaları”, *Flört  zerine* içinde, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Ayrıntı, 1997), 49-65.
- 9 Bkz. Bersani, *The Freudian Body*, 81-96.
- 10 Bkz. Sigmund Freud, “The Ego and the Id,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çev. ve der. James Strachey, c. 19 (1923; Londra: Hogarth Press, 1961), 32-33, Türkçesi: “Ben ve İd”, *Haz İlkesinin  tesinde – Ben ve İd* içinde, çev. Ali Nahit Babaođlu (İstanbul: Metis, 2001), ve Gilles Deleuze, *Masochism: An Interpretation of Coldness and Cruelty*, çev. Jean McNeil (New York: George Brazillier, 1971).
- 11 Sigmund Freud, “Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes,” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, çev. ve der. James Strachey, c. 19 (1925; Londra: Hogarth Press, 1961), 256-57.
- 12 Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, 197 ( evirenin notu: alıntı için mevcut Türkçe  eviriyi kullanmadım).
- 13 Bkz. Sigmund Freud, “Femininity,” *New Introductory Essays on Psychoanalysis* içinde, *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, çev. ve der. James Strachey, c. 22 (1933; Londra: Hogarth Press, 1964), 132-35.
- 14 Bkz. Slavoj  izek, “The Spectre of Ideology,” *Mapping Ideology* içinde, der. Slavoj  izek (Londra: Verso, 1994), 21 [1-33], Türkçesi: “Giriş: İdeoloji Hayaleti”, *İdeolojiyi Haritalamak* içinde, çev. Sibel Kibar, 7-54 (Ankara: Dipnot, 2013) ve *The Sublime Object of Ideology* (Londra: Verso, 1989), Türkçesi: *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2002).
- 15 Freud, “Some Psychical Consequences,” 258.
- 16 Bkz. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978), Jessica Benjamin, *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference* (New Haven: Yale University Press, 1995), ve Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londra: Verso, 1986); Türkçesi: *G rme ve Cinsellik*, çev. Ayşe Deniz Temiz (İstanbul: Metis, 2010).
- 17 Bkz. Naomi Schor, “Female Fetishism: The Case of Georges Sand,” *Poetics Today* 6 (1985): 301-10; “Fetishism and Its Ironies,” *Fetishism as Cultural Discourse: Gender, Commodity, and Vision* içinde, der. Emily Apter ve William Pietz (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 92-100; ve *Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine* (New York: Methuen, 1987).
- 18 De Lauretis, *The Practice of Love*, 228-86.
- 19 Bkz Bersani, *The Freudian Body*, 63-64; Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 1-41.
- 20 Eve Kosofsky Sedgwick, “A Poem is Being Written,” *Tendencies* içinde (Durham: Duke University Press, 1993), 206-11.

Bin Queer Yayla: Özgürleşmiş Arzu Kartografisi Olarak Deleuzecü 'Belirsizlik'

Kitty Millet

Çeviren: Işık Ergüden

[1] Gilles Deleuze karşımıza bir muammayla çıkıyor: Bir yandan, onun eseri, queer siyaseti, felsefe ve teorileri geliştirmekte sürekli kullanılmıştır (Grosz, 1995; Edelman, 1995; Giffney, 2004); gerçekten de, *Rhizomes* dergisinin bu özel sayısının ana teması, Deleuzecü teorinin yeni bir “queer olma” teorisini teşvik etmesi de- mümkün kılmasıdır. Diğer yandan Deleuze, kendi kişisel tarihinde kendini “gey” olarak tanımlamayı hep reddetmiş biridir. Asla “maskesini indirmemiştir” ve “queer kimlikli” faaliyetlere hiçbir zaman katılmamıştır, mesela Fransa’da gey kimlikli herhangi bir topluluğun asla parçası olmamıştır. Bu bağlamda, queer ve gey birbirinin yerine geçebilen gösterenler olarak yorumlanabilir; gey, queer fenomenini temsil eden nesne olabilir. Dolayısıyla Deleuze, queer kimlik üzerine hiçbir tartışmaya katılmadığından, keza bu kimliği açıkça analiz de etmediğinden, Deleuze’ün queer teori tartışmalarına katkısının ne olabileceği sorusu sorulabilir. Bununla birlikte, Deleuze’ün homoseksüelliği açıkça analiz ettiği tek bir metin olmamasına rağmen, Deleuze’ün “queer olmayı” kendini tanımlamanın bir biçimi olarak benimsediği birçok yer vardır.

[2] Bunun sonucunda, “queer olma”yı Deleuze’ün benimsemesini eleştirenler olmuştur; özellikle de Michel Cressole. Deleuze’ün cinselliğine dair ve Deleuze’cü teorinin queer kimliklere uygulanabilirliğine dair çoğu kuşkunun (Millet, 1999) kaynağı olan Cressole’un *Deleuze adlı metni*, Deleuze’ü “daha çok başkalarının -homoseksüeller, uyuşturucu müptelaları, alkolikler, mazoistler [ve] deliler- deneyiminden yararlanmak”la suçlar (112). Deleuze’ün sözde kurbanlar listesinin başına homoseksüelleri koymasıyla, Cressole Deleuze’ü “toplumsal ihlal”in avantajlarından yararlanmakla

suçlar, çünkü Cressole’a göre Deleuze ana-akım toplumun kıyısındaki grupları sömürmektedir. Böylelikle, Cressole Deleuze’ün teorisinin, Deleuze’ün kendisi gibi, toplumsal bakımdan parazit olduğunu açıklar; zaten risk altındaki, “öz-kıyıcı” davranışlar sergileyen gruplardan beslenmektedir. Bununla birlikte Cressole, Deleuze’ü, marjinal kimlikleri savunmak amacıyla eleştirmez: Cressole’un Deleuze’e saldırmasının nedeni, kendini ya toplumsal ihlalcileri “kullanan” biri olarak ya da toplumu ihlal edenlerden biri olarak açıkça belirtmekten kaçınmasıdır.

[3] Deleuze Cressole’un suçlamalarına 1977 yılında “Kabul Edeceğim Hiçbir Şey Yok”la cevap verdi. Deleuze bu denemede kendisini suçlayan Cressole’un açıkça ifade ettiği saldırılara doğrudan karşılık vermez; bunun yerine, homoseksüel olduğunu ya da en azından bir erkekle cinsel ilişki içinde olduğunu açıkça ilan etmeyi reddedişindeki gerçek kozlara odaklanır. Deleuze bu türden kamusal açıklamaları felsefi yönelimi gereği reddetmektedir; bu yönelim sadece arzunun çoğulluklarını değil, bunların “bağlantılarını ve heterojenliklerini” de gerektirmektedir (Deleuze, 1997: 7). Dolayısıyla Deleuze gey’lik tercihinin bildirimlerini “düşüncenin en klasik ve iyi düşünülmüş, en eski ve en sıradan” biçimleri olarak görür(5), çünkü bunlar belirli yargılara işaret etmekte, cinsel arzuyu serbest bırakmak yerine kalıp içine sokmaya çalışmaktadır. Sonuç olarak Deleuze’ün *Bin Yayla’dan “Kabul Edeceğim Hiçbir Şey Yok”a dek birbirinden farklı metinlerde gönderme yaptığı* “queer hali” belirsiz kalmalıdır. Belirsizdir, çünkü, yönelime sözde belirli ve statik bir tarz sağlamak yerine, arzu çoğulluğunu teşvik edebilir olmalıdır. Deleuze’e göre bu bir hareket sorunudur. Bu hareket her zaman oluş

halindedir, ama asla belirli bir noktaya varamaz. Bu haliyle, nesnelere ve öznelere çözümlenen bir belirliliği kesintiye uğratar. Sonuç olarak, çoğulluklar ayırt edilemez ve “kişisellikten çıkmış”tır (Deleuze, 1977). Bunlar belirsizdir, belirlenmesi olanaksızdır.

[4] Deleuze belirsizliği, Félix Guattari’yle ilişkisini de işin içine katarak iyice karmaşıktır, çünkü *Anti-Ödipus*’u yaratan şey Guattari’yle ilişkisidir. Bu önemli örnek, Cressole’un suçlamalarının odağında yer alır: Eğer Deleuze homoseksüel değilse, homoseksüelleri sömürmektedir:

Velhasılı, Félix Guattari’yle nasıl karşılaştığımız, nasıl anlaştığımız, birbirimizi tamamladığımız, bir değerimizi kişisellikten uzaklaştırmamız, tekilleştirmemiz, kısacası, birbirimizi nasıl sevdiğimiz konuları var. *Anti-Ödipus* bunların sonucudur, ve bu yeni bir devamlılığa damgasını vurdu... Dolayısıyla, onlar ayrılamaz olanı ayırmaya ya da her birimize ait olanı belirlemeye çalışıyorlar. Fakat her bir kişi de herkes gibi öncelikle çoklu olduğundan, bir kişi bile yine de çok kişi eder (1977: 114).

Cressole eğer Deleuze homoseksüel değilse, o zaman homoseksüelleri sömürüyor diye sitem eder; bununla birlikte, Deleuze Cressole’un sitemini Deleuze ile Guattari’nin çalışmasına, Deleuze ile Guattari’nin ilişkisine yönelik eleştirilere benzer bir çerçeveye yerleştirir. Deleuze ile Guattari’nin eleştirilenleri *Anti-Ödipus*’taki belirlenebilir sınırları saptamaya çalışırlar, böylece “Deleuze’e ait olan” ile “Guattari’ye ait olan” kesin bir şekilde ortaya konmuş olacaktır. Özellikle, onları eleştirenler, “birbirimizi nasıl sevdiğimiz” ibaresini bir sahiplenme biçimi olarak görürler; bunu, Deleuze’ü Guattari’den ayıran sınırların sadece belirlenebilir olmakla kalmadığı, aynı zamanda bu sınırların statik olarak görünür bir ilişki olduğu şeklinde yorumlarlar. Keza bu görünürlük bedenlerin güvenli bir şekilde “birbirinden ayrılması”nı da beraberinde getirir. Deleuze’ün bedeninin Guattari’nin bedeniyle ne tür ve nasıl bir ilişkide olduğunu herkes görebilir. Onlar sadece kimin neye sahip olduğunu tanımlamalılar. Böylece, Deleuze hem *Anti-Ödipus*’un eleştirilenlerinin hem de Cressole’un eleştirilenlerinin, arzu ile bedenleri somut mallar, sahiplenilebilir nesnelere olarak algıladıkları sonucunu çıkarır.

[5] Bununla birlikte, Deleuze çoklu benliklerin “çok kişi ettiği”ni vurgular, yani onu eleştirenler çokluğu sahiplenilirlige

indirgenebilir kılamazlar. Deleuze ile Guattari kişisellikten çıktıklarından ve “herkes gibi... çoklu” olduklarından, çok yönlü bir yazı üretmişlerdir. Başka bir deyişle, Deleuze, cinsel kimlik sahiplenilebilir bir şey olarak bilinebilirken, cinsel ifade çokluğun ta kendisidir, çoğuldur, ve yalnızca tek bir Varlık kipinde bilinemez, der. Eleştirilenleri tarafından yanlış bir şekilde Deleuze ile Guattari’nin “birlikçi gösterenleri” olarak kabul edilen bu çokluklar, kitabı, dolayısıyla *Anti-Ödipus*’u, keza bir yazıyı yaratmıştır, ki bu yazı da çokluktur. Deleuze ile Guattari “birbirlerini tamamladıklarından”, metin içinde çokluk üretirler, ve işte bu yüzden Deleuze kendini gey bir erkek olarak ifade ya da ilan etmez.

[6] Bu samimi tavır, “kısacası, birbirimizi nasıl sevdik”, Deleuze’ün Cressole’a cevabı anlamına gelir; Deleuze Cressole’a cinsel kimlik bildirimiyile değil, çoğul ifadelerle karşılık verecektir. Deleuze’e göre, ifade edilmiş cinsel kimlik belirli bir yargının, yakından bilinen ve bir Varlık kipinin temsiline statik olarak dayanan bir kimliğin yanlışlığına işaret eder. Bildirim, “Ben homoseksüelim” ifadesiyle kendi kararlılığını ileri sürdüğünden, bildirim kendi konumunu epistemolojik olarak gösterir, yani bu belirli, sınıflandırılabilir bir yargıdır. Bilinebilir bir şeyi temsil eder.

[7] Deleuze’ün eserinde sık tekrarlanan bir tema olan kesin yargılar Kant üzerine çalışmalarıyla başlar. *Kant’ın Eleştirel Felsefi adlı kitabında* (1984) Deleuze kesin yargıları, “genel olan verilidir, bilinir, ve bunu uygulamak için gereken tek şey, bunun uygulanabileceği bir birey bulabilmektir (“akıl zorunlu önermesel kullanımı, kesin yargı”)” (53) olarak tanımlar. Kant’a göre kesin yargı sadece anlama yetisinin kapsamına girer. Bu anlayış fenomeni zaten bilinen bir şey olarak kabul eder; sonra, bu fenomenin kavramını ve kesin buyruğunu, fenomeni bir bilgi nesnesi haline getirecek şekilde uygular. Bu anlayış nesneyi kendi uygun kategorisinde sorunsuzca sınıflandırır. Böylece, nesnelere kendi uygun yerlerinde belirgin bir şekilde bulduklarından sayılabilir ya da ölçülebilir hale gelirler. Bu anlayış çerçevesinde, homoseksüellik kategorisi statik bilgi nesnelere dizisini derler ve üretir; bu dizi, bunları yöneten kesin buyruklar tarafından bilinir. Bu nesnelere, homoseksüellik kategorisinin kendi kavramını ya da yargısını uygulayabileceği “bireysel nesnelere” olur.

[8] Böylece, Deleuze’ün “akıl zorunlu önermesel kullanımı”na referansı, Kant’ın dilinin ortaya attığı rahatsız edici

bir içerime işaret eder: Kesin yargıların sözde mutlak (zorunlu önermesel) olduğu varsayılır ve bunlar, nihai olarak, aklın aygıtı olan kavrayışın eyleminden doğarlar. Başka deyişle, eğer kesin yargının uygulanması zorunlu önermesel ise, bunun sonucu, fenomenin kendisi de verili ya da bildiktir; yani, başka bir şeye dönüşemez. Bu fenomenin sonucu, sözde uzlaşmazlıktır; bilgi nesnesi asla değişmez ve daima sınıflandırılabilir. Bu tür yargıların sonuçları, ontolojinin muğlak değerleriyle ister istemez bağlantılıdır: Bilgi nesnelere statik olarak temsil eder; onlara göre, olgular, kesin yargılar ve bilgi nesnelere arasında bire bir mütakabiliyet vardır.

[9] Burada Kant'ın etkisi ihmal edilemez ya da küçümsemez, çünkü Cressole'un "gey" ya da "homoseksüel yere geçebilen bir gösteren şeklindeki "queer olma" tanımına Deleuze'ün verdiği değeri maddi olarak etkilemiştir. Kantçı bir senaryoda "queer", değişmeyen, statik homoseksüel isteğin ürünü olan bir gey kimliğini temsil ederken, Deleuze bunun "klasik" bir bildirim olduğunu, bunun da "düşüncenin en sıradan halini" savunduğunu ileri sürer. Başka deyişle, bu tür bir bildirim, cinsel arzu ve bu arzunun kimlikle ilişkisi hakkındaki geleneksel düşünce tarzının ayrılmaz bir parçasıdır. İronik olarak, radikal gösteren olan "queer", normatif, radikal-olmayan bir anlamlandırma haline gelir; bu anlamlandırma cinsel arzu ile cinsel kimlik arasında sorunsuz ve mimetik bir ilişki varsayarak, gey'lerin toplumda epistemolojik, hatta yaratıcı ve estetik bir alan kazanabileceği bir kategorileştirmenin cinsel hegemonyasına kendini sorunsuzca teslim eder.

[10] Böylece, Deleuze gey kimliği açıkça ifade etmemekte ayak dırer, çünkü bu açık ifadenin mimetik zemini bir radikalite ve bireysellik yanılması imkân tanır; bununla birlikte, kesin yargı şeklindeki açık bir bildirim "queer olma"yı cinsel bir hegemonya ve sınıflandırmanın parametreleri içinde tutar. Düşünce biçimine itiraz edilmez, sadece içeriği yüzeysel olarak değiştirilir.

[11] Bu klasik *mimesis türü içinde, düşünce sadece "homoseksüelliğin" değişik bir kategorisine göz önünde bulundurmamakla kalmaz, "queer'in yeri"ni belirleyerek kendi hegemonyasına yönelik herhangi bir radikal tehdidi de kendi içine almaya çalışır. Bu Batı düşüncesi için oldukça geleneksel bir yöntemdir. Farklı nesneyi, bilgi epistemolojisinin kavranışı içinde nasıl uyumlandığını saptayarak benimseyebiliriz. Batı toplumları,*

geçmiş yılların eski hapse atma, işkence ve dayanın yerine günümüzde yasal haklarla kuşatılmış güvenli bir konumu ikâme ederek cinsel özgürlükleri göz önünde bulundurur, hatta kapsayabilirken, Deleuze'e göre Batı -deyim yerindeyse- "queerleri" ele alış tarzını değiştirmemiştir. Sadece onları denetim altında tutmaktadır, onları queer'in gey demek olduğu bir bilgi epistemolojisi içinde "kapalı" tutmaktadır. Dahası, "queerler" kendi kapatılmalarının suç ortağı kılınmıştır.

[12] Queer'in homoseksüel ya da gey'le bu kolayca birleştirilmesi, Deleuze'ü "queerleştirme"yi alttan alta destekleyen anahtar olma iddiasındadır. Daha geç bir tarihte Claire Parnet'yle giriştiği bir diyalogda Deleuze, "bir taklit ya da asimilasyon fenomeni"ni mimesis'in ya da taklidin ikâmesi varsayarak, bunların oluş'u nasıl kontrol etmeye çalıştıklarını tarif eder:

Oluş hali asla taklit etmek değildir, "gibi yapmak" da değildir, bir modele uyum sağlamak -bu adalet ya da hakikat modeli bile olsa- hiç değildir. Yola koyulacağız ya da varacağınız veya varmanız gereken bir son durak yoktur... "Ne olmanız?" sorusu gayet aptalca... biri bir şey olduğunda, olmakta olduğu şey o kendini yarattıkça değişir... Oluşlar, taklit ya da özümleme olgusu değildir. (Deleuze et Parnet, 1987: 2)

Başka deyişle, Deleuze'ün oluş'u geleneksel bilgi epistemolojisinden -mimesis- dışlayışı, onu queer'e bağlamasına yol açar, çünkü, queer gibi oluş da sınıflandırma dışı bir tarz olarak kalır. Dahası, oluş bilgisini sarsar, oluş bakımından bilginin istikrarsızlaşması asla bir yüklemde gerçekleşmez.

[13] Gey'lerin bir cinsel tercih paradigması içinde sınıflandırılması düşüncüyü istikrarsızlaştırmadığından, cinsel arzu özgürleşmiş olmaktan ziyade yasallaştırılmış olarak kalır. Yasallaşma ile özgürleşme arasındaki bu kritik tezat sorunun odağına yerleşir: Yasallaştırma yoluyla yetkililer arzuyu yasallaştırılabilir olanla, yani belirli yargılarla yönetilebilir nesnelere sınırlandırarak, deneyimi denetlerler. Özgürleşmeyle birlikte, bütün bahisler kapanır.

[14] Aslında, Deleuze hayal gücünün özgürleşmesini, büyük ölçüde, Yücelikle tarif eder. "Kendi sınıрыyla karşı karşıya kalan" hayal gücü "sonuna kadar kendini zorlamak, gücünün sonuna dek gerdiği bir şiddeti deneyimlemek" zorundadır (1984: 50). Dahası, hayal gücünün kudretinin sınırı, hayal

gücünü bu sınırı genişletmeye zorlayan bir uçsuz bucaksızlık olarak deneyimlenir. Bununla birlikte, “bu sınırı genişletme” çabaları başarısız kalır, “hayal gücümüzü güçsüzlüğe” indirger. Tuhaf bir gösteren olan “güçsüzlük” başarısız bir ereksiyonu ya da yaratıcı güç eksikliğini belirtirken, Deleuze bu güçsüzlüğü Kant’ın yüceliğiyle birleştirir. Deleuze’ün bize anlatmaya çalıştığı şey, bu başarısızlığı ya da güçsüzlüğü hayal gücü öncesindeki bir şeyin uçsuz bucaksızlığına atfetmeye çalıştığımızda, bütün deneyimin önemli bir öğesini ihmal ettiğimizdir:

Fakat gerçekte hissedilir dünyayı bir bütün içinde birleştirmeye bizi zorlayan şey akıldır... Dolayısıyla, Yücelik bizi hayal gücü ile akıl arasındaki doğrudan öznel bir ilişkiyle karşı karşıya getirir. Fakat bu ilişki bir uyum olmaktan ziyade öncelikle anlaşmazlıktır, aklın talepleri ile hayal gücünün kudreti arasında deneyimlenmiş bir çelişkidir (1984: 5051).

Bu durumda, hayal gücü açısından, denetimli bir özgürlüğü, hayal gücünün rolünü ve gücünü aklın belirleme kapasitesiyle kuşatılmış bir yüceliği deneyimlemek mantıklıdır. Deleuze, aklın hayal gücüne bu denetimli özgürlüğü sağlayarak kendi gücünü koruduğunu ima etmektedir; bu denetimli özgürlük içinde, hayal gücünün kısıtlanmaya karşı çabaları sonuçta aklın deneyimi kapsamıyla ve hayal gücünün aklın yetileri hiyerarşisine tabi kılınmasıyla sonuçlanır. Başka deyişle, yüceliğin radikalliği, düşüncenin yönünü değiştirme yeteneği, sonuçta akıl tarafından kontrol edilmiş olur.

[15] Kant’ta kapalı kalan bir şey, yine de Deleuze’ün tartışmasında kritik bir hal alır. Deleuze’e göre, hayal gücünün özgürleşmesi “bir yaratılış nesnesi[ni], tam anlamda aşkın bir yaratılış”ı doğuran şey olarak yorumlanabilir (1984: 5053). Deleuze hayal gücünün Yücelikten yola çıkarak yaratılabileceğini belirtir; [1] yücelik mantıklı bir amaçtan başka bir şeyi yaratabilir. Bununla birlikte, yeteneklerin hiyerarşisi içinde, “bir yaratılış nesnesi” mantıksız olabilir: Hayal gücü aklın egemenliği altında yaratamaz, çünkü hayal gücünün özgürleşmesi oluş kiplerini ima eder. Akıl açısından, aşkınlığın oluşun bir sonucu olmaması için hayal gücünü en üst düzeye çıkarmak gerekir; böylece aşkınlık ontolojiye, Varlığa sıkı sıkıya bağlı kalır. Aklın izin verdiği estetik deneyim nesnesi, belli ölçülerde, “yeniden yaratıcı” olarak kalmalı, “dölleyici” olmamalıdır.

[16] Yeniden yaratıcı ile dölleyici arasındaki bu gerilim, Deleuze’ün teorik çalışmasının kavramını niteleyicidir (Deleuze, 1977). Bu niteleme, bizim dikkatimizi Deleuze’ün “felsefi çocukları”na çekerek onun “queer oluş”luğunu ileri sürerken, Deleuze’ün teorik projesini de kendini gey olarak nitelemeyi açıkça reddine bağlar. Gerçekte, Deleuze’ün “dölleyici” olma arzusu, daha doğrusu “yaratılış nesnesi” yaratma arzusu, Deleuze’ün queer oluşu kurallarla belirlenmiş dölleme düzenini cinsel bakımdan altüst edici olarak anladığını açıklar:

Fakat o dönemde başarılı olmama gerçekten yardım eden şey, sanırım, felsefe tarihini bir düzüşme süreci olarak ya da aynı anlama gelmek üzere, bir “lekesiz doğum” olarak görmemdi. Kendimi yazara arkadan yanaşıp ona bir çocuk yaparken hayal ediyordum; bu çocuk aslında hem onundu hem de, yine de bir canavardı. Çocuğun ona ait olması çok önemliydi, çünkü yazar, gerçekten de, benim ona söyleteceğim her şeyi söylemek zorundaydı. Fakat çocuğun canavar olması da şarttı, çünkü bana çok zevk veren her türlü merkezsizleşmeden, kaymadan, ikiye bölünmeden, gizli boşalmalardan geçmek gerekiyordu (1977: 117).

Deleuze’ün hayal gücü, Michel Foucault’nun ve David Halperin’in Yunanların iktidar teorisi analizlerinin bir yankısı gibi gözükse de, günümüzde Deleuze’ün felsefi evveliyatına dahil ettiği ve aynı anda hem ebeveyn, hem çocuk, hem de canavar haline getirdiği “eski, klasik düşünce”nin ihlali izlenimi uyandırır.

[17] Bu hayal gücü içinde, Deleuze klasik felsefeyi kendi arzusunu, çocuğunu doğurmaya zorlar; yine de çocuk özellikle “düzülmüş filozofun” çocuğudur, dolayısıyla filozof hem ebeveynidir hem de çocuk. Yazarların gelecek kuşakları etkilediği ve ilerleyen bir güzergâhı teşvik ettiği kronolojik bir felsefe tarihi yerine, Deleuze, kendi filozoflarına yaptığı şeye dikkatimizi çekerek, izinli çiftleşmeyi çürütecek bir yol sunar. O, “Hegel’in, Husserl’in ve Heidegger’in içine dalmış”tır ve ilaveten, “ideaları... daima arkadan yakalamış” olan Fanny de ona ele geçirmiştir (Deleuze ve Parnet: 10). Deleuze bu fiili “ele geçme”yi “felsefe-oluş” diye adlandırır.

[18] Burada Deleuze’ün tarifi okuru onun “felsefe-oluş”unun klasik felsefeyi “yaratılış nesnesi”, “lekesiz doğum” üretmeye nasıl zorladığını hayal etmeye teşvik eder. Terimler keyfi olarak seçilmiş değildir, Deleuze’ün “lekesiz doğum”u onun

eyleminin felsefe açısından taşıdığı öneme imada bulunmaktadır. Deleuze'ün hayal gücü güçsüzlüğe gerilemektense, yeni bir Oluş doğurmuştur, burada “yazar” kendi babasının sözlerini konuşan bir “çocuk” olur.

[19] Bu durumda bu kelimeler çoklu çocuk olur. Deleuze, “yazara arkadan yaklaşarak”, bu sembolik açıdan ihlal edici dölleme biçimiyle, dölleyici, döllenen ve döl rollerini çoğaltır; böylece onun “yaratılış nesnesi”, baba, çocuk, yazar şeklinde statik olarak anlaşılan rolleri çökertir. Başka deyişle, Deleuze'ün “babalığı”, “canavar çocuk”u konuşmaya teşvik ettiği kelimeler içinde fark edilir olur. O an Deleuze'ün kelimelerden başka izi yoktur: Belirsiz olan kendisidir. Kelimeleri ve metinleri genişleyip yayıldığında, “canavar oluş” belirir.

[20] Dahası, tek bir çocuk yerine, Deleuze “defalarca düzür.” Böylece, Deleuze'ün “hayal etmesi” ya da “düzüşmesi”, hayal gücünün “bıktırıcı türde düşüncelerden” özgürleşmesi ihtiyacını yinelerken, aynı zamanda, Deleuze bu hayali bağın verdiği hazzı da savunur, çünkü “yaratılış nesnelere” Deleuze'ün, ona “çok zevk” veren “her türlü merkezlesmeden, kaymadan, ikiye bölünmeden, gizli boşalmalardan” ister istemez geçmesini mümkün kılar. Metin artık rolünü yerine getirir; Deleuze'ün “çocuğa söylettiği” kelimeleri söyler. Buradaki ima, önemsiz değil, kayda değerdir, çünkü Kutsal Kitap'ın iyi bilinen yaratılış anlatısının rövanşını alır, şu farkla ki, burada, yaratılışı yaratan Deleuze'ün projesidir. Sembolik olarak yasadışı, geçici olarak gayrimeşru canavardan oluşan bir dizi partnerle birlikte dölle.

[21] Ayrıca, anonim ve öngörülemeyen bir eylem olan “yazara arkadan yaklaşma” yoluyla Deleuze yazar tarafından tanınmaz; yazar ise kendi ihlal edici dönüşümünü deneyimler. Yazar “kaymış, merkezlesmiş”tir. Bu ihlal eyleminde Deleuze yazarı gayrimeşru bir “yaratılış nesnesi”ne, yani sınıflandırılmayan bir nesneye dönüştürür. Çifte eklemli bu gayrimeşruluk çoklu bağlantılar gerektirir. Yazar artık bir fenomenal ile nesnel benlik arasındaki bire bir, mimetik mütakabiliyeti paylaşmamaktadır; bunun yerine, çoklu doğurmalara, oluşlara dönüşmüştür.

[22] Keza, Deleuze'ün kendisi de çoklu olmuştur: Arkadan gelir, fakat “yazarın” dönüşümünde hem kayıp hem de bir şekilde mevcuttur. Dahası, şimdi o da bir yazardır ve benzer bir şekilde “arkadan gelen” başkaları tarafından

dönüştürülmelidir. Bu çokluk, *Anti-Ödipusta* Deleuze'e “ait olan” ile Guattari'ye “ait olan” arasındaki ayırt edilemezliği Deleuze'ün tarif edişini gösterir. Deleuze ve Guattari oluşmuşlardır; onlar artık statik kendilikler olarak algılanamaz. Deleuze'ün düzüşmesi Deleuze olabilecek ya da olamayacak çoklu yaratılış nesnesi doğurmuştur.

[23] Dolayısıyla Deleuze'ün düzüşmesinin felsefi sonucu, belirlenebilirliğin inkârıdır. Deleuze'ün eylemleri belirsizdir, çünkü “arkadan” gelirler, gayrimeşrudurlar, yazarın önceki kendine benzer kimliğini ihlal ederler; sonuç olarak, Deleuze'ün “queer oluşu” belirsiz olmalıdır. Deleuze “queer oluşu” belirsizlikle birleştirerek, “Oluş'un queer oluşu”nu doğurur; bu queer oluş tercihin fenomenal veçhesine bağlanamaz, çünkü, nasıl arzu ederse, serbestçe bağlanır ve bağı koparır. Böylece, “queer arzu” Deleuze için rizom'un hareketine bağlı olur; bu hareket *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni'de tarif edilmiştir*:

Bir rizom bir kez ağaçlandığında her şey biter, hiçbir arzu uyanmaz; bu yüzden, arzu her zaman için rizom aracılığıyla hareket eder ve üretir. Arzu ağaca tırmandığında, içinden gelen itkiler yüzünden sürçer ve kendi ölümüne düşer; diğer yandan, rizom, dışsal, üretici dallarıyla arzu üzerinde etkide bulunur (Deleuze ve Guattari: 14).

Rizom'un, kökü statik ve sınıflandırılabilir bir nesne içinde sadece bir yönde büyüdüğünden, onun ağaçlanması arzunun sonu anlamına gelir. Arzunun sonu nedir? Arzunun kendini “ağaca” bağlamadaki ısrarla arzu hareketinin denetlenmesidir. Dahası, arzunun kendini kenetlediği ağaç sadece tek bir yönde hareket eder: “Yukarı tırmanır.” Bu metaforla birlikte, Deleuze arzunun hareket edebilmek ve üretebilmek amacıyla birçok yöne ihtiyaç duyduğunu belirtir: Arzu, sadece kendisini aynı anda birçok yöne doğru harekete geçirebilecek çokluklara değil, geniş bir heterojen rizom çeşitliliğini meydana getirecek çokluklara da ihtiyaç duyar. Bu “bağlantı ve heterojenlik” rizomun ilk iki ilkesini oluşturur; rizom düzeyine taşınan bağlantı ve heterojenlik, bir sonraki “yaratılış nesnesi” doğana dek belirsizdir.

[24] Belirsizlik, belirli ve statik varlık kiplerinden ziyade, arzu çokluğunu teşvik eder, çünkü belirsizlik arzunun sadece tek bir ağaca tırmanmasını, sadece tek bir yolla, hayal edilmiş tek bir mekânla ilişkili olmasını önler. Belirsizlik, arzuyu

çokluğun sürekli ortaya çıkıp yok olduğu bir oluş hali içinde tutar. Algılanamazlık, tam da bir olguya mimetik olarak kenetlenemediği ya da bağlanamadığı için bunu yapar. Böylece, arzu cinsel kimliğin ötesinde hareket eder ve rizomları heterojen bir şekilde üretir, birbirine bağlar. Deleuze'e göre bu tür hareket yeni bir yaratma projesine, yeni bir yaratılışa ya da yaratılış için yeni bir olasılığa benzer. Gerçekten de, Deleuze'ün kendini "yeni bir şeyin üretildiği koşulları" bulan "çoğulcu", "ampirist" biri olarak tanımlaması, bu yeni yaratılış olasılığına imada bulunur; Deleuze bu yeni olasılığın, "rasyonel birliğin ya da bütünlüğün kendi zıddına ya da canavarlıklar üreten özneye dönüştüğü her görüldüğünde korkunç bir krize sürüklenmek anlamına" geldiğini belirtse bile bu ima değişmez (Deleuze ve Guattari, 1987; vii).

[25] Fakat bütün bunlar arzunun mimesis'in adlandırmalarından kurtulmasına ve içinden ne öznenin ne de nesnenin çıktığı belirsiz bir fail olmasına dayanır. Deleuze mimesis'in olmadığı bir proje önerir, çünkü mimesis yokluğu, dönüşüm geçirmiş, ihlal edici ve gayrimeşru "queer oluş"un anlaşılmasında temel önem taşımaktadır. Gey kimliğinin geleneksel biçimleri bir mimesis rejimine katkıda bulunurken, Deleuze bu toplumsal ikiciliğin sadece kendisi için değil, bizim için de uygunsuz olduğunu belirtir, çünkü arzuyu sınırlamakta ve onu birleşik bir "duyarlı bütün"ü yeniden yaratmaya zorlamaktadır.

[26] Başka deyişle, Deleuze sadece doğurucu, hayal gücünün yaratılışını onaylayan yeni bir toplumsal cinsiyet teorisi öneren biri olmakla kalmaz, yeni bir yaratıcılık teorisi de önerir. Kutsal Kitap'tan türeyen ve Birinci Kitap'a "kök-Kitap" olarak ağırlık veren bütün bu metaforlar, mimesis'e "doğal olmayan bir şekilde" koşumlanmış arzu etkileri olarak Deleuze tarafından yeniden kazanılmıştır. Mimesis, hayal gücünün karşı koyması ve yüklenmesi gereken o "uçsuzluk", o sınırdır. Deleuze de, Kant gibi, hayal gücünün bu sınıra yüklenmesinin muhtemelen akıl tarafından kapsanacağına, bunun cennete özgü bir tür tanrısal yasa olduğuna **inanmıştır**. Bununla birlikte, Deleuze bu kapsamanın hayal gücü için tek yol olmamasını hayal etti. Hayal gücünün yüklenişi, güçsüzlüğü, aslında başka bir yaratının koşulu olabilir, "yazar, çocuk olan baba olur."

[27] Dolayısıyla, Deleuze'ün "bir yaratılış nesnesi" terimini tercihi, sadece estetik deneyime bağlı keyfi bir tercih değil-

dir. Deleuze'e göre, "bir yaratılış nesnesi" Cennet Bahçesi'ni, statik nesnelere statik öznelerin hegemonyasının başlangıçta kayıt altına alındığı anlatıyı ima etmelidir. Bu bir ikilik dünyasıdır; cinselliği sadece tek bir tarzda ve sadece izin verilmiş erkek ve dişi çiftler arasında uygun gören bir yasaya kenetlenmiştir. Deleuze bu anlatının yeniden oynandığını görür; üstelik, Kant'ın özneler ve nesnelere analiz ederken yeniden oynayan bu anlatıdır. Böylece, cennet anlatısındaki tek başlılık figürü, ağaçtaki yılan, tarihsel olarak, Bahçe Yasası'nın yasallaştırdığı arzunun bir şifresiydi; bu anlatıda ihlal bile denetim altındadır. Fakat Deleuze'ün queer oluş teorisi yasallaştırılabilir arzuyu yeniden düşünürken, bunun nasıl doğal olmayan bir şekilde bağlanmış ve sadece tek bir yönde gelişiyor olduğuna işaret eder. Bu şekilde, arzu özgürleşmiş ve çoklu olur.

[28] Sonuç olarak, Deleuze kendi teorik çalışmasının anahtar unsurlarından birine zarar vermeden, kendini açıkça gey ya da heteroseksüel olarak tanımlayamaz. Böyle bir tanımlama onun açısından sadece arzunun özgürleşmesini inkâr etmekle kalmaz, aynı zamanda kendini cinsel bir hegemonya içinde, özgürlükten ziyade temelde yaşamaya dayandığını gördüğü bir cennet anlatısı içinde sınıflandırmak olur ki bu da aynı niteliktedir. Bu iki etki onu "itiraf edecek hiçbir şey yok" demeye yöneltir ve bu da bizi sonuçta Cressole'un suçlamalarının içeriklerine geri döndürür. Cressole'a göre "homoseksüeller" topluma sadece toplumsal ihlal ediciler olarak katılırlar. "Uyuşturucu müptelası, alkolik, mazoşist ve deli"lerle birlikte listelenen Cressole'un homoseksüelleri, onun "queer'leri" toplum içinde öz-kıyımçı paryalardır, terapiye ihtiyaç duyarlar. Cressole, bu gruplardan birini özgürleştirmek yerine, yaşamayı bir koruma biçimi olarak savunur; belki de bu, toplumun kendini denetleyemeyen bu öğelerden korumasıdır. Cressole'un suçlamalarına doğrudan karşılık vermeyi reddeden Deleuze bu yasa dürtüsünü reddetmektedir ve sadece gey'liğe biat etme bildiriminden çok daha güçlü bir şekilde, kendini suç eğilimli öğe olan queer'le aynı hizaya yerleştirmektedir.

Bu yazı Kitty Millet'in izniyle Rhizomes 11/12: The Becoming-Deleuzoguattarian of Queer Studies'den alınmıştır.

Notlar

- 1 Başkaları, özellikle de Lyotard bu olasılığı görürken, Deleuze, Yüceliğin tehdidinin hayal gücünü arzuyla ilişki içinde ele alabileceği yeri gerçekten saptayan tek kişidir.

Adı geçen eserler:

- Cressole, Michel, *Deleuze*, Paris: Editions Universitaires, 1973.
- Deleuze, Gilles, *Kant's Critical Philosophy*. Minneapolis, MN: U of MN Press, 1984.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: U of MN Press, 1987.
- Deleuze, Gilles. "I Have Nothing to Admit." *Semiotexte*. 2.3, çeviren Janis Forman, 1977.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire. *Dialogues*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Edelman, L, "Queer Theory: Unstating Desire." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 2:4. Baltimore, MD: Duke University Press, 1995.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*. Cilt 1, New York: Random House, 1978.
- Giffney, Noreen, "Denormalizing Queer Theory: More than (Simply) Gay and Lesbian Studies." *Feminist Theory*. Cilt 5:1, Londra: Sage Publications, 2004.
- Grosz, Elizabeth, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. Londra: Routledge Press, 1995.
- Halperin, David, *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*, Londra: Routledge, 1994.
- Kant, Immanuel, *Critique of Aesthetic Judgment*, çeviren Werner Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett Publications, 1990.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*. Tercüme Werner Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett Publications, 1997.
- Millet, Kitty, "Gilles Deleuze." *Encyclopedia of Gay Male Sexualities*, edit. George Haggerty, New York: Garland, 2000.

Olumlayıcı Olanı Olumlama: Göçebe Duygulanım¹ Üzerine²

Rosi Braidotti

Çeviren: Özge Karlık

Giriş

[1] Bu tebliğde, varoluşsal tutkular olarak duygu [*affect*] ve arzunun, Deleuze ve Guattari'nin felsefi müdahalesinde merkezi bir rol oynadığı fikri savunulmaktadır. Bu türden bir duygulanımın siyasi iktisadı, özcülük karşıtı, bedensel maddeciliğin neo-vitalist bir kanadı ile ilintilidir. Bu yaklaşım, postmodern düşünceye ve özellikle Fransız postyapısalcılığının Kuzey Amerika'daki kavranışına hâkim olan dolayım dil paradigmasını aleni bir biçimde eleştirmektedir. Göçebe duygulanımın güzergahı dışa dönüktür ve insan olmayanları da içeren bir ötekiler çokluğuyla kurulan karmaşık ilişkilere dayalıdır. Bu tasarımı ayakta tutan etik, materyalist temelleri itibarıyla Spinozacı, siyasi iktisadı bakımından üretkendir. Bu haliyle, Lacancı psikanalize damgasını vurmuş olan Eksik, Yasa, Gösteren diyalektiğinden, Derridacı yapı bozundan ve bu düşünce şemasına yaslanan queer kuramlardan alabildiğine uzaktır.

İnorganik Kültürün Ötesinde

[2] İlk argümanım, Deleuze ve Guattari'nin şimdilerde postmodernizmin sonu çerçevesi içerisinde alımlanmasıyla ilgili. Bu argüman, elbette, postmodernizmden sonra tam olarak neyin geldiği sorusunu gerektirir fakat, bu tartışmaya burada girmem mümkün değil. Şimdilerde postmodernizmin sonu pek çok çevrede kutlandıği halde, postmodern kavramsal ve

kültürel alışkanlıklardan bir kısmı halen yaygın bir şekilde dolaşımdadır ve inorganik kültü, yani hayranlık uyandırıcı derecede sahtenin ve kasten otantik olmayanın kutlanması, hiç de bunların en önemsizi değildir. Bu, adeta postmodernizmin dilsel dönemecinin son aşamasında ortaya çıkan, queer yapaylığın krallarınıymış gibi görülen Deleuze ve Guattari'nin alımlanma çerçevelerinden birini oluşturmaktadır.

[3] Bu durumun doğrulandığı söylemsel alanlardan biri, dijital ağın rizom şeklinde özensizce betimlenmesidir. Bu betimleme, yeni dijital medya ve enformasyon teknolojilerini çevreleyen heyecan dalgası ile Gilles Deleuze'ün felsefesi arasında bir yakınlık kurar. Teknoloji, kendilik ve öteki arasındaki temel kategorik ayrımları bulanıklaştıran bir sürecin, türler arasındaki bir çeşit *heteroglossia*'nın, siborgları, canavarları, böcekleri ve makineleri, bugüne kadar "bedenli özne" [*embodied subject*] demeye alıştığımız şeyi hedef alan kuvvetli bir insan sonrası yaklaşım çatısı altında bir araya getiren muazzam bir melezeleştirme tam kalbindedir.

[4] Dahası, küresel kapitalizmin siyasi iktisadı, farklılıkların kâr uğruna çoğaltılmasına ve dağıtılmasına dayanır. Devamlı dönüşen ve çoklu "ötekileri" cinsiyetlendiren, cinselleştiren, ırksallaştıran ve doğallaştıran dalgalanmalar üretir. Bu yolla, Ötekiliğin ampirik göndermeleri –kadın, yerli ve hayvan veya yeryüzü– ile cinsiyetlendirmenin, ırksallaştırmanın ve doğallaştırmanın söylemsel oluşumu arasındaki geleneksel diyalektik ilişkiyi başarılı bir şekilde tarumar etmiştir. Bu diyalektik bağ bir kez çözüldü mü, ileri kapitalizm, kadın olmaksızın feminizmi, ırklar olmadan ırkçılığı, doğa olmadan doğa yasalarını, seks olmadan üremeyi, cinsiyetler olmadan

cinselliği, ırkçılığı bitirmeden çok kültürlülüğü, gelişme olmaksızın ekonomik büyümeyi ve para olmadan nakit akışını yücelten bir sisteme benzer. Ayrıca geç kapitalizm, genetiği değiştirilmiş sağlıklı besinlerin yanı sıra yağsız dondurular ve alkolsüz biralar, bilgisayar virüslerine ek olarak yoldaş türler, hayvan ve insan bağışıklığını çökerten yeni arızalar ve yoksunluklar üretir, bu gelişmiş dünyada ikamet edenlere daha uzun bir ömür vaat eder. Şizofreni olarak kapitalizme hoş geldiniz!

[5] Bu siyasi iktisadın sapkınılığını göz önünde bulundurarak, Deleuzecü makinaların, sözgelimi, gelişmiş teknolojilerin metaforu konumuna çarçabuk asimile edilmesine mukavemet etmeyi önerirdim. Zira Deleuze için makinesel olan, öznelğin bütünsel olmayan, radikal bir biçimde materyalist ve dinamik yapısını ifade eden bir başka figürdür. Öznenin, bir dizi dışsal kuvvet ve ötekiyle, çoklu, çizgisel olmayan ve dışa dönük, karşılıklı bağıntılar kurma yetisini anlatır. Bu karşılıklı ilişki modeli, Deleuze ve Guattari'nin hayvanlara, bitkilere, virüslere ve de bir bütün olarak kaosmoza yaptığı atıflarda da işler durumdadır. Çoklu ittifaklar, simbiyotik bağlantılar ve füzyonlarla ilgilidir. Makinesel olanda ham ve teritoryal bir şey bulunur; her canlıyı temel bir düzeyde yer-yüzüyle ve yaşadıkları çevreyle ilişkilendiren bir şey. Müşterek bağımlılıklar ve kuvvetlerin üretken bir biçimde birbirine karışması, Deleuze'ün yaratıcı oluşlar kavramının can alıcı noktasıdır. 'Makinesel' ögenin ifade ettiği şey doğrudanlıktır [*directness*]; ben buna, öznelğin kuvvetleri, araçları, mahalleri ve konumları arasındaki ilişkilere özgü harfi harfine-lik [*literal-ness*] derdim. Bu harfi harfinelik, özne olmanın ne anlama geldiğine dair imgelerimize -temsilin ve yorumlamanın çifte gücüyle- damga vuran hâkim dilsel dolayım paradigmasına karşı koyacaktır. Sinyaller göstergelerin yerini alır, ifade temsili ikame eder ve kodlar yorumlamanın yerine geçer. Makinesel olan, canlı varlıkları harekete geçiren çoklu ve karşılıklı bağlantı düzlemleri arasındaki yoğun, kişisel olmayan [*impersonal*] veya kişiler-içi [*intra-personal*] rezonansları ifade eder.

[6] Bu durumun, bugün beden-makinelere dair popüler imgelere hâkim, her şeye kadir olduğu yönündeki sibernetik fantezilerle ortak bir noktası yoktur (Braidotti, 2002). Kablolar yoluyla bağlanmayı arzulayanların ve interneti alternatif özne pozisyonlarıyla sözde heterojen deneyler için deneysel bir zemin olarak görenlerin ideolojisi, biyoteknolojik ka-

pitalizmin siyasi iktisadının vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu, Deleuzecü projenin ortaya koyduğundan tamamen farklı bir şeydir.

[7] Cinsiyet, cinsellik ve cinsel farklılık üzerinden yapılan çıkarımlar daha az önemsiz değildir. Günümüz kültüründe "mekanik" olan, ileri kapitalizme egemen olduğunu düşündüğüm, trans-seksüel bir toplumsal tahayyülü yayan, epeyce erotikleştirilmiş bir uzamdır. Günümüzün akıllı makineleri, ben ve öteki arasındaki sınırları bulanıklaştırdıkları ve böylelikle farklılaşmanın temel akslarını yerinden ettikleri ölçüde, ihlal işaretlerine dönüşmeye meylederler; cinsel kimlik ve cinsiyet kimliği yönünden de durum budur. Örneğin, "Birth of the Cyberqueer" [Siberqueer'in Doğuşu] isimli bir metinde Morton (1999), Deleuze ve Guattari'nin beden-makinelerini veya Organsız Bedenlerini, her şeyin mümkün olduğu cinsel kuralsızlaşma uzamları olarak ele alır: makinenin, ödipalleşmemiş ve normalleşmemiş bir cinselliği işaret ettiği düşünülür. Ben bu yaklaşımı iki nedenle ikna edici bulmuyorum- birinci neden politiktir: Deleuze ve Guattari, politik kültürümüzü şekillendiren sibernetik bireyciliğin önde gelen eleştirmenleridirler. Cinsel tercihlerin, bitimsiz niceliksel çoğunluklar -kendi kulüpleri, müzikleri, saç ve giyim tarzları ve aldıkları uyuşturucu tipleri ile binlerce küçük cinsiyet/cinsellik- uyarınca çoğalması, kapitalist kültürü tarifleyen tüketicilik temasının yalnızca başka bir varyasyonudur. İleri kapitalizmin yaşam tarzları ve kimlik markaları satarak serpilip büyümesi, çoktandır gözümüzün önünde vuku bulan bir olaydır. Çoklu queer kimlikler, kendiliğin bu Niceliksel çoğalma mantığı ile mükemmel bir uyum içindedir. Siber ideoloji ve aşırı bireycilik arasındaki sapkın ittifak, siber-queer vakasının merkezindedir ve Deleuze ve Guattari'nin radikal içkinlik, makinesel sembiyoz ve *autopoiesis* projesiyle herhangi bir yakınlığı bulunmayan bir nihai kimliği (Bukatman, 1993) pazarlar.

[8] İkinci itirazım ise kavramsaldır ve birincinin devamı niteliğindedir: Deleuze, sadece niceliksel olan çoğalmalar ve çoğulluklara karşı eleştireldir. Onları, ileri kapitalizmin hususiyetlerinden biri sayar. Bu niceliksellikler yerine, kendi dönüştürücü etiğinin can alıcı noktasını oluşturan niteliksel farklara, çoklulaşmalara [*multiplicities*], gayrı şahsiliğe odaklanır. Bu konuya, makalenin ilerleyen bölümlerinde tekrar geleceğim.

Gerçek bedenlerin dönüşü

[9] “Gerçek bedenlerin” ve gerçek maddeselliğin postmodernizmin sonu itibarıyla geri dönüşünden başlayarak, tartışmayı yeniden Deleuze’ün projesine odaklamak istiyorum. Kuşkusuz bu olguda, neoliberal düşünürleri (Fukuyama, 2002) “yeni gerçekçiliğin” ve temel ahlaki değerlerin dönüşünü kutlamaya götüren muhafazakâr bir yan var. Bu türden muhafazakâr gelişmeleri, daha çok, hâkim anlatıların postmodernizmin yıkıntıları üzerinde yeniden yükselmesi şeklinde anlama eğilimindeyim. Bu hâkim anlatılar, tekerrür eden iki ana temaya indirgenmektedir: bir tarafta, insan evriminin tarihsel açıdan egemen biçimi olarak pazar ekonomilerinin zaferi ve diğer tarafta, DNA’nın ve insan genomunun sermaye değerinin otoritesi altındaki genetik belirlenimcilik (Franklin, Stacey ve Lury, 2000).

[10] Kültürel çalışmalarda, medyada ve özellikle yeni dijital medyada güncel tartışmalar ve aynı zamanda sosyal ve politik teori, Deleuze ve Guattari’yi üretilmiş yapaylığın, siber queerliğin [*cyber-driven queerness*] ve hümanizm sonrası düşüncenin köşesine itme eğilimindedir. Ben aksine, Deleuze ve Guattari’nin, esasen, umudun toplumsal ufkunu ve toplumsal değişimi yaratmaya yönelik güçlü bir etik projesi olan, başlıca materyalist ve vitalist düşünürler olduğunu iddia etmek istiyorum. Buna ek olarak, Deleuze ve Guattari’ye özgü Vitalizmin ne denli özcülük karşıtı ve anti-teleolojik olduğunu da göstermeye çalışacağım.

[11] Bu bakımdan, daha önceki çalışmalarımın birinde de iddia ettiğim üzere (Braidotti, 2002) Deleuze, yalnızca matematik ve fizik açısından değil (sırasıyla bkz. Arkady Plotnitsky ve Manuel de Landa), fakat yeni biyoloji eşliğinde de, bugünün yeni bilimiyle yan yana okunabilir. Daha belirgin bir biçimde söylersek, Deleuze ile Haraway’in (1997) ve Margulis ve Sagan’ın (1995) insan merkezci olmayan epistemolojileri arasında belirgin yakınlıklar görüyorum. Ayrıca, Deleuze ve Guattari’yi, ister “doğa kültür sürekliliği” (Haraway 1997) ister zihnin ve bedenün üst üste binmesi şeklinde olsun, yaşayan tek bir maddeyi varsayan tüm birici [*monistic*] felsefelerle bağlayan ortak bir köken de mevcuttur. Bahsi geçen bu ikinci yakınlık, son zamanlarda farklı farklı biçimler almaktadır: [Örneğin,] yeni fenomenolojik gelecekte (Sobchack, 1995), feminist Spinozacılıkta (Gatens ve

Lloyd, 1999), ekolojik aktivist düşüncede (Shiva, 1997) ve bunların yanı sıra, nörolojik ve bilişsel bilimlerde (Wilson, 1998) olduğu gibi, zihnin bedenselliği [*embodiment of the mind*] vurgulandığında. Keza ve diğer yandan, Bergson’un yaratıcı evrim mefhumuna (Grosz, 2005) veya belirlenimci olmayan evrim görüşlerine geri dönüş anlamında veya güncel genom bilimi ve moleküler biyoloji araştırmalarının yeni yönelimlerinde olduğu gibi, “maddenin beyin sahibi olmasına” [*embrainment of matter*]³ da işaret edebilir. Maddenin zekâsı ve hareketliliği fikri, maddeyi hareketsizliğe indirgeyen ve zekâyı, hareketi üreten yaşam (*bios*) gücü olarak tasvir eden asırlık felsefi gelenekle karşıtlık halindedir. Bu eşitlemeye karşı olarak, rizomatik düşünce belirlenimci olmayan, çizgisel olmayan ve teleolojik olmayan türden bir evrim fikrine destek verir. Benim okumamla bu, ilişkilendirme ve böylelikle duygulanma [*being affected*] ve duygulanma [*affecting*] manasında, başkası-oluş süreciyle bağlantılıdır.

[12] Bu bakımdan, hem siborg figürü hem de bu betimlemeyi destekleyen siber-tahayyül, hem bugünün egemen temsil biçimleri olarak görülebilmekte, hem de, bu şekilde bir dereceye kadar reddedilmektedir. Bu temsiller, toplumsal dokunun genelinde ve bugün bizim kültürümüzün kıskırttığı tüm kültürel temsil biçimlerinde güçlü bir şekilde faaldir. Claudia Springer (1991) insanlarla elektronik teknolojinin bütünleşmesine alkış tutan bu söylemin, mevcut durumda, popüler kültürde olduğu kadar bilim camiasında da eşit ölçüde dolaşımda olduğunu öne sürmektedir. Haraway’in çalışması, şimdiye dek teslim edildiğinden çok daha fazla rizom felsefesi ile alakalıdır. Kapasiteleri teknolojik olarak geliştirilmiş beden-makine olarak siborg, endüstri sonrası toplumlarda, insan ve teknolojik olan arasındaki etkileşim hususunda üretilen egemen toplumsal ve söylemsel figürdür. Ayrıca siborg, endüstri sonrası toplumsal alanda işleyen türde iktidar ilişkilerinin, yaşayan veya aktif, maddeselliğe gömülü bir kartografisidir de. Bukatman, fiziksel kendiliğin yapay bir çevreye bu şekilde yansıtılmasının, teknolojinin bizi ulaştıracağı, kozmik bir kurtuluşa dair *new age* fantezileri doyuran bir nevi “siber özne” (Bukatman, 1993) fikrini beslediğini, beden dışı nihai bir kimlik rüyasını yaşattığını savunur. *New age* spiritüellik veya tekno-mistisizm bu eğilimin bir kısmını oluşturur (Bryld and Lykke, 1999).

[13] İkamet ettiğimiz siber evrende oldukça karmaşık türde bir ilişkinin meydana çıktığını seziyorum; öyle ki, bu ilişkide

ten ve makine sembiyotik bir bağla bağlanıyor ve bu sebeple onu en iyi karşılıklı bir bağımlılık şeklinde tanımlamak mümkün. Bu durum, özellikle de mesele insan bedeni olduğunda, bazı mühim çelişkiler doğuruyor. Öznelliğin bedensel [*corporeal*]⁴ alanı, aynı anda, hem bir kaçış fantezisi dâhilinde yadsınıyor hem de güçlendiriliyor veya yeniden tahkim ediliyor. Balsamo, yeni insan sonrası bedenleri çevreleyen etkilerin çelişkili biraradalık haline vurgu yapar: “Tekno-bilim beden parçalarının ikamesi olasılığını gerçekçi bir biçimde mümkün kılarken, aynı zamanda, ölümsüzlük ve hayat ve ölüm üzerindeki kontrol düşüne dair bir fanteziyi de kuvvetlendirmektedir. Fakat beden gelecekteki teknolojik ‘yaşamına’ dair böylesi inanışlara, bedene yönelik kontrol edilemez ve olağanüstü tehditlerden kaynaklı elle tutulur bir ölüm ve yok olma korkusu eşlik etmektedir: antibiyotiğe dirençli virüsler, rastlantısal kontaminasyon, et yiyen bakteriler” (Balsamo 1996: 1-2).

[14] Hem virüsler hem de bakteriler, sözgelimi, Luciana Parisi’nin (1994a; 1994b) çalışmalarının merkezindedir ki kendisi, Guattari’den, Deleuze’den aldığından daha bile fazla ilham almıştır. Margulis’in bir öğrencisi olan Parisi, moleküller oluşlar ve yeni çapraz öznellik biçimlerine odaklanmıştır. Parisi’ye tekrar döneceğim.

Deleuze insan sonrası bir kuram mı önermektedir?

[15] Şayet insan sonrası, sahte olanın, otantik olmayanın, kasten imal edilmiş ve alabildiğine yapay olanın abartılmış, neoliberal kutlanışının kulaktan dolma bayağı bilgisi dâhilinde anlaşılıyorsa, bu soruya cevabım olumsuzdur. Fakat eğer ki muhtemel oluşların genişletilmiş insan dışı, kozmik zincirini yeniden şekillendiren, daha az tembel bir algı kast ediliyorsa, cevabım olumlu olacaktır. Bu, yeni maddeciliğin ve öznenin bedensel [*corporeal*] yapısına dair yenilenmiş bir ilginin istikametidir (Ansell Pearson, 1997).

[16] Deleuze ve Guattari’nin düşüncesinin burada üzerinde durmak istediğim mühim tarafı, yazarların tüm felsefi girişiminin nasıl kimliğe saldırı teşkil ettiği ile alakalıdır. Bu girişim, sadece herhangi bir kimliği değil; Platon zamanından beri işleyişte olan, aynılığı tanıma ve ötekiliği düalistik bir şekilde yeniden konumlandırma mantığının ayrılmaz bir par-

çasını oluşturduğu kimlik kavramının ta kendisini hedef alır (Boundas and Olkowski, 1994; Olkowski, 1999). Kendilik veya birey, bu kimlikçi izleğin modernleşme ve endüstrileşme çağında devreye sokulan modern varyasyonudur (Deleuze and Guattari, 1972; 1980). Deleuze, kavramsal çerçevesini Foucault’nun “biyoiktidarın” modern öznesine yönelik arkeolojisi üzerine inşa eder ve ondan hareketle genişletir fakat kavramsal olarak çok daha ileri gider. Eski özne oluşumu mefhumunu, karmaşık ve yeğin kuvvetler –ötekilerle çeşitli biçimlerde bağıntı kuran ve ilişkilenen yoğun düzenlemeler [*assemblage*]– kümesi olarak özne mefhumuyla değiştirir. Buradaki önemli değişim, esasen bu düzenlemeleri tam olarak neyin oluşturduğuna dair insan dışı [*inhuman*] veya insan sonrası [*posthuman*] tasavvurla ilgilidir. Fransızca “*agencement*”⁵ sözcüğü, merkez-dışı, insan merkezci olmayan bir faillik [*agency*] biçimini kast etmesiyle bunu daha iyi ifade eder.

[17] Bu insan sonrası yaklaşımı, öncelikle, Deleuze ve Guattari’ye göre modern düşüncede hala faal olan, o eski Eksik diyalektiğinin iki kalıntısının reddine borçluyuz. Bu olumsuzluk kalıntılarında ilki, arzunun psikanalitik tasavvuruna kazanmıştır, yani, arzunun eksik olarak ve öznenin eksiğe, yasa ve dilsel gösterenin iktidarına tabi olarak tasavvuru. İnsan duygulanımının [*affectivity*] bu negatif okunması kadar Deleuze’ün arzu teorisine uzak bir şey yoktur. Bu görüşün “asil” tarafı, yas ve melankoli gibi duyguların siyasi iktisadiyla uğraşmasıdır ki ben bunun, kapitalist kültürün ege-men ideolojisi olduğunu düşünüyorum.

[18] Bu mevzuda Judith Butler ile olan fikir alışverişim yayınlandı ve hakkında yorumlar yapıldı⁶, bu yüzden bunları burada tekrar etme isteğinde değilim. Yalnız şu kadarını söyleyeyim, Butler’ın Spinoza ile derin bir ittifak içinde olduğu iddiasına hiç de aklım yatmadı. Nitekim mesele, duygulardan ve duyguların özne tasavvurumuzu nasıl çerçevelediklerinden ibarettir. Lakin saf olumsal duygulanım olarak *conatus*’un, Butler’ın benimsediği psikanalizin ve yapıbozumcu etiğin merkezinde duran, tafisi imkânsız kayıp, ödenmesi olanaksız borç ve daimi yas mantığıyla paylaştığı ortak bir şey yoktur. Bu mantık, Derrida’nın büyük ölçüde Levinas ve Blanchot’ya dayanan yas üzerine çalışmasının da en temel meselelerinden biridir. Bu gelenek ne denli asil ve hatta aristokratik olursa olsun, Deleuze ve Guattari’yi onun aksi olarak, olumlamanın gücünü olumlayan ve olumsuz tutkuları olumlulara dönüştürmeye dayalı bir etik ileri süren neo-vitalistler olarak okuyorum.

[19] Özne, sadece kuvvetler arasında bir kuvvettir, yeğniliklerdeki varyasyonlara, müşterek bağlantılara ve dolayısıyla oluşlara muktedir bir kuvvet. Bu süreçler teritoryaya bağlı, dışsal yönelimli ve süre ve tatbik açısından insandan fazladır. Bunun bir kavramsal saflık hevesi olduğunu söylemiyorum, zira benim melez göçebe alışkanlıklarımın daha uzak bir şey olamaz. Bundan ziyade, bizim için büyük önem taşıyan şey, Deleuze'ün anti-ödipal modele aktif itaatsizlik çağrısını, kavram karmaşası ve teorik anarşiyle karıştırmamamızdır. Deleuze, oldukça titiz bir düşündürdür – kendi kuşağının en büyüğü ve dünya felsefesinde önde gelen bir figür. Çalışmalarına karşı adaletli olmak adına, hiç değilse, okurken, onun yazarken gösterdiği özeni gösterebiliriz. Deleuze ile Lacan ve Derrida gibi dilbilim temelli fark düşünceleri arasındaki farkı keşfetmek için izlenecek en iyi yol, sırasıyla her birinin zaman felsefesine bakmaktır. Apayrı zamansallıklar söz konusudur: psikanaliz, geçmişin geriye dönük otoritesine saplanmış durumdadır. Hatıraların, nevrozlarda ve gerekli bastırma mekanizmaları aracılığıyla öznenin oluşumunda oynadığı rolü düşünelim örneğin. Histerik kimse, tanım gereği, sürdürülemez hatıralardan mustariptir. Öte yandan, rizomatik düşünce, geleceğe dönüktür ve bir bütünlük, olumlama ve oluş olarak arzu tasavvurunu ayakta tutmak amacıyla, Bergsoncu süregelen şimdinin [*continuous present*] revize edilmiş bir versiyonuna yaslanır (Grosz, 2004).

[20] Sonuç itibarıyla, günümüz kültürü, eleştirdiğim üzere, siber queer dünyaya bir yönüyle abartılmışın ve diğer yönüyle nostaljinin çifte itkisi uyarınca tepki verme eğilimindeyken, ben daha 'hararetle mesafeli' bir yaklaşımı savunurdum. Bence, burada, ikamet etmekte olduğumuz teknoteratojik evreni anlamak için bedene yönelik yeni maddeci bir idrak biçimi faydalı olabilir. İnsan öznelliğinin bedenlenmiş yapısını yeniden düşünmek için bir açıklık etiğine [*ethics of lucidity*] ve bunun yanı sıra, yenilik ve yaratıcılık gücüne ihtiyaç vardır (Hayles, 1999). İnsan doğası paradigmalarına (ister biyolojik, ister psikik, ister genetik özcülük olsun) dair referansları bertaraf ederken, karmaşık, eş zamanlı ve potansiyel olarak çatışmalı güç ilişkileri içine gömülmüş bedenlerin, esasen, tekno-kültürel kurgular olduğunu da bütün yönleriyle dikkate almayı diliyorum. Lakin ne ahlaki göreceliliğe düşmek, ne etik yargıyı askıya almak; ne de etiği yas ve melankoli sürecine indirgemek istediğimdeyim.

[21] Bu yaklaşımı, günümüzün biyoteknolojik belirlenimciliğine açıkça karşıt, göçebe evrimci bir düşünce olarak tanım-

lardım. Bu perspektifte titizlikle masaya yatırılan şey, sadece aşırı bireycilik değil, aynı zamanda, pek çok evrimci, biyolojik, bilimsel ve felsefi düşüncede yerleşik olan insan merkez-ciliktir. Öte yandan, radikalce içkin felsefi göçebelik, dışsal, insan dışı kuvvetlerden -ister inorganik ister teknolojik türden olsun- meydana gelen bir özne tasavvurunu destekler. Bu özne, teritoryaya bağlı ve bu yüzden çevreye bağımlıdır. Deleuze'ün düşüncesinde "makinesel" olan, öznelğin, insan merkezci hümanist öznenin klasik çerçevesi dışında şekillendiği dinamik sürece tekabül eder; öyle ki öznelğin yeni yeri artık oluşlar, kuvvet ve oluşların oluş(tur)duğu alandır. Bu süreçte iş başında olan, basitçe bir niceliksel çoğaltıcı değil, niteliksel bir değiştirici olan *autopoiesis*'tir.

[22] Bu, ileri kapitalizmin teknolojiyi insanlığın geleceği olarak gören aldaticılığından olabildiğince uzaktır. Bu ikincisi, insanın vücut bulmuş kendiliğinden bir makinenin yapay aşkınlığına geçiş hakkındaki bir hâkim anlatı oluşturur; her yeri kuşatan bu anlatı molar, Ödipalleştirici, despotik ve sömürücüdür. Teknoaşkınlığa dair bu toplumsal imgeleme karşı, insan ve göçebe türdeki biyo-tekno-lojik⁷ arasında, yayılmacı, erotikleşmiş ve akış halinde bir etkileşim öne sürmekteyim.

Radikal bir içkinlik etiği

[23] Savunduğum göçebelik türünün önerdiği insan sonrası beden modeli, sembiyotik karşılıklı bağımlılıktır. Bu, evrimin farklı aşamalarından gelen farklı öğelerin eş zamanlı mevcudiyetine işaret eder. Tıpkı farklı zaman dilimlerinde eş-zamanlı yaşamak gibi. İnsan organizması, ne tamamıyla insan -bir kişinin olacağı gibi- ne de sadece organizmadır. Karşılıklı ara bağlantıları kapan, dönüştüren ve üreten, radikal olarak içkin, soyut bir makinedir. Böylesi bir organizmanın gücü, ne bilinçte içerilebilir ne onunla sınırlandırılabilir, ne de kasten sahte ve kendiyle ironiye düşercesine doğal-olmayanla örtüşür. Bilakis Deleuze ve Guattari'nin Spinozacı ontolojiye yaslanan felsefesi, Genevieve Lloyd'un (1994) ortaya koyduğu üzere, insan özneler de dâhil tüm canlıları, çokça "doğanın parçası" haline getirir.

[24] Shaviro (1995) bu değişimi yeni bir paradigmayla tarifler: Bizler, nükleer-sonrası bedenselleşmiş öznelğin sonundayız ve "viral" ya da "parazitik" kipe girmiş bulunmaktayız.

Bu, günümüz bedeninin teknolojinin aracı olduğu bir takım protez-eklenti pratiklerine ne ölçüde gömülmüş olduğunun grafik bir anlatımıdır. Deleuze'le okunduğunda bu kip, hiç de olumsuz değildir. Nitekim bedenın çevresi veya teritoryasıyla olan eş-uzamlılığını ifade eder ki hatırlayacağınız gibi bu, “hayvan-oluşun” göze çarpan özelliklerinden biridir. Bir beden, onu besleyen çevreye yaşamsal şekilde bağlı kuvvetlerin bir kısmıdır. Bütün organizmalar kolektif ve birbirine bağımlıdır. Parazitler ve virüsler farklı olana yönelirler [*hetero-directed*]: başka organizmalara gereksinimleri vardır. Görüldüğü üzere, bu organizmalarla kuluçka mekânı ya da ev sahibi olarak ilişkilendir, aşikâr bir neşeyle genetik olarak kodlanmış mesajlarını onlara bırakırlar. Virüs/parazit, ikili karşıtlıkları bertaraf eden sembiyotik bir ilişki modeli oluşturur. Herhangi bir temsil iddiası olmaksızın kendini sınırsızca kopyalayan bir simulakrumdur. Bu haliyle, göçebe bir ekofelsefe için ilham verici bir örnektir.

[25] Bedensel maddecilik altındaki bu farklı söylem ve pratiklerin buluşma noktası, insan bedeninin bilgiyi alımlama ve işleme sistemlerine tamamıyla gömülü olduğu düşüncesidir. Bir yandan bedenın genetik yapısından yayılan bir sistem vardır; diğer yandan, gelişmiş dünyayı kat eden kablo devreleri ve uydular üzerinden iletilen bir sistem. Lakin Hurley'nin belirttiği üzere (1995), insan sonrası bedenler hakkındaki dikkate değer nokta, sadece, bu bedenlerin insan ve makine arasındaki ara alanları işgal etmesi, yani yoğun bir maddesellik değildir. İnsan sonrası bedenler, aynı zamanda, şaşırtıcı bir şekilde üretkendir de; öyle ki, inatla ve yorulmaksızın kendilerini çoğaltırlar. Çoğalma koşulları hayvan, böcek ve inorganik modeller ihtiva ettiğinden, alışlageldik insan standartlarının biraz dışındadır. Esasen insan sonrası bedenler, bir dizi muhtemel alternatif morfoloji ve cinsel ve üremeye ilgili “öteki” sistemlerden oluşan yelpazeyi temsil eder. Kanserli hücre çoğalması paradigması üretken/viral yaşamın bu nedensizce kendini kopyalama kapasitesine örnek olarak verilmektedir. Halberstam ve Livingston gibi eleştirmenler, cinsiyetli kimliklerin ve organik fonksiyonların sürekli akış halinde olduğu toplumlarda süregiden gündelik “cinsiyet belasının” günümüz moleküler biyolojisi ve genetik bilimindeki bu üretken düzen bozukluğunu [*disorder*] nasıl hem taklit ettiğine hem de uyguladığına hızla dikkat çekmişlerdir.

[26] Sonuç olarak, insan sonrası beden (Halberstam ve Livingston, 1995) sadece bölünmüş veya düğümlenmiş ya da

süreç halinde değildir: Teknoloji dolayimli toplumsal ilişki tarafından kat edilir. Meta(l)morfozdan geçmiş ve şimdi-lerde, beden-makine karşıtlığını da içeren geleneksel ikilikler arasındaki bir alanda konumlanmıştır. Başka bir deyişle, bedenleri teknoloji dolayısıyla edindikleri uzantılarından ayırmak tarihsel, bilimsel ve kültürel olarak olanaksız hale gelmiştir. Halberstam ve Livingston şöyle bitirir:

Queer, siborg, metametazoan⁸, melez, AIDS ile yaşayan insanlar; organsız bedenler, süreç-içinde-bedenler, virtüel bedenler: Görselleştirilmesi zor amniyotik bir belirsizlik içinde ve her daim erken ve gereksiz müjdelenişlerinin abartılı heyecanına kapılmadan, insan sonrası bedenler, totem ve tasnifin karşılıklı deformasyonu ile zenginleşir (1995: 19).

İnsan merkezlikten uzaklaşan bu bakış açısı değişiminin neticelerinden biri, *bios/zoe üzerine söylemlerin* yaygınlaşması tartışmasında, liberal bireyciliği referans noktası olarak almanın sınırlılıkları ile ilgilidir. Sahiplenmecî bireyciliğin bütünlüklü öznesine yapılan vurgu, insan sonrası durumun çetrefilli yönlerine değinmek hususunda destekten çok köstek olmaktadır. Bununla ilgili iki temel itiraz ortaya çıkmıştır: Bu itirazlardan biri, bu özne fikrinin çok derinlerdeki insan merkezliğini, diğeri de evrenselliğini hedef alır. Batıcı bir perspektiften hareket eden toplumsal ve kültürel eleştirmenlerin posthümanizmi, bugün ırk-merkezli, postkolonyalist veya Batı-dışı perspektiflerden bakan çok sayıda toplumsal eleştirmenin yeni hümanizmiyle kıyaslanabilir. Ne yapısal farklılıkları törpülemeye ne de göstermelik analogiler kurmaya yönelik bir girişimdir bu; daha ziyade, mevki siyaseti yapma meselesidir. Biyolojiye odaklı posthümanizmle Batı-dışı yeni hümanizm, üretken karşılıklı transpozisyon eksenleri boyunca yol arkadaşları olabilir. Kuramsal açıdan farklı pozisyonları aynı eksen- de buluşturan bu kartografik hamlenin amacı, onları aktive eden farklı politik duyguların transpozisyonunu mümkün kılmaktır. “Aktif”i “aktivizm” içindeki yerine tekrar koymak istiyorum.⁹ Bu transpozisyon, bir akor veya paylaşılabılır bir yeğlilik seviyesi bulmak için gamdan gama ve kompozisyon- dan kompozisyona atlayan müzikal varyasyon gibidir. Benim düşünceme göre mühim olan, duygusal boyuttur, yakınlıktır; siyasi veya kuramsal doğruluk değil.

[27] Bireycilik karşıtı göçebe siyaset, merkezin merkezden eleştirisidir. Yaygınlaşmış hegemonyalar dünyasında, merkezlerin çokluğunu varsayar (Kaplan and Grewal, 1994). Şimdinin

kartografik okuması, ‘Yaşamı’ ve canlı maddeyi hedef alan küresel kontrol ve metalaştırma ağlarına insanın tabi kıldığı posthümanist bir sisteme işaret eder. İleri kapitalizmin öforisinin ve kasvetinin siyasi iktisadi bizi süregelen bir kriz durumunun içine çeker. İnsan haklarının, insan yaşamının, çevrenin veya insanın bekasının krizi gündemdedir. Jenerik insan figürü fena durumdadır. Donna Haraway bu durumu şöyle tasvir eder: “Özgünlüğümüz bir insan genomu veri tabanı sayesinde garanti altına alınmıştır. Bu moleküler veri tabanı, fikri mülkiyeti hukuken tescillenmiş olarak ulusal bir laboratuvaradaki bir veri tabanında tutulmaktadır ve bilimsel gelişme ve endüstriyel ilerleme adına halka açık olması koşulu konmuştur. Bu, taksonomik İnsanın [*Man*]¹⁰, marka olarak İnsan [*Man*] haline gelmesidir (1997: 74). Bu standardın evrensel bir İnsan kipi olduğu farz edilmektedir fakat bu sözde evrensellik özellikle kısmi/ taraflı olması nedeniyle epeyce eleştirilmiştir (Lloyd, 1985). Nitekim evrensel İnsanın, esasen, erkek, beyaz, kentli olduğu, standart bir dil konuştuğu bir üreme birimi içinde heteroseksüel yerini aldığı ve tanınırlığı olan bir devletin tüm haklara sahip vatandaşı olduğu zımni olarak varsayılmaktadır. Massumi bu oluşuma “Eski-İnsan” adını verir, “insanın maddeselliğine gömülü genetik bir matriks” (2002: 60) olan bu oluşum önemli mutasyonlardan geçmiştir: “Türlerin bütünlüğü, insan maddesinin değişebilme özelliğini ifade eden biyokimyasal bir kip içinde kaybolmuştur” (2002: 60).

[28] Bu düşünceyi dile getirirken, ne, bir yandan, küresel queerleşmeye naif bir alkış tutmanın ne de, diğer yandan, evrensel olana başvurmanın veya ona geri dönüşün kaçınılmaz ya da lüzumlu olduğu görüşündeyim. Bilakis, kolektif bir şekilde ilişkilenen ve dışarıya yönelimli tekil öznelliklere yönelik daha özgün ve daha iyi temellendirilmiş bir fikriyatı savunuyorum. Diğer bir ifadeyle, “biz” bu özne pozisyonunun yeniden tanımlanmasına ve bu nedenle de bu meseleyle uğraşan maddeci felsefelerin tavsiyelerine ihtiyaç duyuyoruz. “Pan-hümanite” mefhumunu, hem temellendirilmiş hem de hesap verilebilirliğe izin veren, bütüncül olmayan bir özne anlayışı içerisinde yeniden değerlendirmeye gereksinimimiz var. Deleuze’ün “herhangi birisi” [*anybody*] manasına gelen “*tout le monde*”¹¹ mefhumu da oldukça yerindedir, zira bu kavram, yapısal olarak birbiri ile ilintili, somut şekilde bedenleşmiş tekilliklerden bahsetmektedir. Temellendirilmiş, bedenli ve gömülü yeni bir özneye olan ihtiyacın önemli sebeplerinden birisi, o mühim cümlelerin ikinci kısmıyla alakalıdır: “biz”, *bu* şeyde beraberiz. *Bu* ile ifade edilen, birbiriyle

ilişkili bir problemler kümesi biçimindeki, öznellik yapısına ve tam da sürdürülebilir bir seçenek olarak gelecek imkânına temas eden kartografidir. “‘Biz’, *bu* şeyde beraberiz” demek aslında, özneliğin kolektifliğini, genetik komşularımız olan hayvanlardan biyosfer olarak bütün yeryüzüne değin, bir dizi insan olmayan faile doğru genişletmek demektir. Bu sebeple “biz”, müşterek bir teritoryaya veya habitata (*bu*) atıfta bulunan, insan merkezci olmayan bir inşadır. Bu görece basit lakin epeyce tartışmalı gerçekliğe hakkını vermek, bir bakış açısı değişimi gerektirmektedir. Haraway’in önerdiği gibi, “bir teknobilimsel demokrasi” için mücadele etmeliyiz (1997: 95). *Bu*, esasen, bitimli ve sınırlandırılmış bir bütünlüktür [*totality*]. Bu olgudan doğan *çıkarımlar çeşitlidir* ve makalenin başında bahsettiğim iki şeyin, hem inşacı yaklaşımın hem de, dil temelli postmodern düşüncenin *sınırlılıklarına işaret ederler*. “Bizim” karşı karşıya kaldığımız karmaşıklıkların niteliği sebebiyle, biyolojik ve genetik faktörlerin rolünü küçümsemiş olan metodolojileri yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Bunun için de, çeşitli akademisyen ve aktivist gruplarla beraber oluşturulacak, daha *çapraz-geçişli* [*transversal*] ve disiplinler-ötesi bir dizi *ittifakın varlığı* icap eder. “Sürdürülebilirlik” fikrini toplanma noktası olarak öneriyorum.

[29] Buradan hareketle, “sürdürülebilirlik”, öznenin yaşadığı çevreye gömülü bir sorumluluk hissi ve etik hesap verebilirlik içinde yeniden temellendirilmesine tekabül eder. Bu öneri, safi niceliksel farklılıkların yaygınlaşmasından ibaret kalarak, aşırı bireyciliği niteliksel bir dönüşümle merkezinden etmeyi başaramayan küresel queerleşme sürecine alternatif bir yaklaşımdır. Oluşlar, göçebe öznelerin, kendi çeşitliliklerini içermeye çalışan metalaşma sürecine karşı aktif direniş gösterirken başlarından geçen sürdürülebilir değişimler veya dönüşümlerdir. Tıpkı mutasyonlar, parçalanmalar ve direnç noktaları gibi oluşlar da programlanmamıştır. Zaman çerçeveleri her daim *future anterior*’dır¹², yani, muhtemel gelecekleri tasavvur etme ve aktüelleştirme eylemlerinde, şimdiki ve geçmişi boylu boyunca kat eden bir bağlantıdır.

Cinsiyet İfası¹³

[30] Spinozacı siyasi kuramcılar Lloyd ve Gatens, cinsel farklılığın, halen çok geçerli olmasında bir sorun yoktur, der. Bir Deleuzecü olan Claire Colebrook içinse, cinsel farklılık ar-

tık bir sorun değildir, çünkü feminist tartışmanın politik ve kuramsal terimleri, feminist postyapısalcılığın zirvede veya serpilmekte olduğu zamanlardan bu yana değişmiştir. Colebrook (2000a) genç bir feminist dalganın, cinsel farklılık meselesine sadece veya ilk olarak özneyi veya öznenin bedenini ilgilendiren bir meseleymiş gibi bakmadığını öne sürer. Feminist kuramın fenomenolojik mirasının ötesine geçmek istediğini yüksek sesle ifade eder ve Deleuze'ün felsefesini, feminist kuramın yarı-aşkınlığını atlatmak için işe koşar. Colebrook, Irigaray için cinsel farklılığın açıkça metafizik bir sorun olduğunun altını çizer, fakat bizzat metafiziği belirleyen kurucu anlamı itibarıyla. Cinsel farklılık düşüncenin olabilirlik koşulları meselesini ortaya atar, buna göre düşünce, cinsel farklılığı, nihai mevcudiyet olarak temsil eden kendinden mütevellit bir sistemdir. Böylelikle cinsel farklılık genel itibarıyla özneliği üretir. Irigaray'ın bu tuhaf mantığı göstermek için kullandığı kavram, “duyumsanabilir transandantal” dir [*the sensible transcendental*]. Transandantal öznenin oluşturulma sürecinde silinen şeyin, kökenin anneye ait temelleri olduğunu belirterek, Irigaray, hem öznenin dikey aşkınlığını demistifiye eder hem de alternatif bir metafizik oluşturur. Irigaray'ın transandantali duyumsamaya dayanır ve tüm insan yaşamının, şimdilik, halen “kadından doğma” olduğu muayyen gerçeğine dayanmaktadır (Rich, 1976).

[31] Colebrook'a göre, Deleuze'ün farkın üretici ve olumlu gücüne yaptığı vurgu, cinsel farklılığın kurucu değerine kafa tutmasından ötürü, feminist kuram için belalı bir şeydir. Cinsel farklılığa dair metafizik soru, Irigaray için, feminist kuramın ufkudur; Grosz (1994) için feminist kuramın önkoşulu; Butler (1993) için bedenleşme söyleminin sınırı; Braidotti (2002) için müzakereye açık, çapraz-geçişli, duygulanımsal bir uzamdır. Deleuzecü yaklaşımın üstünlüğü, vurgunun cinsel farklılık metafiziğinden cinsel farklılık etiğine kaymasıdır. Deleuzecü felsefi pragmatizm kanadı, cinsel farklılığın bir metafiziğe hiç ihtiyaç duyup duymadığını sorgular. Ki Colebrook bu sorgulamayı mühim bir soruya tercüme eder: “Feminizm, metafizik kapanmada eleştirel bir durak mıdır, yoksa yeni bir metafizik geliştirme görevi midir?” (Colebrook, 2000a: 112). Deleuze'ün ampirizmini takiben, Colebrook tartışmanın eksenini metafizik temellerden, yeni kavramlar yaratmayı gerektiren içkinlik felsefesine doğru kaydırmayı ister. Bu yaratıcı hareket, verili olana, deneyime cevap vermenin bir yoludur ve bu yüzden de olay mefhumuyla bağlantılıdır. Bizzat kavram yaratımı deneyimdir veya deneyler yapmayı

içerir. Bu, iki anlama gelir: ilk olarak, sanatsal ve bilimsel pratiklerin de kendi rolleri olduğundan, felsefenin hâkim söylem veya düşüncenin kaçınılmaz ufku olarak görülmesi gerekmez. İkinci olarak, etik sorular metafiziğe ihtiyaç duymadığından, kavramlarla feminist iştiğal eleştirel olmak zorunda değildir, icatçı ve yaratıcı da olabilir. Başka bir deyişle, düşünceyle de-neyleme tüm öğrenmemiz gerekendir.

[32] Colebrook, cinsel farklılığın hakikat, tanınma, öz-temsil veya radikal öncelik olarak tanımlanmadığında, ne menem bir mesele olabileceği fikriyle uğraşır. İknâ edici bir sonuca varmasa da, bu, projesinin yerindeliliğine gölge düşürmez. Cinsel farklılık sorusunu cevaplamak için, felsefenin hem işlevinin hem de statüsünün tümüyle yeniden tanımlanması gerekecektir. Bu, Colebrook'un üçüncü dalga feminizmini önceki kuşaklarla bir sürekliliğe yerleştiren, klasik radikal feminist bir ifadedir. Feminist kuram, esasen, düşünce diye bile geldiğimiz şeye meydan okur. Bedenselleşmiş bir radikal içkinlik felsefesi için çağrıda bulunmak, bedensel bir ilişkiler felsefesinin başlangıcını imler. Colebrook için beden, virtüelliklerin karmaşık ve bedenleşmemiş bir düzenlemesidir [*assemblage*]: “Beden, kendi olmayanla ilişkilendirilmez, bir farklılık noktasından diğer bir farklılık noktasına doğru bir hareket veya eylemdir. Ve bu nedenle, farklılık ne dayatılmış bir taslak, ne başka türlü yeknesak bir cisimdir; ne de farklılık, hâlihazırda farklılaşmış, kendiyile özdeş varlıklar arasındaki ilişkidir. Bu, farklılaşma eylemi yoluyla beliren bir şeydir” (Colebrook, 2000b: 87). Bu, farklılığın olumluluğunun başlıca manasıdır ve virtüel oluşlar mefhumu sayesinde bedensellikle [*corporeality*] bağlanır. Deleuzecü iddialarına sadık kalan Colebrook, cinsel farklılık etiğini “evrensel bir yasanın *telos*'u olarak değil, bedenini kendini oluşturma sorumluluğu ve bu oluşumun tanınması olarak” (Colebrook, 2000b: 88) tanımlar. Bir diğer söyleyişle, bedenler tek bir töz içerisinde oluşa girdiğinden, soru artık “Cinsiyetler nasıl farklılaşıyor?” değil; daha ziyade, “Farklı cinsel farklılaşma kipleri nasıl her bir bedenin kendi özgünlüğüne bağlıdır?” sorusudur (Colebrook 2000b: 90). Bu soru bir kere soruldu mu bütün özcülük meselesi adeta yıkılır.

[33] Colebrook için cinsel farklılık artık bir sorun teşkil etmiyorsa, Luciana Parisi (2004) gibi daha da genç Guattarici feministler için, bir sorun bile değildir. Bilim çalışmaları alanından gelen pek çok akademisyen gibi, Parisi de özne felsefelerine sempati duymaz ya da yakınlık hissetmez. Dolayısıyla Deleu-

ze'ün radikal içkinlik kuramını, özneyi toptan azletme yöntemi olarak kucaklar. Diğer bütün göçebe feministler gibi bir pragmatist olan Parisi, kendini günümüz genetik devriminin sosyal ve beşeri bilimler açısından ne gibi sonuçları olacağını tümüyle ortaya sermeye adanmıştır: “Eğer moleküler biyoloji dışılığı daha şimdiden cinsel üremenin ve genetik cinsiyetin buyruğundan koparmaktaysa, o zaman, beden politikasında niçin bir dışılık kavrayışı geçerli olsun?” (Parisi, 2004: 81).

[34] Parisi, farklı beden düzenlemeleri [*assemblage*] arasındaki farklılaşma kipi olarak ilişkiler ontolojisinin önemine vurgu yapar. Geleneksel olarak bedenler, cinsiyetin organik ve genetik belirleyicilerine dayandırılır. Ama yeni teknolojilerin etkisiyle, moleküler düzeyde ortaya çıkan yeni inceleme biçimleri, cinsel farklılığı sorgulamaya açar. Parisi, esas değişimin, lineer olmayan alternatif soykütüklerle yer değiştiren Darwinci kan bağı modellerinin çöküşü olduğunu tespit eder:

Endosembiyoz, *autopoiesis* ve türbülanslı örgütlenme kuramına göre cinsiyet ve üreme kipleri (bilgi aktarımı) sağkalım, cinsel rekabet, doğal seçim ve pasif adaptasyon ekonomisine önceden saptanmaz. Cinsiyet ve üreme kipleri –insanlığın ilerleyişi ve özgülleşmesini amaç edinmiş soykütüksel hımsılık gibi – önceden belirlenmiş bir amaç tabii değildir fakat hücrel örgütlenmenin münferit aşamaları boyunca moleküler farklılaşmayı içerir (Parisi, 2004: 80).

Başka bir şekilde söylersek, cinsel farklılık, temsile ve semiyotik çözümlenmeye kafa tutan, semiyotik-olmayan kodlamaların moleküler düzeyinde faaliyette bulunur. Parisi için can alıcı nokta, bu türden mikro-dışılığın üretiminde yer alan kodların çapraz-geçişli doğasıdır: genetik ve enformasyonel, ekonomik ve viral, kültürel ve bakteriyel. Bu kodlar, beşeri ve müspet bilimleri ayıran kurumsal ayrımlarca örülmüş yapay duvarı aşar. Buradaki kodların, araçların ve analiz şemalarının karışmışlığı çok önemlidir. Bu, cinsiyet-toplumsal cinsiyet ikiciliğinin bir yapı sökümü değil, “doğa-kültür sürekliliği içinde cinsiyet-toplumsal cinsiyete yönelik bir şizogenetik inşacılıktır” (Parisi, 2004: 80).

[35] Postmodern kuramda alışıldık hale gelmiş olan bir hamleyle, Parisi dışılığın artık gerçek yaşamdaki kadın kimliğine denk düşmediği basit olgusunu yeniden ortaya atar. Lacancı psikanalizin bu gerçeği aşağı yukarı elli yıl önce ileri sürdüğünü unutarak, Parisi bu kavrayışı günümüzün biyoteknolojik

devrimi ile ilişkilendirir ve kimlik meselesini buradan hareketle sona erdirir. Dışılıktan kurtulma ve yerine cinsiyet ve üremenin yeni tabakalaşma ve tabakasızlaşma dinamiklerinin şizozozanalizini koymak, Parisi'nin Grosz ve Gatens gibi klasikleşmiş Deleuzecü feministlerden ödünç aldığı asli stratejidir. Ayrıca Parisi, yersiz-yurtsuzlaştırmalar için anahtar mahiyetindeki cisimsiz veya potansiyel oluşlardan ya da düzenleme [*assemblage*] kapasitesinden ve oluşun mikro politikasını değerlendirme aracı olarak Spinozacı etikten de bahseder. Bu projenin merkezinde yeni duygusal modülasyonların yaratıcı üretimi vardır. Bu üretim, moleküler dışılıkların, temsil eleştirisinin ötesinde, ilişkinin, ‘ortamın’ veya aranın potansiyelleri üzerinden mikro tekilliklerin üretilmesi sürecinde yeniden konumlandırılmasına olanak sağlar. “Cinsel farklılığın şizozozatılışına [*schizogenesis*], yani cinsiyet ve üremenin yeni modifikasyonlarının soyut inşasına doğru” (Parisi, 2004:86) ilerlediğimizde, ortak bir oluş düzleminin inşasında “ötekileri” belirleyici momentler olarak alan yeni bir çapraz-geçişli öznellik belirir.

Sonuç

[36] Bütünlüklü olmayan bir özne görüşü, radikal bir dönüşüm etiğini savunur, dolayısıyla, günümüzün neoliberal muhafazakâr damarına karşıdır; fakat aynı zamanda, görecelilikten veya nihilist ait yenilgicilikten de eşit ölçüde uzaktır. Savunma arzusunda olduğum insan sonrası etik, muhtemel özne pozisyonlarının niceliksel bir birikimini değil niteliksel bir değişimi öngörmektedir. Bütünlüklü olmayan özneye dair sürdürülebilir bir etik, bencil bireycilik engelini bertaraf ederek, ben ve öteki arasında, insan olmayanları veya “yeryüzündeki” ötekileri de kapsayan, genişletilmiş bir karşılıklı bağlantı kavrayışı önermektedir. Değer kaybı demek olmayan ve göreceliliğe düşmekten uzak bu etik, daha ziyade şahsi menfaatler ile birinin teritoryası ve çevresi içindeki karşılıklı bağlantıları içeren, genişletilmiş bir cemaatin refahını birleştirmenin yeni bir yolu anlamına gelir. Bu, çoklu mensubiyetlerin göçebe bir ekofelsefesidir. Bu açıdan bakarsak, özellikle liberal bireyci gelenekte ve uzantısı olan, seçeneklerin çoğulcu çeşitlenmesi düşüncesinde, bütünlüklü kimliğe gösterilen ayrıcalıklı ilgi destek değil, köstektir. Kimlik, toplumsal uyluşmalar lehine, bir öznenin içsel karmaşıklığının indirgenmesini ihtiva eder. Çok katmanlı bir özne, molar iktidar tertiplerinin yersiz yurtsuzlaştırılmasının garantisi de-

ğildir: ölçek değişimi niteliksel bir değişim olmayabilir. Özneyi, kimlik politikasından alarak, bütünlüklü olmayan veya göçebe bir kendilik - ilişkisel kuvvetler olarak tasavvur edilen bir kendilik- kavrayışı içine yerleştirmek daha faydalı bir yaklaşımdır. Bu minvalde bilinçlilik, hümanist öznenin nüvesi olarak değil, olsa olsa herkes ve her şeydeki çoklu farklılıkları senkronize etme yolu olarak tanımlanır ki bu, göçebe öznelerin etik nüvesini oluşturacaktır. Genetik belirlenimciliğe ve pazar ekonomisine dair hâkim anlatıların bugün geri dönüşü, ileri teknolojilerin birbiriyle bağlantılı çoklu kapasiteleri ile bireycilik arasında sapkın bir denklik kurmuştur. Bu da, kozmolojik görüşlerimiz kadar toplumsal ilişkilerimizi de yeniden tasarlayacak denli gelişmiş teknolojilerin muazzam potansiyelinin hem içerilmesi hem de kısıtlanmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrıca bu durum, insanların yeni sürdürülebilirlik eşikleriyle aktif olarak deneylere girişmelerinin de önüne geçer: Parçalanmadan ne kadar ileri gidebiliriz, bedenlerimiz güncel dönüşümlerin ne kadarını üstlenebilir?

[37] Bir *bios-zoe* iktidarı öznesi, böylelikle, etik aciliyet meselesini gündeme getirir. Değişimin hızı göz önüne alınırsa, farklı değişim ve dönüşüm akışları arasındaki farkı nasıl tespit edebiliriz? Bu sorunun cevabı, öznenin gözden geçirilerek çevresiyle ekofelsefi açıdan bütünleştirilmesini, gerektirir. Biyomerkezci eşitlikçiliğe doğru bu kayma, özneyi, kimlik sonrası bir konum, bedenli ve gömülü bir oluşum olarak alır; bu oluşum, bir takım dışsal güçlerle ve hepsi de insan olmayan, toplumsal ve tarihsel bir takım ötekilerle etkileşim içindedir. Öznenin bu şekilde tasavvuru, hem hümanizmi hem de sosyal inşacılığı yerinden eder ve esas kuramsal mesele olarak vitalizmin yeniden ele alınmasını sağlar. Zoe nötr olmadığı oranda bu daha da önem kazanır: Yol açtığı karmaşıklıklar arasındaki etkileşim, iktidar diferansiyellerini yok etmediği gibi, onları çoklu eksenler boyunca çoğaltır. *Zoe*, cinselleştirilmiş, ırksallaştırılmış ve insan merkezci kılınmıştır. Bu karmaşıklıkları düşünmek, iktidar ile olan ilişkimizi radikalleştirmek anlamına gelir. *Bios-zoe* çağında göçebe toplumsal eleştiri, bir taraftan, öfori veya aşırı iyimserliğin şizofrenik itkisini ve diğer taraftan da nostaljiyi ve melankoliyi reddetme amacındadır. Ölçek değişimini niteliksel bir perspektif değişimiyle karıştırmamak ve sadece niceliksel yayılmanın değil, niteliksel değişimin (oluş-minör) potansiyeline odaklanabilmek adına, daha kesin kartografiler geliştirmeye ihtiyacımız var. Bu zorlukların altından kalkmak için göçebe özneliliğin kendine özgü zaman serileri ve zamansallığı hesaba katılmak durumundadır.

Oluşun lineer olmayan zamanı, yaşama *zoe*'nin ve ölümlerle zamansal-olmayan ve bedenselleşmemiş oluşların pek çok üretken yer değişimini başarıyla geçekleştirir.

Bu yazı Rosi Braidotti'nin izniyle Rhizomes 11/12: The Becoming-Deleuzoguattarian of Queer Studies'den alınmıştır.

Notlar

- 1 “Affect” sözcüğünü “duygu” olarak karşılayan Ulus Baker çevirisini baz alarak (bkz. Deleuze, Gilles, 2008, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, İstanbul: Kabalıcı), *affectivity* ile “duygulanımı” kast ediyorum. (ç.n.)
- 2 Bu makale, *Transposition: On Nomadic Ethics* (Polity Yayınevi'nden Şubat 2006'da çıkacak) isimli yeni kitabımın seçilmiş bölümlerinden alınmıştır.
- 3 Bu ifade, 2004 Mayıs'ında Trent Üniversitesi'nde düzenlenen 'Experimenting with Intensities' [Yeğliliklerle Deney Yapmak] isimli Deleuze Konferansı'nda John Marks tarafından üretilmiştir.
- 4 *Corporeal, corporal* (bedeni etkileyen) ifadesinden farklı olarak bedenin cismani gerçekliğini, dokunulabilirliğini imler (ç.n.).
- 5 Deleuze ve Guattari'nin kullandığı esas kavram budur. Fakat İngilizce çevirilerde “assemblage” olarak geçer. Braidotti'nin de vurguladığı üzere bu çeviri, kavramın kümelene anlamını iyi vermekle birlikte, Fransızca orijinaldeki faillik vurgusunu taşıyor (e.n.)
- 6 Bkz. Braidotti 2002; Butler 2004.
- 7 *Bio-techno-logical*. Braidotti metinde ifadenin “logical” yani “mantıksal” kısmını da tırnak ile ayırarak vurgulamıştır; “biyo-tekno-mantıksal” şeklinde de okunabilir. (ç.n.)
- 8 Halberstam ve Livingston bu kavramı Dorion Sagan'dan alır ve bedenin, “sembiyozun çeşitli aşamalarındaki mikropardan müteşekkil ince işlenmiş bir mozaik” olarak tasavvurunu ifade etmek için kullanırlar (bkz. age, s. 11) (e.n.)
- 9 Çalışmamın bu samimi ifadesi için Judith Butler'a teşekkürlerle.
- 10 İngilizce insan anlamına gelen “man” sözcüğü, aynı zamanda “erkek” demektir. Türkçe çeviri bu çift anlamı vermiyor maalesef (e.n.).

- 11 Fransızca “herkes” ama bundan ziyade “bütün dünya” demektir. (Ç.N.)
- 12 Gelecekte bitmişlik ifade eden “future perfect” zaman kalıbı anlamına gelmektedir, “yapmış olacak” örneğinde olduğu gibi (ç.n.)
- 13 “Doing Gender”, cinsiyet ifası anlamına geldiği gibi aynı zamanda Judith Butler’ın “Undoing Gender” (Cinsiyeti Bozma) kitabına da gönderme yapıyor. (ç.n.)

Alıntılanan Çalışmalar

- Ansell Pearson, Keith (1997) *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. Londra ve New York: Routledge.
- Balsamo, Anne (1996) *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. Durham ve Londra: Duke University Press.
- Boundas, Constantin ve Dorothea Olkowski (der.) (1994) *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*. New York ve Londra: Routledge.
- Braidotti, Rosi (2002) *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, Birleşik Krallık ve Malden, ABD: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd.
- Bryld, Mette ve Nina Lykke (1999) *Cosmodolphins: Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*. Londra: Zed Books.
- Buchanan, Ian ve Claire Colebrook (der.) (2000) *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, Judith (2004) *Undoing Gender*. Londra ve New York: Routledge.
- Colebrook, Claire (2002) *Gilles Deleuze*. New York ve Londra: Routledge.
- De Landa, Manuel (2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londra: Continuum.
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1980) *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris: Minuit. İngilizce Çevirisi: (1987b) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Çevirmen: Brian Massumi.
- Foucault, Michel (1976a) *Histoire de la Sexualité I: La Volonté de Savoir*. Paris: Gallimard. İngilizce Çevirisi: (1978) *The History of Sexuality, vol. I*. New York: Pantheon. Çevirmen: Robert Hurley.
- Fox-Keller, Evelyn (2002) *Secrets of Life, Secrets of Death*. New York ve Londra: Routledge.
- Franklin, Sarah, Celia Lury ve Jackie Stacey (2000) *Global Nature, Global Culture*. Londra: Sage.
- Fukuyama, Francis (2002) *Our Posthuman Future*. Londra: Profile Books.
- Gatens, Moira ve Genevieve Lloyd (1999) *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Londra ve New York: Routledge.
- Grosz, Elizabeth (der.) (1999) *Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Grosz, Elizabeth (2004) *The Nick of Time*. Durham: Duke University Press
- Guattari, Félix (1995) *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Sydney: Power Publications.
- Halberstam, Judith ve Ira Livingston (eds) (1995) *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, Donna (1992) ‘The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others’, Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (der.) *Cultural Studies* içinde. Londra ve New York: Routledge.
- Haraway, Donna (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium. Female-Man@_Meets_Oncomouse@*. Londra ve New York: Routledge.
- Hayles, Katherine (1999) *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hurley, Kelly (1995) “Reading like an alien”, Judith Halberstam and Ira Livingstone (eds) *Posthuman Bodies* içinde. Bloomington: Indiana University Press.
- Kaplan, Caren ve Inderpal Grewal (der.) (1994) *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lloyd, Genevieve (1994) *Part of Nature*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Margulis, Lynn ve Dorian Sagan (1995) *What is Life?* Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.
- Massumi, Brian (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Morton, Donald (1999) “Birth of the Cyberqueer”, Jenny Wolmark (der.) *Cybersexualities* içinde, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Olkowski, Dorothea (1999) *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Parisi, Luciana (2004a) *Abstract Sex: Philosophy, Bio-technology and the Mutations of Desire*. Londra: Continuum.
- Parisi, Luciana (2004b) ‘For a Schizogenesis of Sexual Difference’ *Identities* 3.1: 67-93.
- Plonitsky, Arkady (2002) *The Knowable and the Unknowable*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Shaviro, Steven (1995) “Two lessons from Burroughs” Judith Halberstam and Ira Livingston (der.) *Posthuman Bodies* içinde. Bloomington: Indiana University Press.
- Shiva, Vandana (1997) *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press.
- Sobchack, Vivian (1995) “Beating the meat/Surviving the test or how to get out of this century alive”, *Body & Society* 1.3/4: 209-214.
- Stengers, Isabelle (1997) *Power and Invention: Situating Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilson, Elizabeth A. (1998) *Neural Geographies: Feminism and the Microstructure of Cognition*. New York ve Londra: Routledge.



ZAFER ARACAGÖK

Arkadan Yaklaşmak

Zafer Aracagök *Arkadan Yaklaşmak* adlı sergisiyle çizgi ve suluboyayı figürsel dolaşım alanlarının içine çekiyor. Kompozisyon/dekompozisyon ritimlerinden yola çıkıp figüre stratejik yaklaşımlar geliştirerek figürsel olanı yakalamaya çalışıyor. Çizgi ve rengin bol katmanlı, temsile arkadan yaklaşan kişisel ifade biçimlerini çoğulsallığa açarak izleyiciyi travmalarıyla başbaşa bırakıyor ve kendi ilk sahnesini bulmaya davet ediyor. Heterojen çizgiler - ya da çizgimsiler - sadece göz ya da kulakla değil bütün bedenle rezonansa girerek arkadan yaklaşımı acıdan çok haz üretim makinalarının gümbürdeyen titreşimlerine açıyor.

Deleuze ve Guattari felsefesi üzerine yazdığı makale ve kitaplardan ve SIFIR adı altında ürettiği elektronik müzik çalışmalarından tanıdığımız Aracagök, serginin konseptini yine Deleuze'den yola çıkarak kurmuş. *Arkadan Yaklaşmak*, Deleuze'ün kendinden önce gelen filozofların düşüncelerine yaklaşma biçimini ve onlardan canavarlar üretme amacını tanımlıyor. Aracagök'ün suluboya işlerinde ise çizgi ile renk bileşenleri figürselin konturlarında dolaşım gerek düşünsel, gerek güncel ve toplumsal çelişkilerin korkunç ve canavarımsı niteliklerini arkaplanda görünür kılarak nüktedan, bol gülmeli bir 'event' yaratıyor. Ayrıca, sanatçının sergiyle aynı zamanda yayınlanacak kitabı *Atopolojik Sapmalar: Deleuze ve Guattari*, 'arkadan yaklaşmak' kavramına olduğu kadar queer kuram ve farklı cinsel-oluşlara kendi icadı yaklaşımlar üretmek suluboyalılıkta yarattığı görselliğe kaynağı tespit edilemeyen sapmalar mucizelendiriyor.



karanlık öncü

2015

(orta panel) suluboya, kalem, kolaj
23x30 cm

Zafer Aracagök



merkel üstümüzdeki yıldızlı gökler altında ve
ahlak kuralları içimizde, filistinli bir kızcağızı üzerken 2015

suluboya, kalem, kolaj
23x30 cm

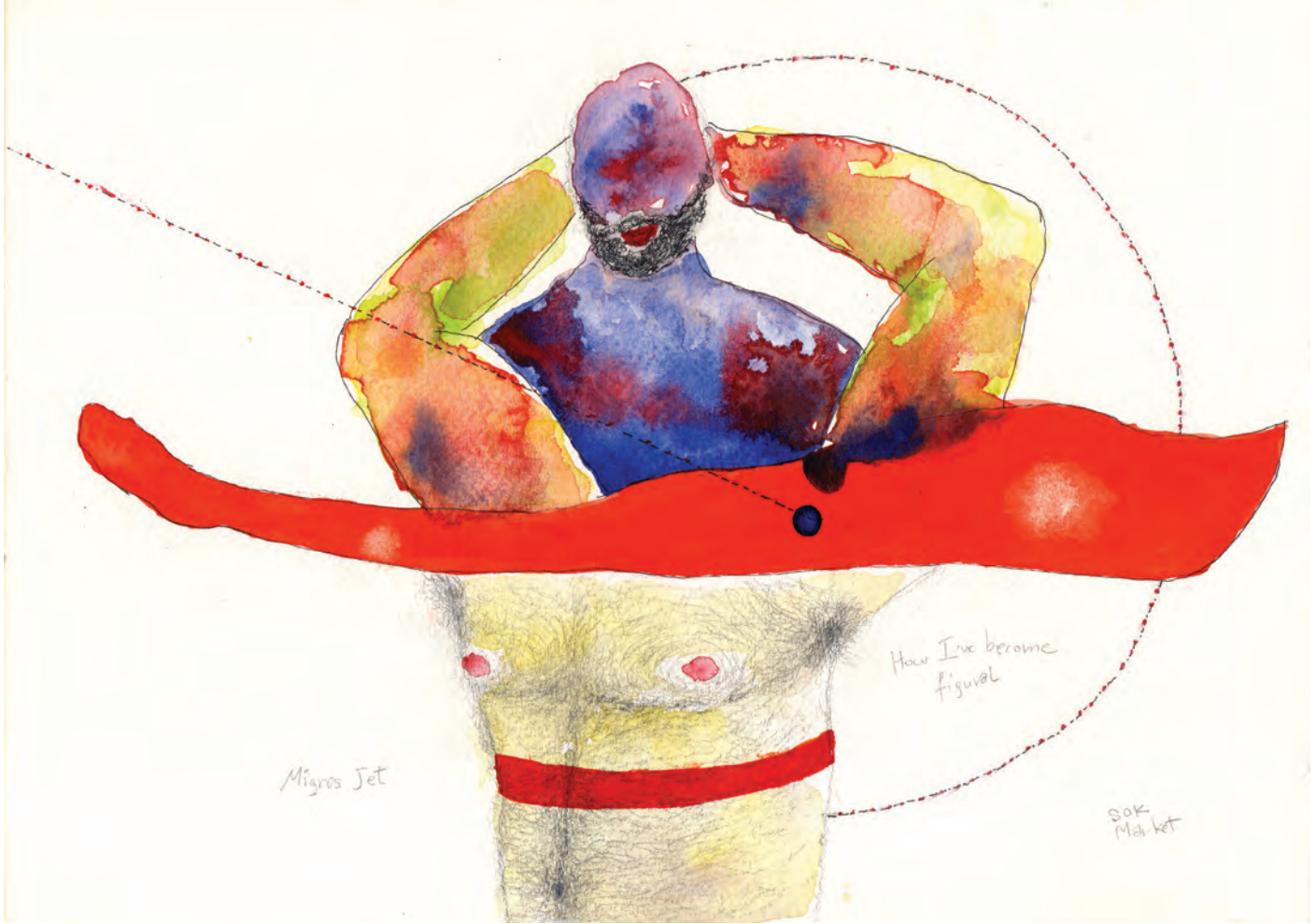


tekrar üstüne

2015

suluboya, kalem
23x30 cm

Zafer Aracagök



nasıl figürel oldum

2015

suluboya, kalem
23x30 cm



filozoflar arkadan yaklaşırken
sanatçının otoportresi

2015

suluboya, kalem
23x30 cm

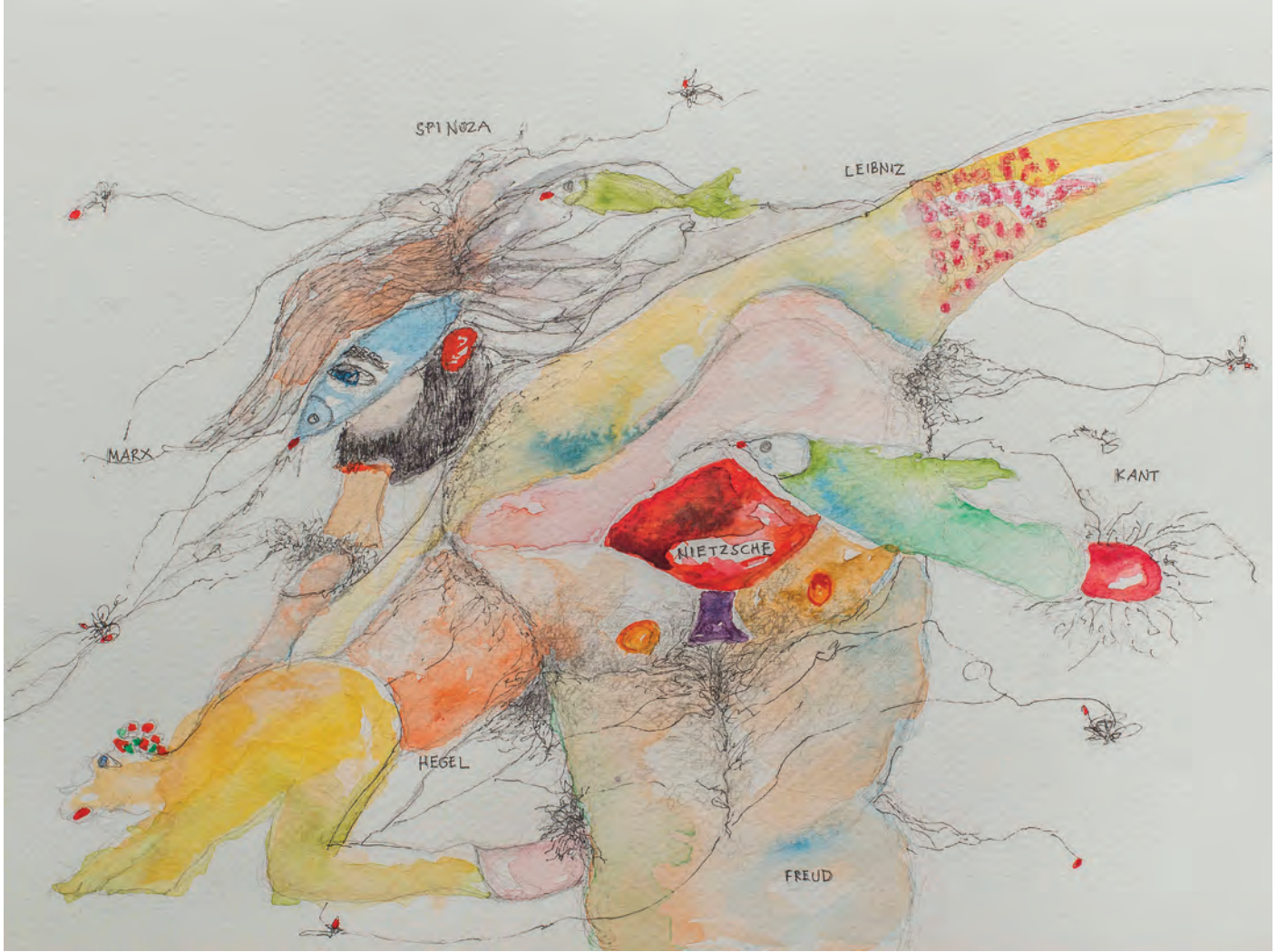
Zafer Aracagök



antik libidinal ekonomi

2015

suluboya, kalem
23x30 cm

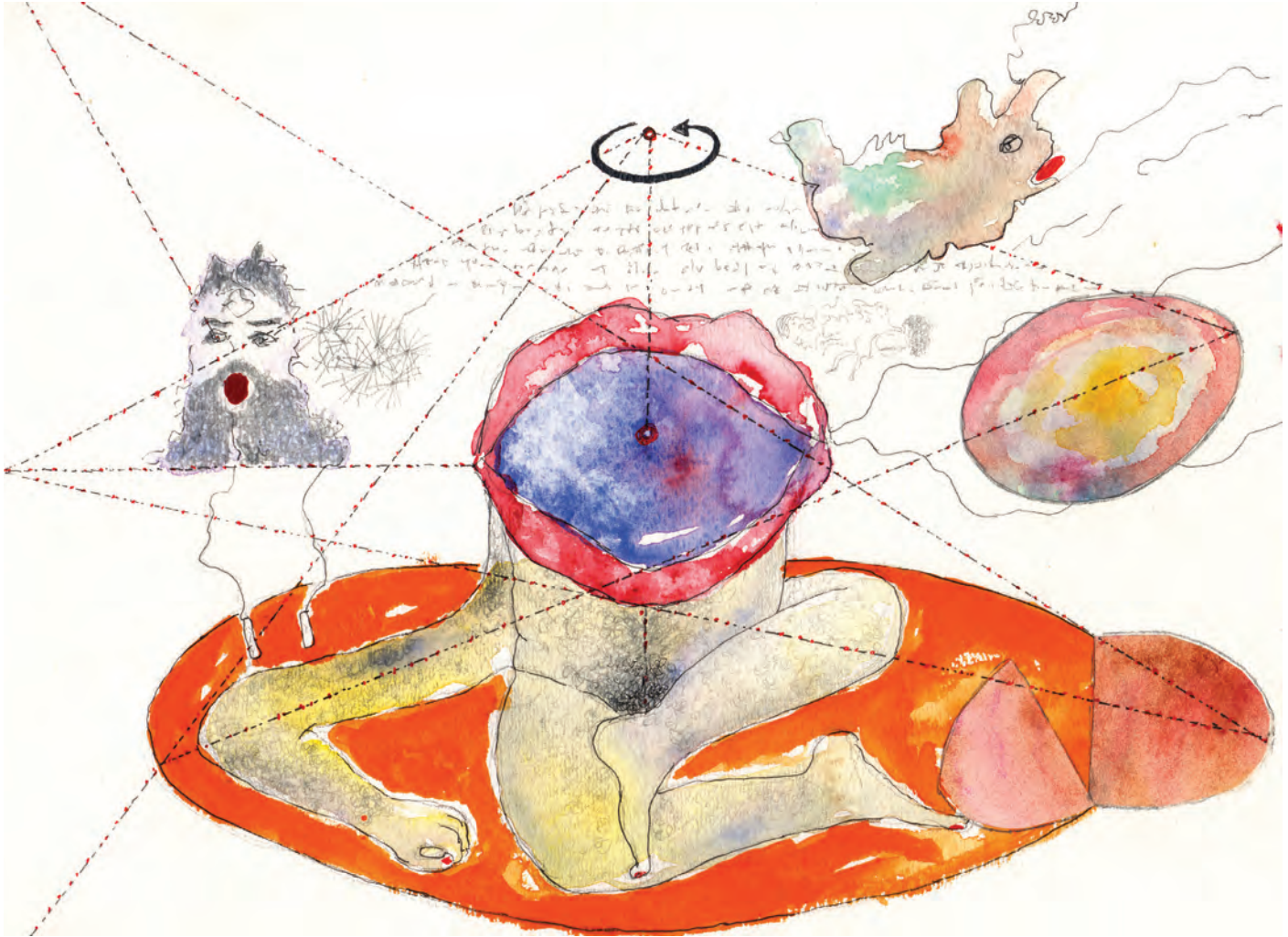


geri planda spinoza, leibniz, kant,
hegel, nietzsche ve marx ile birlikte
arkadan yaklaşmak

2015

Zafer Aracagök

suluboya, kalem, kolaj
24x32 cm



sonunda, ben insayvan

2015

suluboya, kalem, kolaj
24x32 cm

Queer Teori Arzuyu Belirsizleştirmek

Lee Edelman

Çeviren: Kürşad Kızıltuğ

Queer çalışmalarının durumunu incelemek -sanki bir durumu varmış ve hepimiz bu durumun içinde *birlikte yaşıyoruz* gibi- bir fanteziyi, tam da bunun gibi bir konferansa hizmet etmek yerine dağıtması gerektiği gerçeğini mekânsal ya da coğrafi olarak geniş bir parça içinde baştan varsaymaktır. Yalnızca başka devletlerden birbirimizle buluşmak için Iowa'da bir araya gelmiyoruz, aynı zamanda çeşitli biçimlerde üzerine çalıştığımız, oynadığımız ve yaşadığımız sayısız cephelerden haberler getirmeye niyet ederek -birlikte sürdürmeye dair- kısacık bir süre için görüşmek umuduyla bunu yapıyoruz. Ve hepimiz Iowa'ya değişik ülkelerden gelirken aynı zamanda bir o kadar da değişik disiplinlerden ve bu disiplinler dahilindeki çeşitli ideolojik ve politik perspektiflerden de geliyoruz. O halde, queer çalışmaları neye dönüşürse dönüşsün, en azından şu an için, onu herhangi bir kavramsal ya da metodolojik bütünleşmeye tabi olma “durumu” nun tekilliğine indirgemeye yönelik herhangi bir çabaya karşı koyacağını umut etmek için nedenimiz var.

Queer teori girişiminin başlıca meselesi, belki tomurcuklanıp gelişirken mekânları açmak, onları geri kazanmak olur, fakat kendinize ait bir mekânı ya da durumu tanımlamak, bazı ortak bölgesel sınırları tanıyacağımız ve onlara kolektif olarak razı olacağımız üzerinde ısrar etmek, bu ise bir fantezidir, yine de bazıları için mümkündür, yani toplumsal gerçekliğin heteroseksüel sömürgeleştirilmesinin kendisine dayandığı dışlamaların -ve dışlamayı harekete geçiren mantığının- yeniden üretiminde son derece tehlikelidir. Bu genel oturumun çevresinde düzenlendiği başlığın öne sürdüğü alternatifler -birleşik alan” ya da “işlev bozukluğu ailesi”- bu gereksiz sınırlamayı yansıtıyor. Gerçekten, tam da katego-

rilerin, queer teorisinin “durumu” nun doğru düzgün şekilde düşünülebildiği terimleri işaret etmesi amaçlanırken, bu seçenekler, queer teorisinin “durumunu” belirsizleştirmek için fazla çabuk her girişimin sonucu olan kısıtlamalara delalet eder. Bu seçenekler kendilerini tez elden daha az muhalif terimlerle kanıtladıkları için bütünüyle, çok sinsice birleştirilmiş bir görüş alanının kendi içindeki belirtilerinden olmaları amaçlandı: bir tanesi zaten her zaman hücrel teklik adı altında, yarı atomik birleşik bir mantıkla, (sanki bu tekillik kendi özsel doğasını tanımlamış gibi) doğrulaması ve (sanki bu tür tekillik her zaman elde edilmiş gibi) peşinde olması eş zamanlı olarak gereken “aile” kategorisine birleştirilmişti.

Queer teori alanında çalışanlarımız, zamanı gelmiş mazetlerimizle birlikte, Sister Sledge'e ve kendine özgü şekilde Mary Tyler Moore'a teşekkür edersek iyi yaparız: -ısrarla- en başından beri aile değiliz ne de bu anlama gelecek bir şey olduk. Başka bir deyişle, gerçek ve önemli farklılıklarımızın derin yarığı boyunca genişleyen bir ortaklık mefhumuna dayandırılmış hiçbir baskıcı yakınlık *buyruğu* altında değiliz ve olmamalıyız. Bizim soyumuz, her ne kadar olanaklıysa, farklı değişim hızlarının, sürekli olarak bizleri bir araya getirdiği gibi kolaylıkla da ayırmaya hizmet edebilen temas noktalarını yeniden tanımladığı başka tarihlerdeki eş zamanlı kayıtlarımıza yönelik onların borçluluklarının bir sonucu olarak dönüşmeye açık şekilde, ister istemez eğreti kalır. Ne zaman ve nerede olursa olsun, toplanma fırsatımız var -ne zaman ve nerede olursa olsun, bir araya geliriz- gerçekten de Birleşik Devletler'de yaşayan birçoğu için Şükran günü kutlaması tarafından ailecilik kalkını altında gelecek hafta üretilen mecburi dostluk sahnelerinden muafiyetimizi

ilan etmekten bizi alıkoyacak herhangi bir içselleştirilmiş yasa-ya boyun eğilmez, *eğilmemeli*. Aileyle ilgili oldukça tipik bir örnek festival olarak, bazıları için Şükran gününü bu kadar ızdırap verici kılan, elbette, ailevi duyguların ideolojik olarak ayrıntılandırılmış mekânı içindeki, düşmanca ya da olumsuz hislere dair alelade ama en suçlu deneyimleri imkansızlaştıran yasaktır: hoşnutsuzluk, özdeşleşmeme, ya da hatta derin nefret. Bağlantılı şekilde, başkaları için böyle sahnelerin acısı, onu hem ortaya çıkaran hem de kahreden sosyal yapı içinde ifade edilemez olan duygunun anlatılamaz bir fazlası yüzünden -çok fazla arzu, çok fazla özdeşleşme- ortaya çıkabilir.

Queer teorinin, kendi değişik tezahürlerinde gözlemlenebilmesi gereken şey, -libidinal olana bağlanan toplumsal üretimin herhangi bir görüşünün anlamamıza yardımcı olması gereken şey- her şeyi eşit derecede sevmediğimiz ve sevmeye gerek duymadığımız, ve bazı şeyleri de hiç sevmediğimizdir. Bu, hiç bir şekilde, neyi sevdiğimizi her zaman peşinen biliyor olduğumuz ya da arzularımızın genellikle kendi anlamamıza *izin* verdiğimizden daha geniş olmadığı anlamına gelmez. Ancak, bu, arzumuzun en derinden bağlı olduğu yerde bile, sonucun biraz kolayca tahmin edilebilir “uygun” şekilde birlik, tutarlılık ve yakınlık üretimi olmadığı, bununla birlikte öyle olmasını çok isteyebildiğimiz (ya da istediğimizi iddia ettiğimiz) anlamına -ya da özellikle de bu anlama- *gelir*. Tabii queer teorisyenleri ve queer teori, bunu bilmek için “tutumun” çeşitli anlamlarını ve açılımlarını yeterince iyi anlamalıdır. Ve tıpkı tutumun -ve tutuma karşı tutumların- oyuncu ve erotikten kayıtsız ve sıkıcıya, utandırıcı ve yaralıya kadar çeşitlenebilmesi gibi, öyleyse çok fazla queer teori, onu sınırlandırılmış bir entelektüel alan olarak çerçeveleme peşindeki jسته doğru kendi tutumu içinde her zaman çeşitlilik gösterecektir: bir mekân, bölge, sınırları, her ne kadar biz ona karşı koysak da, en azından kavramsal olarak, ailesel hücrenin kendisini kuşatanlar kadar “aşıkâr” kalır. Queer teori daha da iyisi, kendilerini adlandırma kapasitemizi aşan arzu durumları tarafından iskan edildiğimizi bize hatırlatmalıdır. Her ad bu arzulara kesinlikle yalnızca -çatışmacı, çelişkili, tutarsız, belirsiz- hayali bir sınır çizer, yanıtmasının yanı sıra kültürümüzün adlandırmanın ve *ada* bağlılığın ibret verici konumu olarak aileye bizi geri götüren bir tanım verir.

Hepsinden öte, bir hareket toplumsal, entelektüel ve politik müdahaleyi, bu sebeple, farklılığı farklı bir şekilde anlaması gereken hegemonik kültürü bilgilendirmeyi -ortak dile dair

baskın rüyayı kendisi için büyülemeye devam etmeyi- niye amaçlamalı? Bu tam olarak başkalarını uyandırmayı umut ettiğimiz rüya değil mi? “Queer” için bizlere verilmiş adlar simgeseldir, hepimizi çarçabuk ve acımasızca baskın bir imgelemin içine toplar. Farklılıklarımızın, onların aynılıklarını güvenceye almanın aracı olarak bu egemen tarzda üretilişine vereceğimiz yanıt, farklılıklarımız içindeki bazı hayalî aynılıkların yeniden üretilmesi olmasa gerek. Hazlarımız, arzularımız daha iyi bilirler: bireyin içindeki kadar grubun içindeki tekilliğin reddini bilirler; toplumsal ya da politik olanı bu arzuların beklenmedik ve genellikle “münasebetsiz” seferberliklerinden yalıtılmak isteyen her türlü kuvvete karşı direnişi ete kemiğe büründürürler. Libidinal olanın mantığına dikkatini vermeye yönelik isteklilikten kaynaklanan bir girişim olarak, politik ve entelektüel etkinliğin kültürel olarak belirlenmiş -ve kültürel olarak belirleniyor- olanı sorgulamaya adanmış bir konumu olarak queer teori, yalnızca bir yerde değiştirme, benimsememe kuvveti olarak çalışıp kendisini reddeden, kendisine direnen, her zaman başka bir yerde olduğunu fark eden jest yoluyla, kendisini, içinde “arzunun” açığa çıkabildiği şekillere dönüştürebilir. Her şeyden önce bizi hep birlikte buraya çeken şey, neyi istediğimiz ve onu nasıl istediğimizdir; ancak çeşitli yollarla istediğimiz şey eş zamanlı olarak burada olduğu ve istediğimiz için -ve, onu burada bulabildiğimiz dereceye kadar, bizi içermeyebilecek isteklere tabi olduğu için- istemenin koşullarının, üstbelirlenmiş olarak ve böyle bir terimin olması gerektiği gibi çelişik şekilde, queer teorinin hep tam anlamıyla bildiği yegâne durumu oluşturduğunu söyleyemez miyiz?

Arzu adlandırılmasını sürdürebilir mi? Adlandırma yoluyla, adlandırıldığı yerde, adlandırıldığı durumun içinde ve adlandırılmış olarak varlığını sürdürebilir mi? Queer teori yalnızca bir arzu olarak kalabilir, ve tıpkı arzu gibi o da kendi sınırlarını bilmenin, bir durum olarak tutarlılığını bilmenin olanaksızlığı içinde, bizi kavrayacak olan gücünü sürdürmek için kendi enerjisine yaslanır. Bizim -imkânsız, ya da kendi kendini yapı söküme uğratacak olan- görevimiz, ne böyle bir durumun içinde ikamet etmek ne de onu duygusallaştırmak, ne onu yönetmek ne de kimlikleri dağıtmanın misyoner çalışması için bir tane daha ileri karakol gibi onu sömürgeleştirmek değil, ama arzu ve kimliklerin her zaman işlediği çelişkili doğrultuları sorgulamaktır. Queer teorinin arzusu ve onun için duyulan arzu, hazlarımızı ve kendisiyle çelişen ve bu nedenle radikal biçimde “münasebetsiz”

arzularımıza dair uzlaşmaz ısrarlarımızı kendileri vasıtasıyla bildiğimiz temsiller arasındaki mesafeye işaret eden kalıntı ya da fazlalığı ihmal ettiği kadar hazların kurumsallaştırılmasına (kurumsallaştırmanın hazları da dahil) karşı sürekli -ve sürekli yerinden edici- bir meydan okumayı talep eder. O halde, queer teorini, herhangi bir komünal yerin isteğinden ziyade, komünal olarak istediğimiz şeyin yeri olarak inşa edersek iyi yaparız. Queer teori hiç kimsenin tatilleri için güvenli bir liman değildir, yuva imgesi önermemelidir. Yalnızca, arzuyu oluşturan ve onun “durumunu” bildiğini iddia edecek her bütünselleştirmeye karşı hem bir mahmuz hem de direniş olarak işlev görmesine olanak veren inatçı yer değiştirmeyi deneyselleştirmenin ve alegorileştirmenin başka bir tarzı olarak işlev görebilir. Kendi olumsuzluğu içinde ütöpik şekilde, queer teori, gerçekleşmesi hep imkânsız kalacak olan, yalnızca gerçeklikten uzaklaşmanın, öznesiz bir arzu akışı içinde çözümlenme gücü olarak gerçekleşmeye doğru sonsuzca bükülür. O halde, queer teorisinin durumuna kulak vermek için burada toplanmış olanlara ne söylenebilir? Onu yeniden keşfedin. Ona direnin. Onu reddedin. Onun peşine düşün. Onun üstesinden gelin. Yalnızca yapın.

Bu yazı Lee Edelman'ın ve GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies'in izniyle çevrilmiştir.



“Çokluğun Karnavalı”: Gezi Park Ayaklanması’daki LGBT Bireylerin Söylemlerinde Heterotopya

Ali E. Erol

Özet

2013 yazı sırasında milyonlarca kişi Türkiye tarihinin en büyük ayaklanmasına beraberce katıldı. Protestolar, İstanbul’daki Gezi Parkının bir alışveriş merkezine dönüştürülmesine tepki olarak çevreci kaygılarla başladı. Fakat protestolara katılan LGBT bireyler için parkın başka bir anlamı daha vardı—Gezi Parkı, İstanbul’daki en iyi bilinen çarka çıkma yerlerinden biriydi. Bu yüzden LGBT bireylerin, çevre veya toplumsal alanın kaybı ötesinde de kaygıları vardı—onlar, toplumsal alanın rekabet içinde olan ahlaki coğrafyasının önemi ile orada bulunuyorlardı. LGBT bireyler, ayaklanma anını, alışveriş merkezi inşaatı tutkusu ile semptomlaşan neoliberal heteronormatif paradigmanın toplumsal alanlar ve toplumsal ahlak üzerindeki etkisini merkezsizleştirme fırsatı olarak görerek direndiler. Foucault’nun heterotopya çerçevesini kullanarak, LGBT kimlik, söylem ve coğrafi ahlak arasındaki bağı inceleyen bu çalışmanın cevaplamaya çalıştığı soru şudur: Gezi Parkında direnen LGBT bireylerin söylemleri toplumsal alanın coğrafi ahlakını nasıl çerçevelemektedir? Makale bu soruyu KAOS GL’nin ‘Gökkuşuğu Forumu’ web platformunda Gezi Parkı süresince ayaklanma üzerine yazılan 58 makaleyi inceleyerek cevaplamaya çalışmaktadır. Araştırma, eleştirel söylem analizi yöntemi ile, özellikle mekansal göstericilerin nasıl kullanıldığına ve niteliğine dikkat edilerek yapılmaktadır. Bu çalışmada söz konusu olan sadece basit bir çerçeveleme analizinin ötesinde, queer kimliğin kendi hayal gücü ile toplumsal alanda var olmanın ne demek olduğunu heteroseksist ve homofobik söylemlere alternatif olarak yeniden tanımlamasının söylemsel mekanizmalarını açığa çıkarmaktır. Ek olarak, bu inceleme cinsel kimlik ve toplumsal tartışmalara katılımın söylemi arasında olası bir bağı da sorguya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gezi Parkı Ayaklanması, Heterotopya, Eleştirel Söylem Analizi, Queer Kuram

Abstract

“Carnival of the Multitude”: Heterotopia in LGBT discourses during Gezi Park uprisings

During the summer of 2013, millions of people across Turkey joined together for the largest uprising in the history of the country. Protests began with environmentalist reaction against Istanbul Municipality’s decision to turn Gezi Park in central Istanbul into a shopping mall. However, the park had another meaning for the LGBT individuals who took part in the protests—Gezi Park has been one of the most well known cruising spots in Istanbul. For that reason, LGBT individuals had concerns beyond the environment or loss of accessible public space—they were there because they had a stake in the various competing constructions of moral geography of that particular public space. LGBT individuals were there because they read the moment of the uprising as an opportunity to decenter neoliberal heteronormative policies and subjectivities as they were symptomized in the construction of a shopping mall on a public park. Extending Foucault’s concept of heterotopia to identities in public spaces, in this article I ask: how did the LGBT discourses during Gezi Park uprisings frame the moral geography of the public space? To answer this question, I collected 58 articles written about the uprisings, during the uprisings, on the web forum of KAOS GL. Using critical discourse analysis, I examine the relationship between personal and spatial deictic markers in these articles. What is at stake in this research is beyond a mere framing analysis. Rather, it is to understand the ways in which queer imagination constructs alternatives to homophobic and heterosexist discourses regarding existing in public spaces. In addition, this study further questions a possible relationship between sexual identity and participation in public debates.

Keywords: Gezi Park Protests, Heterotopia, Critical Discourse Analysis, Queer Theory

Giriş

2013 yazında, Türkiye tarihinin en kapsamlı protesto hareketine şahit oldu. Bugün Gezi Parkı Protestoları olarak bilinen eylemler, İstanbul belediyesinin İstanbul'un merkezindeki ender yeşil alanlardan biri olan Gezi Parkı'nı alışveriş merkezine çevirmesine giden yolu açmasına tepki olarak #occupy tarzı oturma eylemleri olarak başladı (Erol, 2014). İlk oturma eylemi parkta 28 Mayıs tarihinde çevreci eylemcilerin iş makinelerini durdurmaları olarak başlamış olsa da, bir kaç gün içerisinde "3,545,000 vatandaşın Türkiye'nin biri hariç 81 ilinde katıldığı 4,725 eylem" (Özel, 2014, s. 8) halini aldı.

Eylemlere katılanlar, bir kamusal alanı kurtarmak gibi ortak bir hedef etrafında birleşmiş bir çokluk değildi. Eylemler her ne kadar çevreci endişelerle başlamış olsalar da, hayatın çeşitli alanlarından ve ideolojilerden gelen milyonlar, eylemleri en başından beri Halk TV'nin söylemine göre Türkiye Başbakanı Erdoğan'ın "baskıcı, kibirli, ve giderek otoriterleşen" yönetimine karşı eylemlere katıldılar (Öncü, 2014). Eylemciler, yazın tatilde olan üniversite öğrencilerinden, akşamları ve hafta sonları eyleme katılan çalışanlardan, taraftarlara, mavi yaka işçilere, dini ve etnik azınlıklardan, LGBT ve feminist topluluklara, çalışmayan anne ve babalara kadar büyük bir farklılık gösterdi.

Eylemcilerin artan otoriterlik olarak algıladıkları Erdoğan yönetimine karşı ayaklanmaları ve homojenlik ve bütünlük eksikliğinin de katkı yapması sonucunda, eylemlerin tepkisel bir hal kazanması kaçınılmaz oldu. Mesela, 2007'de ortaya çıkan "sık bakalım" isimli bir futbol tezahüratı, eylemlerde en çok kullanılan tezahüratlardan biri haline geldi. Tezahüratın sözlerine göre, söyleyenler polise karşı meydan okuyorlar:

Sık bakalım, sık bakalım
Biber gazı sık bakalım
Kaskını çıkar, copunu bırak
Delikanlı kim bakalım

Her ne kadar biber gazını sıkın özneler olarak doğrudan polislere gönderme yapsa da, Gezi eylemleri sırasında devlet gücünün hiyerarşisinin bürokratik çöküşü karşısında oluşan çağrışımla beraber, metin devletin gücüne ve başbakan gibi otoriteye sahip özenlere de meydan okuyor. Sözler sadece bi-

ber gazı karşısında duran ve biber gazı karşısında dayanabilen bir öznenin sesini canlandırmıyor—aynı zamanda polisi biber gazı sıkması için cesaretlendiriyor. Delikanlılık ile çağırılan ve çağrıştırılan ve kimin daha çok erkek olduğunu belirleyecek olan şiddet, polisin kaskını ve copunu bırakarak *fa-ir-play* kurallarına uyduğu bir kavganın sonucuna bağlanıyor. Gezi Parkı eyleminde kullanılan bu tür tezahüratlar, kamusal alana ait erkekliğin hangi erkeklik olacağını ve böylece gücün hangi eril odakta toplanacağını çekiştirirken, aynı zamanda erkekliğin ne olduğunu varsayarak ve sabitleyerek toplumsal cinsiyetin yapısal şiddetine katkıda bulunuyorlardı. Gezi Parkı eylemlerinde benzer açıkça seksist, heteroseksist, heteromaskülen, ve ataerkil söylem, slogan, ve tezahüratlara rastlamak mümkündü.

Öte yandan, KAOS GL gibi LGBT kolektiflerinin eylemde aktif rol oynayan üyeleri, bu tür seksist ve heteroseksist söylemlere karşı sert bir tavır takındı. Mesela, 6 Haziran 2013'te yapılan bir sokak forumunun kayıtlarına göre, bir KAOS GL üyesi bir futbol taraftarının *doğru* küfürleri, yani seksist veya heteroseksist olmayanları seçme konusunda kendine danıştığını not düştü (Heryer Taksim, 2013). Böylece, belirli bir alan içerisindeki direnişin söylemini sorgulayarak, KAOS GL üyeleri aynı zamanda o alan içinde var olmanın ne demek olduğunu da sorgulamış oldu. Diğer bir deyişle, kamu alanlarına heteroseksist ve seksist söylemler sonucunda sahip olunamayacağını ileri süren KAOS GL üyeleri, sonuç olarak kamusal alanlarının ahlakının bu tür söylemler üzerine kurulamayacağını göstermiş oldu.

Yukarıda Gezi eylemlerine katılanların genel tepkileri ve LGBT bireylerin tepkileri arasındaki fark, eyleme katılmanın geleneksel yöntemlerini zorlarken, aynı zamanda toplumsal hareketlerde ve kamusal alanda var olma etrafında dönen kamu tartışmalarında cinsiyete dayalı kimliklerin ne kadar önemli olduğu konusunda daha önemli soruları açığa çıkardı. Peterson (2007) ve Leap'in (2007) yazdığı gibi, kamu alanına dair heteronormatif hükümler, öznelerini heteroseksist ve homofobik indirgemelerle toparlıyorlar. Fakat, Gezi Parkı eylemleri sırasında LGBT bireyler kamusal alana dair bağlılıklarını, sadece devletin o alanı heteronormatif coğrafi ahlakla çağrıştırmasını engelleyerek değil, nadiren de olsa LGBT olmayan kimliklere ait bireylerin de kendilerini uymasını sağlayarak gösterdi.

Halberstam'ın (2005) queer zaman ve mekan kavramları aracılığıyla Foucault'nun (1984) heterotopya kavramını yeniden yorumlayarak kamusal alanı okumaya çalışan bu makalenin cevaplamaya çalıştığı soru şudur: Kendilerini LGBT olarak tanımlayan eylemciler şahsi ve mekânsal göstergeleri kullanarak, Gezi Parkının ahlaki coğrafyasını nasıl çerçevliyorlar? Burada anlaşılmaya çalışılan basit bir çerçeveleme meselesinden öte, queer kimliğin queer hayal gücü ile beraber kamusal alanda var olmanın anlamını nasıl zorladığı ve yeniden inşa ettiği, ve böylece kamusal alana dair bağlılığı heteroseksizm ve homofobi yolu ile dayatan söylemlere nasıl bir alternatif söylem ürettiğidir.

Heterotopik Ahlak ile Gezi Parkını Queerlemek

Şimdiye kadarki literatür, ahlaki coğrafyayı belli ahlaki anlayışların türlü coğrafi alanlarda kendilerini nasıl gösterdiği üzerine yoğunlaştı (Erol, 2013; Hill, 1995; Leap 2010; Modan, 2007). Modan (2007), mesela, belli bir topluluğun kendi değer yargılarına göre oluşturdukları söylemsel stratejilerin bir coğrafi alanı olumlu veya olumsuz bir şekilde değerlendirdiğini öne sürüyor (Modan, 2007, s. 90). Fakat, değerlendirme gücünün tek bir kaynağı yoktur. Butler'ın (1997) da yazdığı gibi, her değerlendirme anı, karşı veya alternatif değerlendirmeler geliştirmek için bir fırsat oluşturur. Bu yüzden, bir coğrafi alanı etkileyen ahlak anlayışı, tek bir değerlendirme anına, ya da o alanla ilişkisi olan topluluğun, kimliğin, veya ideolojinin statik bir şekilde inşa edilmesine bağlı olamaz. Sonuç olarak, bir coğrafi alanın ahlakı, belirli bir alanda etki sahibi olmaya çalışan performativitelelerin sürmekte olan dinamik çekişmesine bağlıdır.

Gezi Parkı eylemleri, bu çekişmeye bir örnek teşkil eder. Bir taraftan heteronormatif uygulamalarını takip eden devlet, yeşil bir kamu alanına bir alışveriş merkezi inşa etmek istedi. Bu tür bir teşebbüs, son zamanlarda küresel hale gelen neoliberalizmi ve faşizmi bir araya getirmenin yerel örneklerinden birini teşkil ediyor—çünkü yapılmaya çalışılan, “askeri bir mimari ile alışveriş merkezinin bir kamu alanının gasp edilerek bir araya getirilmesi” (Erol, 2013) idi. Diğer bir taraftan, Halberstam (2005) queer alanların oluşturulması “aile, heteroseksüellik, ve üreme kurumlarına, en azından kısmen

karşı gelişir” (Halberstam, 2005, s. 1). Bir kamu alanı olarak Gezi Parkı, sadece işçi sınıfına veya tarihsel olarak solcu eylemlerin yapıldığı yer olarak bilinmenin yanı sıra, aynı zamanda İstanbul'daki en bilinen çarka çıkma yerlerinden biridir (Yıldız, 2014). Yani, farklı kimlik gruplarının Gezi Parkı üzerine etki eden farklı etkileri mevcuttur ve hepsi parkın ahlaki coğrafyasını farklı şekilde inşa eder. Diğer bir deyişle, devlet, halkın rızası olmadan yapmak istediği alışveriş merkezi inşası ile, kamu alanını tüketim odaklı ve sınıfsal ayırım merkezinde neoliberal mantıkla yeniden ayarlanmasına odaklanmıştır. Diğer taraftan aynı alanın queer performativiteleleri sadece alışveriş merkezinin getireceği sınıfsal ayrımları bir kenara koymakla kalmıyor, aynı zamanda kamu alanını özelleştirmenin getireceği neoliberal gidişata da karşı çıkıyor. En önemlisi, queer performativiteleler, cinsel başkaldırı ile kamu alanını aile ve üreme üzerine kurulan kapitalist mantığa meydan okumak için kullanıyorlar. Neticede, Gezi Parkı'nın queer performativiteleler tarafından oluşturulan ahlakı, devletin aynı alan üzerinde kurmaya çalıştığı ahlaka ters gidiyor. Buradan anlaşılacağı üzerine, Gezi Parkı'nın ahlaki coğrafyası sabit ya da istikrarlı değil. Ahlaki coğrafya, o alana sahip olmaya çalışan kimlik gruplarının söylemsel ve performatif çekişmesi olarak kendisini gösteriyor.

Vücutları ve üremeyi merkeze almayan cinsellikleri odak noktasına alan LGBT bireyler, Gezi Parkı'nın ahlakını queer olarak tanımlıyor. Bir alanı ve o alanın ahlakını queer olarak tanımlamak sadece çarka çıkmak ile veya o alanda cinsel ilişkiye girmek değildir. Şüphesiz, bu tür aktiviteler kamusal alanlara devlet ve ulusal güç odakları tarafından belirlenen heteronormatif ve homojenleştirilen ahlaklara ters gider (Berlant & Warner, 1998, s. 549). Nihayetinde, devlet kamusal alanın polisliğini bir dizi kurallar ve düzenlemeler ile gerçekleştirir. Bu düzenlemeleri çiğnemek, aynı zamanda kamusal alana heteronormatif işlev veren bu düzenlemelerin arkasındaki mantığa da karşı çıkmak anlamına gelebilir. Her ne kadar değerli olsalar da, bu tür davranışlar yerleşik bir anlam sistemine anlık meydan okumanın ötesine geçemez. Ama queer tanımlamalar, devletin ve araçlarının merkezindeki homojenleştirilen refleksi sürdüren varsayımları sorgulamak üzerine kuruludur (Berlant & Warner, 1995, 1998; Warner, 1993). Yerleşmiş olan düzenin kendisini sorgulamak için, queer sesler kamusal alanlarda anlık olmak yerine sürdürülebilir olan ve heteronormatif karşılıklarına paralel olarak var olabilecek alternatif söylemler, uygulamalar ve performativiteleler üretmelidirler. Berlant ve

Warner'ın (1995) da dediği gibi, "queer proje... erişilebilir, hafızaya müsait, ve toplu eylemlerle sürdürülen duygusal, erotik, ve kişisel yaşamların kamusal olmasını destekler" (s. 562). Bu projenin desteklenmesi sorgulamakla, tanımlamakla, ve yeniden tanımlamakla, ve böylece queer kimliklerin var olduğu kamusal alanlar için alternatif ahlakların üretilmesi ile gerçekleşebilir.

Böylelikle, Gezi Parkın ahlaki coğrafyasını queerleyerek alışveriş merkezinin inşasına direnmek, neoliberal ve heteronormatif dışlayıcı anlam ağına anlık bir meydan okumadan ziyade, ikili karşıtlık üzerine kurulan dışlayıcı kimliklerin ötesine geçen alternatif bir varoluştur. Sonuç olarak, queer kimliğin kamusal alana getirdiği, neoliberal ve heteroseksist devlet yapılarına karşı vücutlaşan bir eleştiri ve kamusal alanın sınıf, cinsiyet, cinsellik, ırk gibi toplumsal sınırları olmadan beraber var olabilmenin ütopyik bir yeniden düşünülmesidir.

Alanların bu şekilde yeniden düşünülmesi Foucault'nun *heterotopik alan* tanımına yaklaşmaktadır. Foucault, heterotopyayı şu şekilde tanımlar: "karşı-alanlar gibi şeyler, o kültür içinde bulunurlar tüm diğer gerçek alanların aynı anda temsil ve inkar ediliyor, ve tersine çevrildiği bir tür etkin biçimde canlandırılan ütopyalardır" (Foucault, 1984). Yani, Foucault'ya göre heterotopik alan, kültürün egemen dokusunun aksinde veya dışında yer teşkil eden alanlardır. Bu egemen dokuya dair karşıtlık veya ötekilik, o alan içerisinde egemen dokunun homojenleştirme refleksine karşı çıkıyor olabilir. Peki, bu Gezi Parkı gibi bir alana nasıl uygulanabilir, grupların ve kimliklerin Gezi Parkı gibi bir alanın ahlaki üzerinde yaşadıkları çekişmeye nasıl açıklık getirebilir?

Matthew Gandy (2012), heterotopya kavramına başka bir açıdan yaklaşıyor:

Eğer Foucault için heterotopya, uyumsuz unsurların komşu bir araya getirilmesi ise, bu yazı belli alanların maddesel karakterlerinin heterotopik ittifakların kuruluşunu nasıl oluşturduğunu vurgulayarak biraz farklı okuyor. (Gandy, 2012, s. 733)

Gandy'nin tanımı, Foucault'nun heterotopik alan tanımını alıyor, ve o alanla etkileşmekte olan kimliklere uyguluyor. Böylece, Foucault'nun yaptığı gibi, sadece alana ve alanın özelliklerine bağlı kalmak yerine, Gandy dikkatimizi alanın içindeki insanlara ve insanların kimliklerinin o alanla nasıl

etkileştigiine çekiyor. Gandy'nin heterotopyayı anlayışı biçimi başka yorumları da olası kılıyor. Bu yazıda göstermek istediğim, LGBT bireylerin söylemlerinin alanları, alansal ahlaki, ve onlarla etkileşimde olan kimliklerin egemen dokuda homojen olarak var olmasına karşı nasıl konuştuğu ve bu konuşmanın teorik temelde nasıl anlaşılacağı. Diğer bir deyişle, Foucault'nun egemen dokuya ters, öteki veya egemen dokunun dışında olarak nitelediği heterotopya kavramını, Gandy'nin yorumu ile beraber olarak, LGBT bireylerin alanları anti-normatif olarak kullanmasını queerlemek olarak ele alıyorum. Bir alanın queerlenmesi, o alan için geçerli olan normalin tersine çevrilmesi olarak yaşanıyor. Normalin ne olduğunu belirleyen egemen kültür "marjinalleşmenin işaretlerini, siyasi olarak tehdit oluşturmayan tüketimin kurumları haline getirecek biçimde asimile eder, arındırır, ve homojenleştirir" (Buckland, 2002, s. 155). Queer alan, diğer yandan, sadece farklı olana değer vermek ve övmekle kalmaz, aynı zamanda dışlayıcılık ve aile, tüketim gibi heteronormatif kurumsallaşmanın getirdiği düzenlemelerin tersine gider (Habermas, 2005). Sonuç olarak, alanların queer ve böylece heterotopik olarak yeniden düşünülmesi, ilk bakışta bir arada var olması mümkün olmayan kimlik gruplarının beraberlik ve kapsayıcılık etrafında bir arada yaşayarak farklı ahlak anlayışlarının aynı alanda beraber olması üzerine kuruludur.

Yöntem

LGBT bireylerin Gezi Parkı hakkında kullandığı heterotopik söylemlerin, devletin dışlayıcı ahlaki coğrafya anlayışına nasıl meydan okuduğunu anlamak için, KAOS GL üyelerinin organizasyonun web sitesinde yayınladığı görüş makalelerini inceledim. KAOS GL'nin web sitesinde bulunan Gökkuşluğu Forumu isimli alan, organizasyonla ilişkili kişilerin blog şeklinde gündemde olan konular hakkında fikirlerini paylaşmaları için bir platform sunuyor. Her ne kadar forumun yazı işleri ve seçim süreci ile yayın ilkeleri web sitesinde açıklanmıyor olsa da, Gökkuşluğu Forum orada yayın yapanların haberler ve güncel olaylar hakkında istedikleri gibi yazı yazıp yorum yapabildiği sanal bir yer olarak kendisini sunuyor. Gezi Parkı ile ilgili olan yazılara ulaşmak için, Gökkuşluğu Forumda 28 Mayıs 2013'den, Kasım 2013'e kadar yayınlanan toplam 156 adet yazıyı okudum. Sonra bunların içinden Gezi Parkı protestoları hakkında konuşmayan yazıları eledim. Böylece

elimde 3 Haziran 2013 ve 5 Eylül 2013 arasında yayınlanan 58 yazı kaldı. Bu kalan yazılara eleştirel söylem analizi (ESA) kullanarak çözümlerim.

ESA, “konuşanların/yazanların... genel bilgi ve ideolojileri” (Van Dijk, 2008, s. 69) tabanında seçtikleri gramer ve kelime hazinesi kullanışlarına yoğunlaşan dilbilimsel bir analizdir. ESA’de amaç, metinlerin yakın bağlamları ve toplumsal yapılar arasında nasıl bir etkileşim kurarak anlam oluşturduklarını incelemektir. *Yakın bağlam* ile kasıt protesto gibi somut günlük tecrübeler iken, *toplumsal yapılar* “soyut toplumsal huylar ile aksiyomatik motiflere ve olmuş farz edilen varsayımlara” (Erol, 2013, s. 745) anlamına gelmektedir. Metinler, bu bahsi geçen yakın bağlamlar ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi hem yansıtır hem de inşa devam ederler (Fairclough, 2011; Reisigl & Wodak, 2009).

ESA bu konuşulmadan farz edilerek tekrarlanan varsayımları ve sorgulanmayan aksiyomatik motifleri sorgulamak, “toplumda güç istismarının, egemenliğin, ve eşitsizliğin toplumsal ve siyasi bağlamlarda metinler ve konuşmalar tarafından ortaya çıkarılma, yeniden üretilme ve [onlara] karşı çıkılma yollarını” (Van Dijk, 2003, s. 352) ortaya çıkarmak için çalışır. Bu çalışmanın sonucunda, ESA her bağlam içinde yer etmiş varsayımlar ve kanıksanmış normları çözümlererek, hangi ideolojilerin ve söylemlerin o bağlamda diğerlerine egemen olduğunu, metinlerin o bağlamlar içine toplumsal yapıları nasıl yansıttığını meydana çıkartarak gösterir.

Bu çalışma LGBT bireylerin coğrafik bir alan içinde var olma normlarını—aynı alana egemen olan cinsiyetçi, heteroseksist, ve heteromaskülenist var oluş normlarına karşı olarak—söylemsel olarak nasıl inşa ettiklerini incelemektedir. Buna odaklanmak için, bu makale, metinlerde kişilere ve alanlara gönderme yapan kişisel ve mekânsal göstergeler arasındaki ilişkiyi incelemektedir.

Göstergeler, anlamının sadece bağlamla olan ilişkisinden anlaşılabilir kelimeler, cümle parçaları, veya sözcük gruplarıdır. Diğer bir deyişle, metnin bağlamı ile kurduğu ilişkiyi ortaya çıkarırlar (Paul Gee, 2011, s. 9). Kişisel göstergeler, mesela, kişisel zamirleri, özne konumlarını, veya metindeki kişi/özne yerinde olan parçaları kasteden herhangi bir sözcük ya da sözcük grubu olabilir. Benzer bir şekilde, mekânsal göstergeler, metin içinde alandan ve mekândan bahseden sözcük

veya sözcük gruplarıdır. Göstergelerin tanımlarının en fazla bu kadar kesin olabilmemesinin sebebi, göstergelerin herhangi bir cümle parçası ile sınırlı olmadığıdır. Mesela, her ne kadar kişisel zamirlerin kişisel gösterge olması gibi eğilimler olsa da, aslında herhangi bir söz parçası o cümlenin bağlamına göre gösterge rolünü üstlenebilir. Bu sebeptendir ki, göstergeleri incelemenin en önemli yolu, bağlamla olan ilişkilerini çözümlenmekten geçer.

Kişisel ve mekânsal göstergelerin metin içindeki etkileşimlerini ve metnin bu iki gösterge arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu incelemek, bir grubun kimliklerini temel alarak coğrafi ahlakı nasıl inşa ettiğini incelemek bakımından özellikle önemli. Bu makale için tartışılan yöntemin anlamı, kendilerini LGBT kimlikleri/kimliği ile tanımlayan bireylerin Gezi Parkı’nın coğrafi ahlakını nasıl inşa ettiğini incelemek için, mercek altına alınan metinlerdeki belli kelime seçimlerinin ve gramer yapılarının LGBT kimliği ile Gezi Parkı arasındaki ilişkiyi nasıl hayal ettiğini ve kurduğunu açığa çıkarmak anlamına gelmektedir. Metin ve bağlam arasındaki ilişkilendirme sonucu ortaya çıkan bu belirli kurgular, LGBT bireylerin meydan okuduğu heteronormatif paradigmaya karşı direnişin ve başkaldırının şekillendiği düğüm noktalarını oluşturmaktadır.

Analiz

LGBT bireylerin, Gezi Parkı’nı heterotopik olarak tanımladığı ve böylece queerlediği yukarıda yazılmıştı. Bu bölümde heterotopik insanın metinde kişisel ve mekânsal göstergeler arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığı metinlerden örneklerle ortaya konulacak. LGBT bireyler, Gezi Parkı’nı heterotopik bir mekan olarak inşa etmek için iki söylemsel strateji kullanıyorlar. Bir strateji, Gezi Parkı’nı sınıfsallık ve dışlama ekseninde homojen olarak göstermeye çalışan söylemleri eleştirme olarak kuruluyor. Diğer söylemsel strateji ise çokluğun önemini vurgulayarak ve LGBT kimliğini mekanla ilişkilendirerek bir coğrafi ahlak inşa etmekten geçiyor. İki söylemsel strateji de evrensel kişisel ve mekânsal göstergeleri kullanarak heterotopyanın altını çizmeye ve böylece devletin dayattığı dışlayıcı ahlak anlayışları sonucunda algılanan sınırları bir şekilde sökmek olarak kurgulanıyor.

LGBT bireyler, devletin Gezi Parkı'nı söylemsel olarak inşasını etnisite, din, cinsiyet, cinsellik, ideoloji, sınıf gibi katmanlarda dışlayıcı olarak algılıyorlar. Bunun sebebi, devletin Gezi Parkı hakkında kullandığı söylemin, aslında, devletin sınırlarına dahil başka bir alan hakkında kullandığı söylemden farksız olması—devlet sınırları içerisinde homojenleştirme refleksi ile hareket ediyor. Bir yazar bu algıyı şu şekilde belirtiyor:

Bu ülkede herkes Müslüman, Türk, heteroseksüel ve muhafazakâr değil yazık ki! İdrak edilemeyen belki de bu. Yani insanların tek tip olmadığı, olamayacağı.

Devletin dışlayıcı ahlakına karşı gelişen söylem, devletin sadece Gezi Parkı hakkında yaptığı söylemi eleştirmekle sınırlı kalmıyor. Birinci satırda “bu ülke” ile ima edilen mekanın özellikleri, o mekan içerisinde var olabilecek kişisel göstergelerin ne şekilde ve hangi kimlik katmanları çerçevesinde sınırlı olabileceğini anlatıyor. Yani bu örnekte belirtilen algı, kültürel egemenliğe sahip ayrıcalıklı kimliklerin kesişiminde olmanın, aynı zamanda “bu ülke” sınırları içerisindeki toplumsal alanlarda da var olabilmenin ön koşulu olduğu. Buna ek olarak, “bu ülke” mekânsal göstergesi ile ilişkilendirilen ve daha sonra kimlikler silsilesi ile açıklanan şahıs göstergesi, “herkes”, metnin devletin dışlayıcılığa dayanan homojenleştirme refleksinin ne derece geniş olduğunu da altını çiziyor.

Ayrıca, metin, dayatılan homojenliği de imkansız olarak gösteriyor. Bu, metindeki iki evrensel şahıs göstergelerinin—birinci satırdaki “herkes” ve ikinci satırdaki “insanların”—sıfatların çekimlerinin kesinlikle ve bir olasılık atfetmeden negatif olmasından kaynaklanıyor. Yani, “herkes” göstergesini çeken “değil” ve “insanların” göstergesini çeken “olmadığı, olamayacağı” fiillerine, zaman ve mekan dahil hiç bir kısıtlama getirilmiyor. Bu kısıtlama eksikliği, devlet ahlakının dayatmak istediği homojenliğin imkansızlığındaki çelişkiyi ortaya çıkarmakla kalmıyor, bu ortaya çıkarma ile beraber aynı zamanda sorguluyor. Neticede Sedgwick'in (1990, s. 22) de yazdığı gibi, “insanlar birbirinden farklıdır” ve belli başlı kimlik kategorilerinde olan farkların nasıl ortaya konulduğu ve yaşandığının da farklı olduğu göz önüne alındığı zaman, insanların hayatlarını nasıl farklı yaşadıklarının olası kombinasyonlarına getirilebilecek bir sınırlama yoktur.

Blog yazıları, sadece devletin homojenleştirme refleksini eleştirmekle de kalmıyor. Gezi Parkı Protestoları içerisinde de

benzeri dışlayıcı devletvari bir homojenleştirme refleksi ortaya çıktığı zaman, onu da eleştiriyorlar. Mesela bir blog yazarı, protestolar başladıktan sonra gördüklerini şu şekilde anlatıyor:

eğer olayların patladığı 30 Mayıs ertesinde olan ilk eylemin “insanlık” için olduğunu görseydim sabahlara kadar sokaklarda oturabilirdim. ama ben neler gördüm biliyor musunuz? istiklâl marşıyla başlayan bir eylem, akabinde söylenen onuncu yıl marşı, “ne mutlu türküm diyene!” naraları, İBNE TAYYİP sloganları, bir elinde pankartta OÇ TAYYİP diğer elinde türk bayrağı olanlar ve daha niceleri.

Bu metni yazan, Gezi Parkı Protestolarında dışlamaya dayalı devletçi ahlaki coğrafyanın kendisini cinsiyetçi, heteroseksist, ve faşist söylemlerle kendisini nasıl gösterdiğini anlatıyor. Protestocuların bu tür söylemler kullanması sonucunda, yazarın anlattığına göre, toplumsal alan da bu tür söylemlerin getirdiği dışlayıcı ahlak ile ilişkilendiriliyor. Yazarın ikinci satırda söylediği gibi, kendisi sabahlara kadar sokaklarda oturamıyor. Bir LGBT birey olarak, özellikle o alan ile ilişkilendirilerek inşa edilen ahlakın dışlayıcı olmasından dolayı, o alanın bir parçası olamıyor. Kendi ahlaki anlayışını, orada protestoya katılanların söylemlerinin dayattığı ahlaki anlayışla kendisi arasındaki uyumsuzluğu göstermek için gözlemlediği dışlayıcı söylemlerle birinci satırdaki “insanlık” evrensel şahıs göstergesini karşılaştırıyor. Diğer bir deyişle, yazarın ahlaki anlayışına göre, tüm insanlığı kapsayan bir kabullenmeden daha az olan herhangi bir söylem, kendisinin ahlakına uygun düşmüyor.

Mekana dayatılan devletçi ahlakın eleştirisi, insanlık ve homojenliğin imkansızlığı gibi herkesin farklı olduğunu temel alan daha geniş ahlaki anlayışlara dayanılarak gerçekleştiriliyor. Böylelikle, LGBT bireylerin söylemleri bir alanda var olmayı sınırlayan devletçi söylemlerin din, etnisite, cinsiyet, cinsellik, ve ideoloji aksanlarında yaptığı kısıtlamalara karşı gelmiş oluyorlar. Bu karşı gelme, aynı zamanda LGBT bireylerin queer söylemlerle toplumsal alanları heterotopya olarak tanımlamalarının da temelini atmış oluyor.

Gezi Parkı'nın queer heterotopik ahlaki coğrafyasını inşa etmek için, LGBT bireyler devletçi söylemleri eleştirme ile benzer belli başlı söylem stratejilerini kullanıyor. Bunların başında sınırsız gibi görünen şahıs göstergelerini mekan göstergeleri ile bağdaştırmak geliyor. Bir blog yazısında şunlar yazıyor:

Devrimi bir yaşam fıskırması olarak anlıyordu Bakunin. Yerel tutkuların ve özlemlerin olabilecek en büyük uyanışının gerçekleştiği, olağanüstü bir kendiliğinden yaşam fıskırması olarak. Gezi Parkı'nda fıskıran bu yerel tutkular ve özlemler, despot iktidarın kurduğu barajları, tuzakları, hayata giydirmeye çalıştığı deli gömleklerini parçalayacak. 1 Mayıs'ta Taksim'e çıkma talepleri karşısında "ayaklar baş olunca kıyamet kopar" diyordu iktidar. İktidarın kıyameti bizim karnavalımız demektir. Ayakların baş olmadığı, aksine bedene atfedilen her türlü hiyerarşik yapılanmanın yıkıldığı, organların sabit işlevlerinin terk edildiği 'organsız bedenlerin karnavalı'na dönüştü Gezi Parkı. Direnen, yardımlaşan, özgür bedenlerin inşa ettikleri bir sanat yapıtıdır Gezi Parkı... Sokaklarımızda olanlar direnişçiler için bir trajediye dönüşün isteniyor; oysa biz şehrin ortasında bir karnaval yarattık ve o karnavalda 'Çokluk' (Multitude) dahilindeki herkes için bir şey ifade ediyordu.

Bu örnek, Gezi Parkı içinde var olmayı sadece çokluğun içinde ve çoklukla beraber var olmak manasına gelmediği şekilde anlatıyor, ve heterotopik varlığın başka bir unsurunu hiç bir hiyerarşik yapı içinde bulunmadan var olmak şeklinde inşa ediyor. Çokluk, herkes ya da insanlık gibi, o bağlamda var olan heterotopik bir gerçekliği gösterir. Yani, o bağlamda var olmak, sınır olmadan, beraberce, farklarla var olabilmek şeklinde inşa edilmektedir. İnsanlık gibi evrensel bir şahıs göstergesine gelen herhangi bir sınır, heterotopik ahlakın anlayışına ters düşer ve queer söylemlerin toplumsal alan içerisinde var olmayı kurgulamaları ile uyuşmaz.

Genellikle sadece LGBT bireylerin arasında gerçekleşir gibi bilirse de, çarka çıkmak eylemi bu bağlamda queerleştirilerek heterotopik ahlaka dahil edilmektedir. Çarka çıkmanın queerleşmesi, eylemin sadece cinsel ilişki anlamından çıkarılıp, toplu bir muhalif bir tepkiye dönüştürülmesi ile oluyor. Bir blog yazarının ortaya koyduğu üzere:

Gezi Parkı, bir zamanlar çeşitli insani işlevleri arasında eşcinsel argosunda 'çark' denilen şeye de yarardı; bakışmak, görüşmek, anlaşmak için parkta gezinmek... Gezi Parkı'nda şimdi herkes 'çark'ta.

Heterotopik beraber yaşama, metinde, çark olarak ifade ediliyor ve beraber var olma, daha doğrusu toplumsal alanda var olabilmek çark ile beraber queerleşmiş oluyor. Diğer örneklerde görüldüğü gibi, üçüncü satırda kullanılan şahıs göstergesi,

«herkes», yine herhangi bir zaman, mekan, veya kimlik sınırlamalarına tabi tutulmadan kullanılıyor. Bu sınırsızlık çarka çıkma ile beraber normalden sapan bir şekilde çerçeveseleniyor. Çünkü, devletin dışlayıcı ahlakı, cinselliği sadece cinsiyetler arasında heteronormatif şekilde düzenlemekle kalmıyor, ayrıca zaman ve mekan olarak da düzenliyor. Geç modernitede cinsellik, insanların özel zamanlarında ve topluma açık olmayan özel mekanlarında yapılması gereken bir şeymiş gibi kurgulanıyor. İşte bu noktada, çarka çıkmak, devletin dayatmak istediği cinselliğe ve o cinselliğin ima ettiği dışlayıcı ahlaka meydan okumak anlamına geliyor. Diğer bir deyişle, çarka çıkmak, devletin günlük hayatı ve toplumsal alanı düzenleme çabalarına karşı bir duruş olarak kurgulanıyor. Böylelikle, üçüncü satırda kullanılan evrensel şahıs göstergesi, "herkes", protestoların bir parçası olarak ve devletin o alanı nasıl düzenlemek istediğine karşı gelerek çarka çıkmış oluyor. Metinlerin tekrar ve tekrar bir sınırlama getirmeden evrensel şahıs göstergesini kullanmaları, çarka çıkmayı, yani diğer bir anlamda mekanların kimlik tabanlı dışlayıcı ahlaki düzenlemelerine karşı gelmeyi, o alanı queerleyerek heterotopik ahlak anlayışı ile yeniden kurguluyor.

Sonuç

İncelenen blog yazıları, LGBT bireylerin toplumsal alanın ahlakını evrensel şahıs göstergelerini mekan göstergeleri ile ilişkilendirerek queerlediğini gösteriyor. Böyle bir söylemsel mekanizmanın kullanımı, hem dışlayıcılığa dayanan devletçi ahlakı bozmaya, hem de alternatif coğrafik ahlaklar ve var oluşlar oluşturmaya yarıyor. Sonuç olarak, queer hayal gücü ve söylem, toplumsal başkaldırıcı sınırlamalar veya hiyerarşik olmadan herkesin katılabileceği heterotopik bir var oluş şeklinde yaratıyor.

Ahlaki coğrafyanın heterotopik kurgulanması, aynı zamanda Halberstam'ın (2005) "queer alan" üzerine yazdıklarına başka bir yaklaşım olarak algılanabilir. Halberstam'a göre, queer alan hem ilişkilendirmelerle hem de karşı-ilişkilendirmelerle nitelik kazanıyor. Karşı-ilişkilendirmeler homojenliği, heteronormativiteyi, ve kapitalist mantık üzere kurgulanmış günümüz mahremiyet ve üreme kavramları ile kurumsallaşarak hayatı düzenleyen baskı mekanizmalarını reddetmeye ve on-

lara karşı çıkmaya; ilişkilendirmeler ise farklılıkları övmek, barındırmak, ve sabit olmayan kimlikler etrafında kurgulanan kültür ve halkları yaratmak ve yaşatmaya dayanmaktadır (Berlant & Warner, 1995, 1993; Buckland, 2002; Warner, 1993). Bu makalede heterotopyanın Foucault'dan yola çıkarak coğrafi ahlak çerçevesinde yeniden tanımlanması, queer alanın karşı-ilişkilendirmelerle taşıdığı karmaşıklığı anlam bütünlüğünü yakalamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır.

Bu durumda, bu makalenin sorduğu soruya, yani, LGBT eylemcilerin Gezi Parkının ahlaki coğrafyasını nasıl çerçevedediklerine dair soruya şöyle bir cevap verebiliriz: LGBT bireyler, queer söylem ile Gezi Parkına katıldıkları sürece alanı, alanın ahlakını heterotopik olarak queerliyorlar. Bu neden önemli? Çünkü başkaldıran söylemin queerleşmesini, veya queer başkaldırı söylemlerini hemen etraflarında gelişen diğer protesto söylemlerine karşı incelemek, aslında, başkaldırı söylemlerinin doğasına dair bir sorgulama içeriyor. Sözleri ve söylemleri ile direnenler, egemen kültürün yaydığı cinsiyetçi, heteroseksist, ve faşist şablonlara dayanarak konuşurlarsa, bu ne kadar direniş sayılabilir? Veya, direniş sadece tüm olası sınırları, sınırlamaları, kısıtlamaları, ve hiyerarşiyi reddeden heterotopik ahlak çerçevesine dayandığı zaman mı var olabilir? Queer söylemler ikinci soruya olumlu cevap veriyorlar. Başkaldırımı queerleştirme, böylece, o başkaldırımı her türlü devletçi tortudan temizleyerek heterotopik ahlaki coğrafya iltimas gösterilmesi ile gerçekşebiliyor.

Referanslar:

- Berlant, L. & M. Warner (1995). What does Queer Theory Teach us About X? *PMLA* 110. 1(3): 343-349
- Berlant, L. & M. Warner (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*. 24(2): 547-566
- Buckland, F. (2002). *Impossible Dance: Club Culture and Queer World-Making*. Middletown, CT: Wesleyan University Press
- Butler, J. (1997) *Excitable Speech: Politics of the Performative*. New York, NY: Routledge
- Erol, A. E. (2014) Coherence co-constructed: Using Coherence for Analysis and Transformation of Social Conflicts. *Narrative and Conflict: Explorations in Theory and Practice*. Manuscript accepted for publication.
- Erol, A. E. (2013). Please don't be Turk, BE GREEK, BE ARMENIAN": Agency and Deixis Across Virtualized Turkish Imagined Community. *International Journal of Communication*. 4(7): 741-758
- Erol, A. E. (2013) Poetry of neoliberal fascism and the ways of reading: Turkey and Gezi Park Protests. *Unrest Magazine*. 4
- Everywhere Taksim (July 6 2013). 6 Temmuz 2013 Forum Not ve Kararları [July 6 2013 Forum Notes and Decisions]. Retrieved from: <http://everywheretaksim.net/tr/6-temmuz-2013-forum-not-ve-kararları/>
- Fairclough, N. (2011). Critical discourse analysis. In J. P. Gee & M. Handford (Eds.), *The Routledge handbook of discourse analysis* (1st ed.) (pp. 9-20). New York, NY: Routledge.
- Foucault, M. (1984). Of other spaces, heterotopias. *Architecture, Mouvement, Continuité* 5: 46-49.
- Gandy, M. (2012). Queer ecology: nature, sexuality, and heterotopic alliances. *Environment and Planning D: Society and Space*. 30: 727-747
- Halberstam, J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York, NY: NYU Press.
- Hill, J. H. (1995). The voices of Don Gabriel: Responsibility and self in a modern Mexicano narrative. In D. Tedlock & B. Mannheim (Eds.), *Dialogic emergence of culture* (pp. 97-147). Champaign, IL: University of Illinois Press
- Leap, W. (2010). Homophobia as moral geography. *Gender and Language*. 4(2).
- Modan, G. G. (2007). *Turf wars: Discourse, diversity, and the politics of place*. Malden, MA: Blackwell.
- Öncü, A. (2014). Issue and Agenda: Turkish Capitalist Modernity and the Gezi Revolt. *Journal of Historical Sociology*. 27(2): 151-176
- Özel, S. (2014). A Moment of Elation: The Gezi Protests/Resistance and the Fading of the AKP Project. In *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. (U. Özkırımlı, ed.). New York, NY: Palgrave Macmillan
- Paul Gee, J. (2011). *How to do discourse analysis*. Oxon, UK: Routledge
- Peterson, V. S. (2007). Sexing political identities: nationalism as heterosexism. *International Feminist Journal of Politics*. 1(1): 34-65
- Reisigl, M., & Wodak, R. (2009). The discourse-historical approach (DHA). In R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of critical discourse analysis* (pp. 87-121). London, UK: SAGE Publications
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. Los Angeles, CA: University of California Press.
- Warner, M. (1993). *Fear of a Queer Planet*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press
- Yildiz, E. (2014). Cruising Politics: Sexuality, Solidarity and Modularity after Gezi. . In *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. (U. Özkırımlı, ed.). New York, NY: Palgrave Macmillan
- Van Dijk, T. (2008). *Discourse and power*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Van Dijk, T. (2003). Critical discourse analysis. In D. Schiffrin, D. Tannen, & H. E. Hamilton (Eds.), *The handbook of discourse analysis* (pp. 352-371). Malden, MA: Blackwell.

Queer ve Ütopyanın Buluşması: Farklı Kurguların İmkânı ve Umut Üzerine

Yasemin Erdoğan

Özet

Bu yazı, ütopya düşüncesini queer bir anlayışla yeniden kavramsallaştırarak ütopya ve queer düşüncenin ortak epistemolojik dinamiklerinden yola çıkan yeni bir kuramsal çerçeveye ortaya koymayı deniyor. Ütopya, radikal bir farkın izini sürerken içinde bulunduğu sistemin alternatifini oluşturabilecek en radikal sistemi hayal eder ve umut etmeyi esas alan bir dürtüyü içinde barındırır. Bu daimi umut arayışında aile, devlet, annelik, cinsiyet, cinsellik gibi pek çok toplumsal kurum eleştirel, alt üst edici ve devrimci bir sorgulamaya tabi tutulur. Queer düşüncenin ise normatif olana karşı mücadelesinde benimsediği yıkıcı radikal demokrasi anlayışını; belirsiz sınırları, tanımlanamazlığı, muğlaklığı, istikrarsızlaştırma ve direnişi sürekli kılan ruhu ile tıpkı ütopya düşüncesinde olduğu farklı kurguların tahayyülüne fırsat veren bir çıkış noktası oluşturur. Bu yazıda, 20. yüzyılın ikinci yarısında yazılan modern ütopik bilim kurgu romanlarından *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, *Mülksüzler: İkircikli Bir Ütopya* ve *Karanlığı Sol Eli'nde* mevcut toplumsal cinsiyet, cinsellik ve annelik kurguları çözümlenirken, farklı kurguların imkânının izi sürülüyor.

Anahtar Kelimeler: Ütopya, Queer, Cinsiyet, Cinsellik, Umut, Le Guin, Piercy

Queer Meets Utopia: Questioning the Possibility of Alternative Constructions and Hope

Abstract

This article aims to reframe utopia in a new theoretical perspective, in which the the thoughts of utopia and queer meets through a number of shared epistemological principles. Seeking traces of the possibility of difference, utopias imagine the most radical social system as an alternative to the present one and embrace an utopian impulse based on hope. In the constant pursuit of hope within the thought of utopia, multiple social constructions such as family, state, motherhood, sex and sexuality are put to a revolutionary questioning. Similarly, queer provides opportunities for alternative constructions along with its understanding of a radical destructive democracy; ambiguous boundaries; elusiveness and essence perpetuating destabilization and resistance. In this article, the constructions of gender, sex, sexuality and motherhood are problematized; and the possibility of alternative constructions are traced through the analysis of three modern utopian science-fiction novels written at the second half of 20th century, *Woman on the Edge of Time*, *Dispossessed: An Ambiguous Utopia* and *The Left Hand of Darkness*.

Keywords: Utopia, Queer, Sex, Sexuality, Hope, Le Guin, Piercy

Queer Kuramın Potansiyelleri ve Ufku

Queer' kavramı, 1990'lerden günümüze toplumsal cinsiyet çalışmalarının odağında konumlanmış ve barındırdığı siyasi potansiyel ile özellikle cinsiyet ve cinsellik konularında ufuk açıcı bir perspektif oluşturmayı başarmıştır. Queer kuram bugün hâlâ çoğunlukla LGBTİ toplulukları temsil eden bir şemsiye terim olarak kullanılıyor ve cinselliğe ilişkin tartışmaların sürdüğü bir akademik alan olarak görülüyor olsa da kavrama içkin eleştirel, sorgulayıcı ve yapı-sökücü güç, queerin tek boyutlu bir temsil düzeyinin çok ötesinde bir politik kavrayışa işaret ettiğini göstermektedir. Bu metnin iki temel dinamiğinden birini de queerin aşağıda açıklanan radikal siyasi ufku oluşturmaktadır.

Butlerci bir perspektifle queer kavramının potansiyellerini anlamamanın yolu queerin neyi temsil ettiğinden ziyade neyi temsil etmediğini anlamaktan geçer. Queer, bir gruba veya pratiğe atfedilebilecek bir kimlik olmaktan öte, her türlü normu saptırıp bozma ve sürekli bir kimliksizleşme fikrini ortaya koyar. Normatif olana, etiketlere ve kategorilerin tümüne karşı duruşu ile queer “normali, normalliği kuran normların kuruluş ve işleyiş yapısını sorgular” (Yardımcı & Güçlü, 2013, s. 18). O hâlde queer, anlamların ve sınırların olabildiğince muğlaklaştığı, geçirgen, akışkan ve gezinen bir terimdir ve sabitlik düşüncesinin karşısında konumlanır. Tam da bu noktada, Butler'ın kavramı bir “mücadele sahası” olarak nitelediğini hatırlatmak faydalı olacaktır. Butler'a göre (2014) queer “şimdiki zamanda asla sahip olunamayan, ama her zaman yeniden tertiplenebilen, bükülebilen, çarpıtılabilen, bir önceki kullanımından, acil ve genişleyen siyasal amaçlar doğrultusunda queerleştirilebilen olarak kalmak zorundadır” (s. 321). Normların içinden geçip saptırarak, normatif ve kimlikli olanı imkânsızlaştırma amacını güden bu tür bir yaklaşım, queer kavramını kritik bir eşikten de geçirir. Artık kavram, norm ve kimlik dinamiklerini altüst edici bir politik sorgulamadan geçirmekte; kapsamı LG-BTİ temsili ve cinselliğini aşarak çok çeşitli üretken tartışmalara kapı açmaktadır:

Queer adını sarmalayan muğlaklığın, normatif olmayan cinsellikler sorunuyla da sınırlı olmadığını görüyoruz. Nitekim günümüzde queer'e dair tartışmanın en canlı olduğu alanlar, dar anlamda cinsellik tartışmasını aşan ve queer ile feminizm, anti-ırkçılık, anti-militarizm, an-

ti-kapitalizm, anarşizm, Marksizm, radikal demokrasi ve sosyalizm arasındaki çoklu bağıntıları araştıran tartışma alanlarıdır. (Özkazanç, 2015, s. 103)

Bu durumda, queeri bir bağlantılı olma hâli, bir analiz aracı, bir direniş pratiği ve her şeyden önemlisi sorgulayıcı-yıkıcı bir politika olarak tanımlamak da mümkün hâle gelmektedir. Güç ilişkilerinin dinamikleri, iktidar mekanizmaları, tahakküm ve bunların gölgesinde toplumsallaşma, cinsellik ile birlikte queerin sorunsallaştırdığı dikkate değer noktalar olarak öne çıkar. Heteronormativite ve cinsellik analizi çok daha kapsayıcı bir toplumsallık sürecinin içinden geçilerek analiz edilir ve bütünsel bir queer politika izlenerek iktidar ile cinselliğin ilişkisi sorgulanır (Özkazanç, 2015, s.104). Benzer biçimde Warner da (2013) queerin gittikçe genişleyen kapsama alanının altını çizer ve “cinsellik üzerine politik mücadelelerin inanılmaz biçimlerde dallanıp budaklanabileceğini”, queer bir yaklaşımda cinselliğin düzenlenişleriyle ilgili politik tartışmaların “en temel türden normlara dair görüşlere” bağlandığını vurgular (s. 155). Damgalanmalar, “cinsiyet, aile, bireysel özgürlük mefhumları, devlet, kamusal konuşma, tüketim-arzu, doğa-kültür, olgunlaşma, üreme politikaları, ırksal-ulusal fantezi, sınıf kimliği, hakikat-güven, sansür, terör-şiddet, beden taşınmasına” ilişkin kültürel normlarla ilişkili bir biçimde gerçekleşir. Queerlik de bu normatif meseleler bütününe karşı “bölük pörçük” olarak, daimi bir mücadele vermek anlamına gelir (Warner, 2013, s. 156).

İşte bu bütünsel kavrayış çerçevesinde, kendisine içkin olan eleştirel sorgulayıcılığı; altüst edici, bozucu, yapı-sökücü stratejisi; normatif olana dair mücadelesinde tüm iktidar ilişkileri ve eşitsizlikler ile kurduğu ilişkisellik; yıkıcı radikal demokrasi anlayışı; belirsiz sınırları, tanımlanamazlığı, muğlaklığı, istikrarsızlaştırma ve direnişi sürekli kılan anarşist ruhu ile queer, farklı toplumsal kurguların tahayyülüne imkân veren en önemli çıkış noktalarından biri hâline gelmektedir. Feminizm ve daha genel anlamda sol muhalif toplumsal hareketler ile benzer dinamiklere sahip olan kavram, geleceğe dair umudun en yenilikçi araçlarından birine dönüşür ve nihayetinde, sahip olduğu bütün bu devrimci paradigmalardan ve umuda açtığı kapı ile en az kendisi kadar devrimci, sınırlandırılmaz ve imkânsız bir başka kavramla kaçınılmaz bir biçimde epistemolojik düzlemde kesişir: ütopya.

Ütopyanın Epistemolojik Temelleri

Kumar (2005), ütopyayı tanımlamaya kelimenin kökeni ile başlar. Buna göre, ütopya aynı anda iki anlama sahiptir: (i) hiçbir yer (outopia), (ii) iyi bir yer (eutopia). Bu basit sözlük karşılıkları ütopya ile ilgili en temel iki parametreyi de ortaya koyar: (i) mümkün olmayan bir dünya, (ii) yaşamak için istek duyulan dünya (s. 9). O hâlde, ütopya gerçekte var olmayan ve insanlık için en ideal dünyayı sunan bir dünya tasavvuru şeklinde tanımlanabilir. Nitekim Tandaçgüneş de (2013) en kaba hâliyle ütopyayı “insanlığın refahı, güvenliği ve mutluluğu için idealize edilmiş en iyi toplumsal düzen” şeklinde özetler (s. 19). Böyle bir tanım, ütopyaların ayağı yere basmayan, gereksiz bir hayaller dizisi olarak görülmesi gibi bir riski de barındırır. Ancak ütopya, bir hayaller toplamından çok daha fazlasıdır. Kavram gücünü, uygulanabilirliği aşan, onun ötesine uzanan anlamından almaktadır. Diğer bir deyişle, ütopya uygulanabilir olanın ötesindeki olasılığa erişme çabasıdır. Kumar, uygulanabilir olan ve olası olan arasındaki ilişkiyi şöyle izah eder:

Ütopyanın değeri uygulanabilirliğinde değil, olası bir gelecek olan ilişkisindedir... Burada ütopyayı güçlü kılan hayali ve uygulanamaz niteliğinin ta kendisidir. Görünmeyen ve gizli kalacak olan Tanrı nasıl pençesini kaldırmaya, mükemmel gerçeği ve mükemmel ahlakı ortaya çıkarmaya kışkırtıyorsa, ütopyanın hiçbir yerdeliği de onu aramaya bizi kışkırtmaktadır. Bir sınır bizi hapsedebilir, ya da onu aşmaya davet edebilir... Ütopya bu sınırları çiğner... Ütopya imkânsız bir mükemmellik halini anlatmaktadır; ama bir anlamda insanlık için erişilemeyecek bir hal de değildir. Şimdi değilse bile buradadır. (s. 12-13)

Ütopyanın önemli bir başka özelliğine dikkat çeken Jameson (2009) ise, ütopyaların daima siyasal meseleler olduğunu hatırlatır ve bunun edebî metinler arasında çok yaygın bir durum olmadığını altını çizer. Geniş anlamda ütopya bir siyaset fikrinin, normatif bir güç olarak kapitalizmin evrenselliği ve alternatifsizliğine ilişkin genel inanışa karşı, aslında farklı tarihsel alternatif ve olanakların mümkün olabileceğini, başka bir toplumsal ve ekonomik kurgunun tahayyülünü gözler önüne serdiğini vurgular (s. 11). Üstelik ütopyaclar yalnızca tahayyül ve tasavvur ile sınırlı kalmazlar. O hâlde, “ütopya biçiminin kendisi radikal farklılık üzerine, radikal ötekilik üzerine ve toplumsal bütünlüğün sistemsel doğası

üzerine temsili bir düşünme” şeklindedir (Jameson, s. 11). Ütopyacılık, radikal bir farkın izini sürmekte, içinde bulunduğu sistemin alternatifini oluşturabilecek en radikal sistemi hayal etmektedir². Jameson, ütopya biçim ve ütopya istek arasında faydalı bir ayrıma giderek, ütopya metinlerinin etkili bir analizinin yapılmasına katkıda bulunur. Bu ayrımda, ütopya biçim metinlerarasılık kavramı çerçevesinde yorumlanan yazılı metin veya edebî türe karşılık gelirken, ütopya istek ise gündelik hayatta tespit edilebilecek, umut etmeyi esas alan bir ütöpik dürtü olarak açıklanır (s. 17). Bu ayrımda biçim ve içeriğin diyalektik bir okuma ile ele alınması önem kazanır.

Yüzyıllara dayanan bir tarihe sahip edebî bir tür olan, ilk kez Thomas More (1516) tarafından adı konan ve yaygınlaştırılan ütopya, pek çok bakımdan queer bir öze sahiptir. Türe içkin olan umut ve ütöpik dürtünün varlığı, şu anda var olmayan kurguların olasılığına erişme çabasının kaynağı ve sürekli bir arayışın da habercisidir. Antik Yunan’da Platon’un *Devlet*, 1516’da More’un *Ütopya*, 1643’de Campanella’nın *Güneş Ülkesi* gibi en bilinen klasik ütopyaclar her ne kadar tür içerisinde özel bir öneme sahip olsalar da bu metnin temel olarak referans aldığı ütöpik anlatılar 1960’lar ve sonrasında, dönemin yeni toplumsal hareketlerinin de etkisi ile yazılan modern ütöpik bilim kurgu metinlerini kapsamaktadır. Bu tercihin temel sebebi, 1960 sonrasında yazılan yeni ütopya metinlerinin, queer kavramının taşıdığı epistemolojik özellikler ile gözle görülür paralellikler taşımasıdır. Döneminin siyasal-toplumsal hareketlerinden çok sayıda iz taşıyan bu anlatılar, klasik ütopyacların tersine idealize bir dünyanın yeni normatif kurallarından oluşmazlar. Aksine, bu metinler kimi zaman kaotik, kendi içinde her an yok olma potansiyeli ve kargaşa barındıran; kıtlık, verimsiz topraklar, kötü iklim koşulları, savaşlar gibi birtakım negatif koşulların ve dış dünyanın tehdidi altında olan, içinde bulunduğu zaman ve uzama eleştirel bir sorgulayıcılık getiren, çoğulcu, olasılıkların imkânının değişken bir yapıda mevcut olduğu biçimde anti-ütopyacları ve distopyacıları da aynı anda bulabildiğimiz anlatılardır. Günümüz siyaset ve normlarına derin bir eleştirel analiz getirirken, asla yıkılmayacak ütopya tasarımları yaratmak yerine, açık-uçlu ütopyaclar şeklinde biçimlenmişlerdir. Elbette bu tür bir tasarım ütopyanın ideal dünya tasavvurunun sorgulanışını da beraberinde getirir. Ancak 1960 sonrası yeni bilim kurgu ütopyacları özelinde konuşmak gerekirse, bu metinlerin ütopya olarak anılmasının en önemli sebebinin barındırdığı

ütöpik dürtü ve umut olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kapitalizm, toplumsal cinsiyet, ırkçılık gibi günümüze ait pek çok toplumsal sorunsalın ele alındığı ve ters yüz edildiği bu metinler, sahip oldukları bu devrimci umut ve radikal perspektif sebebi ile özel bir dikkati hak ediyor. Bu metne konu olan ütöpik bilim kurgu metinleri; Marge Piercy'nin kaleme aldığı *Zamanın Kıyısındaki Kadın*³ (1976) ve Ursula Le Guin tarafından yazılan *Karanlığın Sol Eli*⁴ (1969) ve *Mülksüzler: İkiriklikli bir Ütopya*⁵ (1974)'dir.⁶ Eserlerin içerdiği ütöpik dürtü ve umuda ulaşmanın yolu, şüphesiz ki biçimin kapsadığı tema ve nüveleri irdelemekten geçiyor. Beden, cinsiyet, cinsellik, aile ve toplumsallaşma gibi konular aracılığı ile queer bir imkânın varlığının sorgulandığı analizde, ütopyanın biçimi ve anlamına dair queer çıkarımların da izi sürülüyor.

Yeni Ütöpik Bilim Kurgu Metinlerinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik Kavramlarının Dönüşümü

Queer teori, gücünü ve çıkış noktasını beden ve cinsiyetin toplumsallığını; beden, cinsiyet ve cinsellik kavramları üzerinde heteroseksüel matrisin kurup düzenlediği denetim mekanizmalarını sorunsallaştırmaktan alır. Dikotomik bir kategori olarak cinsiyet, baskı ve tabiyet mekanizmalarının beden üzerinde kurulması için en elverişli koşulları sağlar. Toplumsal cinsiyetin ikili karşıtlığa dayalı bu yapısı, biyolojik cinsiyet için de farklı değildir. Nitekim Butler, verili olan biyolojik cinsiyetin toplumsal cinsiyeti oluşturan kültürel normları öncelemediğini, bunun da tıpkı diğeri gibi kültürel olarak inşa edildiğini vurgular ve doğal cinsiyet kavramını tartışmaya açar. Bu konuda Foucault'nun fikirlerinin ufuk açıcı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Durudoğan da (2010) Foucault ve Butler'ın düşüncesinde aynı noktaya dikkatleri çeker ve biyolojik cinsiyet kategorisinin cinsler arası ikili bir karşıtlığı varsayan geniş anlamlı iktidar modeline ait olduğunu; iktidar sistemlerinin, temsil edecekleri özneleri önce üretip sonra temsil ettiğini hatırlatır. Bilim kurgu türündeki üç ütopya metninde de aynı problemin ifşasına tanıklık ederiz. Anlatılarda yeniden kurgulanan beden ve cinsiyet, günümüzdeki biyolojik cinsiyetin aslında tamamıyla politik ve ideolojik olarak üretilip heteronormativiteyi ve homofobiyi de sistemli bir biçimde yeniden ürettiğini anlatır. Beden ve cinsiyet yeniden anlamlandırıldığında ise,

bu dirençli eşitsizlik mekanizmalarının altını oyma olasılığı gözler önüne serilir. Dolayısıyla, bu metinler hangi bedenin kabul edilebilir, makbul bir beden olacağına, hangi bedenin bu kabul sınırlarının dışına itilip değersizleştirileceğine karar veren bu ötekileştirici baskın siyasetin karşısına yıkıcı ve radikal bir beden yorumlaması ile çıkar.

Zamanın Kıyısındaki Kadın'da, Mattapoisset'in ütöpik halkı kadın ve erkek olarak cinsiyetlendirilmelerine rağmen, bu biyolojik sınır oldukça muğlaklaşmış ve fiziksel olarak neredeyse androjeneye yaklaşan bir beden yorumlaması yapılmıştır. Kitabın kahramanı Connie, Mattapoisset'li Luciente ile ilk kez zihinsel iletişim kurduğunda, karşısında duran kendi zamanındaki erkeklere hiç de benzemeyen çekici bir erkektir:

Elleri uzanmış genç bir adamın yüzü. Neye işaret ediyordu? Elini mi tutmaya çalışıyordu? Orta boylu, omuzlarına dökülen parlak siyah saçları olan, yüzü Kızılderili izlenimini veren genç bir adam. Kendisinden bile daha Kızılderili. Birbirine yakın zeytin gibi siyah gözler. Uzun burun. Yanaklar sinekkaydı traşlanmış, ten onunki kadar düzgün. (ZKK, s. 34)

Genç kızılderilinin yüzü gülümsüyor, garip bir nezakete işaret ediyordu. Kendi ailesindeki herhangi bir erkeğin maço görünüşü yoktu onda, ne Claud'un muazzam kuvveti ne de Eddie'nin sinirli saldırganlığı... Tiz ve hoş sesli bu genç adamdan çekinmemeliydi... Düşlerinde genç oğlanlar görmeye başlamıştı. (ZKK, s. 34)

Zihinsel iletişimleri devam ettikçe Connie, etkilendiği ve hatta belirli belirsiz bir cinsel arzu beslediği Luciente'nin kadın olduğunu fark edecektir:

İstmeden, huzursuzca Luciente'yle kucaklaşmıştı. Luciente'nin gömleğinin kaba kumaşını hissetti... Göğüsler! Geriye sıçradı... Luciente'ye baktı. Şimdi onu kadın olarak görmeye başlamıştı. Kızılderili yüzü. İğneleyici biçimde "bir kadın için çok kaslısın" dedi. (ZKK, s. 70)

Connie, bu zihinsel zaman yolculukları ile Mattapoisset'e gidip geldiği sürece, hiçbir şeyin kafasındaki kadın-erkek kategorilerine uymadığını görecektir, kendi dünyasında tüm gücü ile varlığını sürdüren cinsiyet rollerindeki farklılığın ortadan kalktığını hayretle gözlemleyecektir. Mattapoisset'te tıpkı bedenler gibi roller de biyolojik kadınlık ya da erkeklik kategorilerine göre değil, devletsiz ve hükümsüz olarak küçük birimler hâ-

linde varlıklarını sürdüren topluluklarının işleyişini sürdürecektir biçimde çeşitlenmiştir. Üretim kadar doğanın dengesinin de gözetildiği bu toplumda, kadın ya da erkek tüm bireyler geçmişten kendilerine kalan yaralı doğayı onarmak, aşırılığın olmadığı bir üretim biçimini sürdürmek üzere çalışmakta, komünal bir iş bölümünü ve yaşamı benimsemektedirler. Mattapoisset'te bedenler cinsiyetli olsa da, zorunlu bir cinsiyet rejimini üretecek evlilik, aile gibi kurumların yokluğu bedenlerdeki biyolojik cinsiyetin determinist ve hükmedici yorumlamasını engellemiştir. Tam da Butler'ın (2014) ifade ettiği biçimde, cinsiyete dair kavramlar ve tanımlar yok edilmemiş ancak kavramların "ideal olarak menzili genişlet(il)miştir" (s. 322). Artık tanımlar kimseye ait olamayacak ve üzerinde hak iddia edemeyecek kadar genişlemiş ve içeriği muğlaklaşmıştır. Mattapoisset'te cinsellik ise heteronormatif kodlardan tamamıyla sıyrılmıştır. Her bireyin her iki cinsiyetten de istediği sayıda partneri olabilir. Aile ve evlilik kurumunun yokluğu bireylere kendi yaşam alanlarını vererek özgür ve normativeden uzak bir cinselliği de sağlamıştır. Bu noktada, bu tür bir cinselliği mekanik ve insani duygulardan uzak olarak okuma tuzağına düşmemek gerekir. Mattapoisset'te de insanlar kıskançlık, bağlılık ve aşktan vazgeçmiş değildir. Ancak, bu kavramların herhangi bir norma dönüşmesini engelleyen bir toplumsal yapı hâkimdir.

Le Guin'in bu yazıda değinilecek olan ilk metni *Karanlığın Sol Eli*'nde ise kategorik olarak cinsiyetlendirilmiş bedenler devrimci bir kurgu ile tamamen yok edilmiştir. Zaten romanın kendisi, Le Guin'in "(toplumsal) cinsiyet gerekli midir?"⁷ sorusundan yola çıkarak yazdığı ve cinsiyetin belirleyici bir tahakküm mekanizması olarak var olamayacağı bir dünyanın neye benzeyeceğini kavrama girişimidir. Le Guin, Gethen isimli sürekli kış mevsiminin yaşandığı ve Jameson'un deyimini bir "eskimo ortaçağı" biçiminde betimlenebilecek, feodal ve monarşik bir yönetim şekline tabi bir gezegen yaratmıştır. Bu gezegenin en çarpıcı özelliği ise alışılmadık iklimi, doğal koşulları, monarşi biçimi değil, sakinlerinin androjen olmalarıdır. Gethen'de yaşayanlar kadın ya da erkek değildir, aynı anda hem ikisi hem de hiçbiridir. 83 adet gezegenin iletişimini koordine eden Ekümen isimli gezegenler birliğinden gelen elçinin gözünden, Gethen'li insanların anatomileri ve cinsiyetlerini şu biçimde duyuyoruz:

Cinsel çevrim ortalama 26 ila 28 gün sürüyor (ay çevrimine göre ortalayarak 26 gün diye alıyorlar bunu). 21 ya da 22 gün kişi somer durumunda, yani cinsel bakım-

dan aktif değil, gizil. 18. güne doğru hipofiz aktivitesiyle hormonal değişimler başlıyor ve 22. ve 23. günde kişi kemmer'e, estrus'a giriyor. Kemmerin ilk evresinde (Karhidece secher) tümüyle androjen durumdadır. Cinsiyet ve cinsel güç yalıtılmış haldeyken edinilmiyor. Kemmerin ilk evresindeki bir Gethenli tek başına ya da kemmer devresinde olmayan birileriyle birlikte kaldığı takdirde birleşme yetisini kazanamıyor. Yine de bu evrede cinsel itkiler aşırı güçlü ve tüm kişiliği denetliyor, diğer tüm itkileri kendine tabi kılıyor. Kişi kemmer devresinde bir eş bulduğunda hormon salgısı artıyor (en çok dokunmayla-salgı mı? Koku mu?) ve bu, eşlerden birinde erkek ya da dişi hormonları baskın olana dek sürüyor. Jenital organ duruma göre büyüyor ya da ufalıyor, cinsel ilgi yoğunlaşıyor ve bu değişiklikten etkilenen diğer kişi öteki cinsel rolü üstleniyor (hiç istisnasız mı? Kemmer-eşlerinin aynı cinsiyeti almasıyla sonuçlanan istisnalar olsa bile dikkate alınmayacak denli nadir). Kemmerin bu ikinci evresi (Karh. thorharmen), karşılıklı cinsiyet ve arzu oluşturma süreci tahminen iki ila yirmi saat arasında bir süreyi kapsıyor. Eşlerden biri tam kemmerdeyse diğer eşin evresi kısalmıyor: İkisi kemmere birlikte giriyorlarsa bu daha uzun sürüyor. Normal bireylerin kemmerde şu veya bu cinsel role yönelik bir eğilimleri yok; erkek mi yoksa dişi mi olacaklarını bilemiyorlar ve bir seçim yapamıyorlar. (Otie Nim, Orgoreyn bölgesinde istenen cinsiyeti elde etmek için hormon kullanımının yaygın olduğunu yazmıştı ama Karhide'nin kırsal bölgelerinde buna hiç rastlamadım.) Cinsiyet bir kez belirlendi mi kemmer periyodu boyunca değişmiyor. Kemmerin son evresi (Karh. thokemmer) iki ila beş gün kadar sürüyor ve bu evrede cinsel arzu ve kapasite maksimum düzeye ulaşıyor. (KSE, s. 85)

Gethen'de beden ayın büyük bir bölümünde androjen (çift cinsiyetli) halde iken, kemmer döneminde cinsel hormonların salgılanması ile Gethen'liler dişi ya da erkek özelliklerini kazanmaktadır. Elbette bu dönüşüm her kemmer döneminde değişebilmekte, bir önceki kemmer dönemini dişi olarak geçiren Gethen'li, bir sonrakini erkek olarak geçirebilmektedir. Gethen'de anatomik olarak kalıcı bir dişi ya da erkek bedenine bürünmek, kemmer dönemi dışında cinsiyet ve cinselliğe sahip olmak ise mümkün değildir. Bu imkânsızlığı nasıl okumamız gerekir? Yaşamlarının büyük bir bölümünü cinsiyet ve cinsel işlev kapasitesi olmadan geçiren Gethen'liler için androjeni bir tutsaklık mı yoksa özgürlük mü? Bu noktada bir kez daha gözlemcinin notları bize rehberlik ediyor:

Düşünün: Herkes her şeyi becerebilir. Basit gibi geliyor bu; ama psikolojik etkileri saymakla bitmez. On yedi ile otuz beş yaş arasındaki herkesin (Nim'in deyişiyle) "çocuk bakımına bağlanabilir" durumda olması, aslında burada hiç kimsenin, kadınların başka yerlerde olabileceği gibi çocuk bakımına -psikolojik ve fiziksel olarak- sıkı sıkıya bağlanmadığı anlamına geliyor. Zahmet ve ayrıcalık oldukça eşit paylaşıyor; herkes aynı riske veya seçim hakkına sahip. Bu yüzden de burada hiç kimse başka yerlerdeki özgür erkekler kadar özgür değil. Düşünün: Çocukların anne ve babayla hiçbir psiko-seksüel ilişkisi yok. Kışta Ödip mitosu yok. Düşünün: Karşılıklı istemeyince cinsellik yok, tecavüz yok. İnsan dışındaki memelilerde olduğu gibi birleşme ancak karşılıklı istek ve davet sonucu gerçekleşebiliyor; aksi takdirde mümkün olmuyor. Baştan çıkarma mümkün; ama son derece iyi zamanlanması gerek. Düşünün: İnsanlık güçlü ve zayıf, koruyucu/korunan, hükmeden/hükmedilen, sahip olan/sahip olunan, aktif/pasif diye ikiye bölünmemiş. Kışta insan düşünüşünü belirleyen o düalizm eğilimi tümüyle azalmış ya da değişmiş durumda. Aşağıda söyleyeceklerim son talimatlarıma eklenmeli: Bir Gethenli ile karşılaştığınızda bir biseksüelin doğal olarak yaptığını yapamaz; ona Erkek ya da Kadın rolü biçip aynı veya karşıt cinsin mensupları arasındaki olası davranış kalıplarına ilişkin beklentilerinize denk düşen bir tavır takınamazsınız ve takınmamalısınız. Toplumsal-cinsel etkileşim kalıplarımızın hiçbiri yok burada. Onlar bu oyunu oynayamazlar. (KSE, s. 90)

O hâlde Gethen'liler, toplumsal cinsiyet kodlarının getirebileceği potansiyel baskı-tahakküm-iktidar ilişkilerinden tamamen azade biçimde yaşarlar. Rıza mefhumunu biyolojiyle sarmalamış olan Le Guin düşünülmesi zor olanı yaparak, çift cinsiyetliliğin ve cinsiyetsizliğin olası sonuçlarını bizlere gösterir. Bir önceki soruya dönecek olursak, Gethen'liler için cinsel aktifliğin sınırlı bir zaman dilimine sıkışmış oluşu kısıtlayıcı ya da tutsaklaştırıcı olmanın ötesindedir cevabını verebiliriz. Gethen'i cinsellik yaşamayan hadım bir toplum olarak yorumlamak doğru değildir. Androjeni cinselliği ortadan kaldırmamış, cinsel baskı ve eşitsizliği ortadan kaldırmıştır. Le Guin, cinsiyet ve cinsel işlevin sadece kemmer döneminde ortaya çıkışını kurgularken dikkatli davranmış ve yine aynı kitapta ceza amaçlı kurulan çiftliklerde kemmeri engelleyen ilaçların verildiği bir distopik bölüm yazarak, gerçek anlamda cinsel işlevden yoksun olduklarında hadımlığın ve cinsel işlevsizliğin neye benzeyeceğini anlatmıştır. Sonuçta, Le Guin çift cinsiyetlilik ile cinselliği ortadan kaldırmadan cinselliğe dair sorunların tümünü, "cinsel arzuyu insani etkinlik alan-

larından çıkararak" bir yapı tasarlayarak çözmeyi başarmıştır (Jameson, 2008, s. 265).

Le Guin'in ikinci eseri *Mülksüzler* ise Anarres isimli bir gezegende yaşayan Odocu anarşist toplum ile günümüzün kapitalist dünyası ile büyük benzerlikler taşıyan mülkiyetçi Urras gezegenindeki toplumu karşılaştırarak, bu karşılaştırmada ortaya çıkan toplumsal farklar ile asıl meselesini anlatır. Kitap, cinsiyet ve cinsellik sorularını *Zamanın Kıyısındaki Kadın* ya da *Karanlığın Sol Eli* kadar merkeze almıyor olsa da Anarres ve Urras'ın toplumsal cinsiyet kavrayışlarındaki çarpıcı farklar üzerinden, normatif ve alternatif cinsiyet/cinsellik mekanizmalarının yapısını başarı ile aktarır. Anarres ile Urras, Gethen ve Mattapoisett'in aksine kadın ve erkek kategorilerini daha net çizmektedir. Ancak Anarres'te kadınlık ve erkeklik tıpkı Mattapoisett'de olduğu gibi cinsiyet rolleri ile imlenmiş ve normatifleşmiş değildir. Anarres, kadın ve erkeklerin aynı şart ve koşullarda yaşayıp, aynı işleri yaptığı bir gezegen iken, Urras'ta kadınlar da gezegenin geri kalanı gibi erkeklerin mülkiyeti konumunda bulunur. Anarres'li Shevek'in Urras'a gitmek için çıktığı ay yolculuğu esnasında, içinde seyahat ettiği geminin doktoru ile arasında geçen şu diyaloglar, iki gezegende kadın kavrayışının karşıtlığını apaçık gösterir:

Gemide neden hiç kadın olmadığını sormuş, Kimoe de bir uzay gemisi işletmenin kadın işi olmadığını söylemişti. Tarih dersleri ve Odo'nun yazıları Shevek'e bu totolojik yanıtı anlayabilecek bir bağlam veriyordu. Başka bir şey söylemedi, ama doktor karşılık olarak Anarres hakkında bir soru sordu. "Dr. Shevek, sizin toplumunuzda kadınlara aynen erkeklere olduğu gibi davranıldığı doğru mu?". (MİBÜ, s.21)

"Gerçekten erkeklerin işleriyle kadınları arasında bir fark yok mu?" "Hayır, iş bölümü için fazla mekanik bir temel değil mi bu? İnsan işini ilgisine, yeteneğine, gücüne göre seçer, cinsiyetin bununla ne ilgisi var?" "Erkekler fiziksel olarak daha güçlüdür," dedi doktor profesyonel bir şekilde. "Evet, genellikle, hem de daha iridirler, ama makinelerimiz olduğu sürece ne fark eder? Makineler olmasa da, kürekle kazmak veya sırtta taşımak gerektiğinde belki erkekler daha hızlı çalışır -iri olanları yani- ama kadınlar daha çok çalışır. Çoğu kez bir kadın kadar dayanıklı olmayı istediğim olmuştur." Kimoe ona baktı, şaşkınlıktan kibarlığı unutmamıştı. "Ama, dışı olan her şeyin, yumuşaklığın ve erkeğin kendisine olan saygısının yitir-

ilmesi... Sizin işinizde kadınların sizinle eşit olduğunu iddia edemezsiniz değil mi? Fizikte, matematikte, zekada? Kendinizi sürekli onların düzeyine indirdiğinizi iddia edemezsiniz?”. (MİBÜ, s. 22)

Kitabın açılış bölümünde yer alan bu diyalog, Anarres ve Urras’ın temsilcileri olan Shevek ve Kimoe’nun ağzından kadınların her iki gezegendeki konumlarıyla ilgili temel bilgileri verir. Urras gezegenindeki cinsiyet ayrımına dayalı toplumsal yapı, biz okuyucuya hiç de yabancı gelmezken, Anarres’li Shevek tarafından akıl dışı olarak nitelendirilir. Urras’ın toplumsal yaşamı, mülkiyete dayalı bir toplumsallaşmanın sonucu olarak üstünlük ve aşağılık mekanizması üzerine kuruludur. Bu dikotomik mekanizmayı kuran temel dinamik ise cinsiyettir. Shevek, erkeklerin kendilerine saygı duymak için insan ırkının yarısının kendilerinden daha aşağı olduğu fikrine tutunmalarını Urras’ta geçirdiği süre boyunca sorgulamaya devam edecektir:

“Kadınlar nerede?” Pae güldü. Oiee gülümsedi ve “ne anlamda?” diye sordu. “Her anlamda. Geçen geceki partide kadınlarla tanıştım –beş on tane- yüzlerce de erkek. Hiçbiri bilgin değildi sanırım. Kimdi onlar?” “Karılarımız, biri de benim karımdı,” dedi Oiee sır saklayan gülümsemesiyle. “Diğer kadınlar nerede?” “O, o konuda hiç güçlük yok efendim,” dedi Pae hemen. “Yalnızca tercihlerinizi belirtin, sağlaması çok kolay...” Shevek neden bahsettiklerini hiç anlamıyordu. Kafasını kaşıdı. “O zaman, buradaki bütün bilginler erkek mi?” “Bilginler mi?” dedi Oiee inanamayarak. Pae öksürdü. “Bilginler. A, evet, tabii ki hepsi erkek. Kız okullarında bazı kadın öğretmenler var kuşkusuz. Ama hiçbir zaman lisans düzeyini geçemezler.” “Neden?” “Matematiği beceremiyorlar, kafaları soyut düşünceye çalışmıyor, uyumuyorlar. Nasıl olduğunu biliyorsunuz, kadınların düşünmek dediği şey rahimle yapılırlar! Tabii, her zaman birkaç aykırı örnek görülebilir, vajinaları körelmiş, suratsız, zeki kadınlar.” “Siz Odocular kadınların bilimle uğraşmasına izin veriyor musunuz?” diye sordu Oiee. “Şey, bilimle uğraşıyorlar evet.” “Çok fazla değildir umarım.” “Yarısı kadarı...” “Kadınları özgün entelektüel çalışma yapabilecek yetenekte buluyor musunuz, Dr. Shevek?” “Onların beni yetenekli bulduklarını söylemek çok daha doğru olur –Kuzeybatı’nda Mitis benim öğretmenimdi- bir de Gravab var; sanırım onun hakkında bir şeyler biliyorsunuz.” “Gravab kadın mıydı?” dedi Pae gerçek bir şaşkınlık ve gülümsemeyle... “Sanırım cinsler arasında ayırım yapmamaya önem veriyorsunuz.” Shevek yumuşak bir sesle, “Odo bir kadındı,” dedi. (MİBÜ, s. 68)

Shevek’in Anarres’teki kadınlar üzerine sorduğu sorulara aldığı yanıt ve tepkiler, ona kurucu bir toplumsal kod olan ve çok derine inen bir düşmanlığa dokunduğunu hissettirir (s. 69). Urras’ta, Anarres’in aksine, sahip olma ilişkisi dışında bir ilişkiye aşına olmayan bir toplum yaşamaktadır. Shevek’in Urras’ta geçirdiği süre boyunca mülkiyet algısı ile sarmalanmış bir cinsiyet sisteminin egemenliğine tanıklık ederiz. Benzer bir biçimde, cinsellik pratiklerinde de aynı sahiplik ilişkisi cinselliğin özünü oluşturur. Urras’lılar tarafından mülkiyetçi anlayışın dışında kalan, toplumsal bir iktidar mekanizmasını tetiklemeden özgür bir cinsellik anlayışı dehşetle karşılanır. Anarres ise cinselliğin Urras’tan farklı biçimlerde deneyimlendiği bir yerdir:

Kızın neler söylediğini hiç anımsayamadı; kız ona takılmıştı, o da yine basitçe karşılık verdi. Gece düzlüğe gittiler ve kız ona tenin özgürlüğünü tattırdı. Bu, onun armağanıydı; Shevek de kabul etti. Bütün Anarres’li çocuklar gibi hem erkek hem de kız çocuklarla özgürce sevişmişti, ama o da, diğerleri de çocuklar; hiçbir zaman o ana kadar tattığı zevkten daha ötede bir şeylerin olabileceğini düşünmemişti. (MİBÜ, S.50)

Herhangi bir cinsel eyleme yönelik hiçbir yasa, hiçbir sınır, hiçbir ceza, hiçbir onaylama uygulanmıyordu, yalnızca bir çocuk veya kadına tecavüz hariçti. Saldırgan bir terapi merkezinin anlayışlı ellerine sığınmazsa, komşularının intikamına maruz kalabilirdi. Ama tam doyumun ergenlikten başlayarak tek norm olduğu bu toplumda cinsel suçlar yok denecek kadar azdı ve cinsel etkinliğe konulan tek sınır, gizlilik konusundaki hafif bir baskıyla, yaşamın komünallüğünün zorladığı bir tür alçakgönüllülüktü. (MİBÜ, s. 211)

Anarres gezegenindeki sınırsız cinsel serbestlik, ergenlikten itibaren her Anarres’liye heteroseksüel ya da eş cinsel ilişki özgürlüğünü verir. Cinsellik ile cinsiyetler arasında zorunlu bir paralellik kurulmamıştır. Anarres’te cinsellik, devletçi politikalarla denetlenmeyen, evlilik kurumu ile sınırları belirlenmemiş bir haz alanıdır. Urras’ta cinsellik deneyimleri sahiplik ekseninde kurulurken, Anarres’liler cinselliği bir tahakküm ve mülkiyet ilişkisi olarak tanımlamazlar. Zaten Anarres’in mülksüzlük üzerine kurulan toplumsal yaşamı ve dili böyle bir cinsellik tahayyülüne imkân vermez. Cinsellik, eylemi gerçekleştiren öznelere hapsedmez, aksine özgürleştirir; bir tarafı sahip diğerini de nesne kılmaz, aksine paylaşılır.

Üreme ve Annelik

Her üç ütopyik anlatının da temel ortak noktalarından birini anneliği konumlandırma biçimleri oluşturur. Toplumsal cinsiyetin günümüzdeki en önemli tezahürü olan annelik kurumunun bu ütopyalarda nasıl çok çarpıcı bir biçimde yıkıldığını ve bozulduğunu gözlemek mümkündür. *Mülksüzler*, Anarres'in anarşist toplumsal yapılanmasında annelik kurumuna mülkiyet perspektifi ile yaklaşarak kurumun yapısını ciddi derecede bozabilmeyi başarmıştır:

Rüzgarlı sokaklardan geçip çocuğu öğrenme merkezi yatakhaneğine götürdüler ve lobiye girdiler... Sadik annesine iyi geceler öpücüğü verdi, sonra Shevek'e dönüp kollarını kaldırdı, Shevek eğildi, Sadik onu doğal bir şeymiş gibi ama sıkıca öptü ve "iyi geceler!" dedi. Gece görevlisiyle birlikte esneyerek uzaklaştı. (MİBÜ, s.271)

Burada kimse aç kalmadı. Ama ben Sadik'i şımarttım. Onu üç yaşına kadar emzirdim, tabii, ne de olsa onu memeden kesince yedirecek daha iyi bir şey yoktu! Ama Rolny'deki araştırma istasyonundakiler karşı çıktılar. Onu oradaki çocuk evine sürekli olarak bırakmamı istediler. Çocuk konusunda mülkiyetçi olduğumu söylediler, ayrıca da bunalım döneminde toplumsal çabaya yeterince emek vermediğimi. Aslında haklıydılar. Ama kendilerini öyle haklı görüyorlardı ki. (MİBÜ, S.271)

Anarres'te doğan her çocuk, çocuk evleri olarak adlandırılan birimlerde büyümektedir. Anne ya da baba çocuk ile kalıcı bir ilişki kurabilir ancak çocuk ve anne-baba arasında hiçbir zaman mülkiyet-sahiplik ilişkisi kurulmaz. Evlilik kurumunun olmayışı da mülkiyetsizlik anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Çocuk evlerinde ortak bir biçimde yetiştirilen çocuklar, topluma ait değil, toplumu oluşturan üyeler olarak benimsenir.

Karanlığın Sol Eli'nde karşımıza çıkan anatomik çift cinsiyetlilik hali ise zaten annelik kurumunun oluşmasının önündeki en büyük engel olarak durmaktadır:

Kemmerin son evresi (Karh. thokemmer) iki ila beş gün kadar sürüyor ve bu evrede cinsel arzu ve kapasite maksimum düzeye ulaşıyor. Oldukça ani bir biçimde sona eriyor ve eğer gebelik olmamışsa birey birkaç saat içinde sommer evresine dönüyor. (Not: Otie Nim bu "dördüncü

evre'nin âdet çevrimine eşdeğer olduğunu düşünüyor) ve çevrim yeniden başlıyor. Birey dişi rolündeysen ve gebe kalmışsa hormon aktivitesi kuşkusuz devam ediyor ve 8.4 aylık gebelik dönemiyle ve 6 ila 8 aylık emzirme döneminde dişi olarak kalıyor. Erkek cinsel organları (sommerde olduğu gibi) ufalmış olarak kalıyorlar, göğüsler biraz daha irileşiyor ve pelvis çevresi genişliyor. Emzirmenin bitmesiyle dişi yeniden sommere giriyor ve tekrar tam bir androjen oluyor. Hiçbir fizyolojik alışkanlık oluşmuyor ve birkaç çocuk doğurmuş bir ana daha sonra başka çocukların da babası olabiliyor. (KSE, s. 88)

Pasajın net bir biçimde vurguladığı gibi, hamilelik ve emzirme sürecinin sona erişinin hemen ardından erdişiliğine geri dönen bireyden bizim anladığımız biçimiyle annelik yapması beklenmez. Çocuklar genel olarak beyliklerde, beylik içinde ortak olarak büyütülürler. Aynı anne, başka bir kemmer evresinde başka çocukların babası olabilir. *Karanlığın Sol Eli*, adet döngüsüne benzer cinsellik tasarımı ile üreme odaklı bir cinselliği teşvik ediyor gibi gözükse de, Gethen'de doğum kontrolünün varlığı, nüfusun azlığı ve toplumsal hayatın yavaşlığı bu önermeyi kolaylıkla çürütebilir.

Annelik konusunda en radikal açılımı yapan ise kuşkusuz Piercy'dir. Feminist bir manifesto niteliği de taşıyan kitapta, Le Guin'in eserlerinin aksine cinsellik ve üreme arasındaki bağ tamamen kopuktur. Mattapoisett'te kendisi istemediği sürece hiçbir kadın karnında çocuk taşımak zorunda değildir. Bilim kurgunun sağladığı yaratıcı olanakları uç noktalarına kadar götüren Piercy'nin ütopyasında, bebekler çocuk üretim evlerinde yapay olarak döllenir ve büyütülürler:

Bir panoya dokundu ve kapı yana kaydı... Connie derin bir nefes aldı, midesi altüst olmaya başladı. Hepsi pelte gibi sıralanmış bebekler kıvıldıyordu. Makine anneydi. Coney adasındaki akvaryumdaki balıklar gibi. Gözleri kapalıydı. (ZKK, s. 110)

Connie'nin üretim evinde duyduğu dehşet, çocukların tümünün çocuk evlerinde yaşadığını, komünün üyeleri olarak yaklaşık 10 yaşlarından itibaren topluluk işlerinde aktif görev aldıklarını ve her şeyden önemlisi babalık kurumunun ortadan kalktığını ve erkeklerin de tercih ederlerse bir çocuğa annelik yaparak onu emzirebileceğini öğrendiğinde daha da artar. Elbette Mattapoisett'te annelik, tek başına üstlenilen ve çocuk üzerinde hâkimiyet kuran bir annelikten çok, çocuğa rehberlik etmeye yarayan bir tür birlikteliktir. Her çocuğun

üç tane erkek ya da kadın annesi olmasından daha doğal bir şey yoktur. Çocuklar, topluluğun gözetiminde, annelerinin rehberliğinde ve bağımsızdır. Üreme ve anneliğin bir üretim ve iktidar aracı olarak kullanımını ortadan kaldıran kitap, bu hâliyle kavramı oldukça radikal bir biçimde dönüştürmüş görünüyor. Luciente'nin annelik kurumuna dair açıklaması kitabın da temel argümanlarından birini oluşturuyor:

Bu kadınların en uzun devriminin bir parçası. Tüm eski hiyerarşileri yıktığımız zamanın. En sonunda vazgeçmek durumunda kaldığımız bir şey daha kalmıştı, sahip olduğumuz tek iktidar. Böylece kimse hiçbir iktidara sahip olmayacaktı. Asli üretim: Doğurma gücü. Elbette biyolojiye bağımlı kaldığımız sürece hiçbir zaman eşit olamazdık. Ve erkekler hiçbir zaman sevgi ve şefkat dolu olabilecek kadar insancılaştırılamazlardı. Böylece hepimiz anne olduk. Her çocuğun 3 tane annesi var. Çekirdek bağı kırmak için. (ZKK, s. 111)

Sonuç Yerine: Yeni Bir Toplumsal Düzenin Tahayyülü ve Umudu

1960'ların sonlarından itibaren yazılan ütopyik ve feminist nüveler ile donatılmış bu üç bilim kurgudan da izlenebileceği üzere, modern ütopyalar tehditlerden bağımsız, yalıtılmış, kaynakların sınırsız olduğu tasarımlardan oldukça uzak şekillenmiştir. Aksine her üç dünyanın da maruz kaldığı tehlikeler mevcuttur. Piercy'nin gelecekte yaşayan Mattapoisett halkı savaşın, önceki nesiller tarafından bozulmuş kaynakların ve geçmişin tehdidi altında var olma mücadelesi verirler. Gelecek olarak varlıkları bugüne bağlıdır ve bir zaman yolculuğu temasında kendi varlıkları için mücadele ederler. Luciente, neden tehlikede olduklarını, “siz bizim ayağımızı kaydırabilirsiniz, sizin zamanınızın senleri... Sizin zamanınızın senleri tümünden mücadele etmeyi bırakabilir... Biz ise var olmak için hayatta kalmak için, gelecek olmak için mücadele vermeliyiz, size gelmiş olmamızın nedeni bu” (ZKK, s. 197) şeklinde ifade eder. Bu çarpıcı ifade hem var olma ihtimalinin hem de var olmayan alternatif bir tarih oluşturmanın tezahürü, hem ütopyacı biçimin hem de ütopya isteğinin en iyi ifade edilmiş biçimlerinden biridir. Benzer şekilde Le Guin'in Anarres'i metnin büyük bir bölümünde ütopya ile benzeşmez. Somay'ın (1994) ifade ettiği gibi, Anarres doğal kaynaklarının

azlığı, kıtlık, kötü iklim koşulları, anarşist dünyada da var olan iktidar meraklıları ile ütopya tanımında belirsiz bir noktada kalıyor. Ancak tıpkı *Zamanın Kıyısındaki Kadın* gibi, *Mülksüzler* de gezegenlerin ikili karşıtlığı ekseninde, eski ve yeniyi yan yana koyarak daha iyi bir yeninin olanaklarının peşine düşüyor. Bunu, eski dünyayı tanıyarak sorgulayan Shevek'in gezegenler arası yolculuğu çerçevesinde yaparak, tüm olası olumsuzluklarına rağmen başka bir toplumsal insanın imkânını arıyor. Bu arayış, *Karanlığın Sol Eli*'nde de cinsiyetin olmadığı bir gezegende nelerin mümkün olup olmadığı sorgulanışı ile devam ediyor. Gethen'in feodal düzeninde Karhide ve Orgoreyn şehirleri arasında bir sürgün yolculuğu ile işlenen kurgu, Jameson'un (2008) yaptığı çok yerinde bir tespitle kapitalizm girmemiş bir Batı'nın Karhide'de can buluşu olarak okura yansıyor (s. 269). Karhide'de yaşama sinen yavaşlık, sert kış ikliminin izole edici gücü, motorlu araçların bulunmasına rağmen yaygın olmayan kullanımını ortaya Sanayi Devrimi'ni tatmamış ve kapitalizmin ulaşmadığı bir dünya çıkarıyor. Aynı zamanda kapitalizmin vahşiliğinden uzak ve savaşların yaşanmadığı bir dünya. Metin, hareketli ve gelişim heveslisi Orgoreyn'in bize yanı başımızda duran tanıdık dünyayı hatırlatışıyla önceki iki metnin arayışına katılıyor. Yaşadığımız dünyayı görerek yaşanmayana ulaşmanın arayışına. Kurulan dünyalar her üç metinde de ütopya biçiminden uzaklaştıkça, arayış ve mücadelenin ortasında kendini gösteren umut, hikâyeleri dolduruyor. Böylece metinler, kapitalizme, mülkiyetçiliğe, cinsiyetçiliğe, ırkçılığa, patriyarkaya, heteronormativiteye ve tüm eşitsizliklere karşı yıkıcı ve umut dolu bir başkaldırıya dönüşüyor. Umudun başkaldırısı, eşitsizlikleri sorgulayarak türlü eşitsizlik mekanizmalarının içlerinden geçiyor ve kendi varlığını olası kılmak için savaşına devam ediyor. Somay'ın (2010) tanımı ile metinlerin her biri yolu distopyalardan geçen “açık uçlu birer ütopya” hâline geliyor (s.186). Yeni ütopyanın aslında doğrudan queer olan ruhu ortaya çıkıyor; bu ruh, tüm olanaksızlığı, radikalliği, tüm imkânsızlığına rağmen gerçekleşme ihtimaliyle, *Karanlığın Sol Eli*'nde Le Guin'e şu cümleyi yazdırıyor: “Kral hamileydi”.

Notlar

- 1 Terim, aslında “acayıp”, “tuhaf”, “garip” anlamlarına gelirken, argoda “ibne” sözcüğüne karşılık gelecek biçimde kullanılmış; LGBTİ topluluklarının terimi ve içerdiği aşağılanma, utanç duygularını yaratıcı bir biçimde sahiplenmeleri ile LGBTİ bireyleri tanımlayan kapsayıcı bir kavrama dönüşmüştür.
- 2 Bu noktada Jameson (2009) *ütopyanın* bir açmazına işaret eder. Buna göre, tahayyüllerimiz duygulardan geçen ve deneyimlerden oluşan yapılarıdır. İçine doğduğumuz üretim tarzından bağımsız bir ütopya tahayyülünün imkânını sorgulayan Jameson, *ütopyanın* “zihinsel ve ideolojik tutsaklığımızı daha çok fark etme” gibi bir işlevi olduğunu öne sürer (s. 12).
- 3 Güçlü bir siyasi bilim kurgu olan *Zamanın Kıyısındaki Kadın*, Connie isimli Latin kökenli bir kadının zihin gücü ile iletişim kurmaya başladığı gelecekteki ütopyik Mattapoisett topluluğunun hikâyesini anlatır. Eser, iki farklı dünyanın anlatımını okuyucuya sunar. Connie'nin yaşadığı dünya ve zamanda, ırk, cinsiyet, sınıf gibi toplumsal kategoriler sebebiyle akıl hastanesine kapatılarak üzerinde deneyler yapılırken, zihinsel bir zaman yolculuğu ile bir araya geldiği Mattapoisett halkı cinsiyetçilikten, kapitalizmden ve doğanın sömürülmesinden azade dünyalarında yaşamaktadırlar. Eserde, aile, devlet, hapishane, okul vb. kurumların ve günümüze ait toplumsal anlayışların radikal bir eleştirisi yapılmaktadır. Kitabın tamamı ve alıntılarının yapıldığı çeviri için bkz. Piercy, M. (1992). *Zamanın Kıyısındaki Kadın*. (F. Tülek, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- 4 *Karanlığın Sol Eli*, Gethen (Kış) isimli bir gezegene, gezegenler birliği Ekumen'in elçisi olarak giden Genli Ai'nin ve gezegende yer alan Karhide şehrinin başbakanı Estraven'in birleşen öyküsünü anlatır. Sürekli kış mevsiminin yaşandığı ve Ortaçağ feodalizmini andıran bir yönetim biçimine sahip bu gezegenin en dikkat çekici özelliği tüm sakinlerinin çift cinsiyetli (androjen) olmasıdır. Le Guin'in “cinsiyet gerekli midir?” sorusundan yola çıkarak yazdığı kitapta, başta cinsiyet ve cinsellik olmak üzere çeşitli ikilik ve kategorilerin derin bir analizi sunulmaktadır. Kitabın tamamı ve alıntılarının yapıldığı çeviri için bkz. Le Guin, U. (1993). *Karanlığın Sol Eli*. (Ü. Altuğ, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- 5 Le Guin'in en önemli eserlerinden biri olan *Mülksüzler: İkircikli bir Ütopya*, anarşist Anarres gezegeni ile, dünyamıza çok benzeyen mülkiyetçi Urras gezegeninin çarpıcı bir karşılaştırmasını yapmaktadır. Anarres'li fizikçi Shevek'in Urras'a gitmesiyle başlayan roman mülkiyet, kapitalizm, anarşizm, sınıf, aile, toplumsal cinsiyet gibi toplumsal kategorilerin de farklı olasılıklarını okuyucuya sunmaktadır. Kitabın tamamı ve alıntılarının yapıldığı çeviri için bkz. Le Guin, U. (1994). *Mülksüzler: İkircikli Bir Ütopya*. (L. Mollamustafaoglu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- 6 Piercy'nin *Zamanın Kıyısındaki Kadın* isimli eseri ve Le Guin'in

Mülksüzler isimli eserinin başlıca feminist ütopyalar arasında bulunduğu hatırlatılması yerinde olacaktır. Le Guin'in *Karanlığın Sol Eli* isimli kitabı ise kimi kaynaklarda bir ütopya metni, kimi kaynaklarda ise Le Guin'in ütopya yazınına bir hazırlık süreci olarak görülse de açık bir feminist motivasyon ile yazılmış ve Le Guin'in cinsiyetsiz bir toplum tahayyülünden yola çıkarak oluşturulmuştur.

- 7 Le Guin'in “Is Gender Necessary?” isimli makalenin orijinaline erişmek için bkz. Le Guin, U.K. (1989) Is gender necessary? Redux. in *Dancing at the edge of the world: thoughts on words, women, places* (s. 7-16). New York: Grove Press.

Kaynakça

- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (C. Çakırlar & Z. Talay, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durudoğan, H. (2010). *Judith Butler ve queer yoldaşlığı*.
<http://www.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/122551-judith-butler-ve-queer-yoldasligi>
- Jameson, F. (2008). Le Guin'de Dünyanın İndirgenmesi: Ütopik Anlatının Ortaya Çıkışı. O. Koçak & T. Birkan (Der.), *Modernizm İdeolojisi* (256-273). (K. Atalay & T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Jameson, F. (2009). *Ütopya Denen Arzu*. (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kumar, K. (2005). *Ütopyacılık*. (A. Somel, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Le Guin, U. (1993). *Karanlığın Sol Eli*. (Ü. Altuğ, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Le Guin, U. (1994). *Mülksüzler: İkircikli Bir Ütopya*. (L. Mollamustafaoglu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Özkazanç, A. (2014). *Feminizm ve Queer Kuram*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Piercy, M. (1992). *Zamanın Kıyısındaki Kadın*. (F. Tülek, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Somay, B. (2010). *The View From The Masthead: Journey Through Dystopia Towards An Open-Ended Utopia*. İstanbul: Bilgi University Press.
- Somay, B. (1994). *Sonsöz. Mülksüzler: İkircikli Bir Ütopya*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tandaçgüneş, N. (2013). *Ütopya: Antikçağdan Günümüze Mutluluk Vaadi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Warner, M. (2013). Queer Gezegen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teoriye Giriş. S. Yardımcı & Ö. Güçlü (Der.), *Queer Tahayyül* (17-25). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yardımcı, S. & Güçlü, Ö. (2013). Giriş: Queer Tahayyül. S. Yardımcı & Ö. Güçlü (Der.), *Queer Tahayyül* (17-25). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Aşkın Özgürlük Dansı²

Fulya Paksoy

Özet

Aşk, ataerkil heteroseksüel normatif bir düzenleme içinde işgale dönüştürülen bir kavram haline getirilmiştir. Bu çalışmada, Yasa düşüncesi içinde kısır bir döngüye girmiş gibi gösterilen “aşk” tanımını sorunsallaştırmak üzere Bernardo Bertolucci'nin 1972'de yönettiği *Paris'te Son Tango* filmi incelenmektedir. Oyun kavramından yola çıkarak, Judith Butler'ın tanımladığı haliyle *öznenin* arzu ile kurduğu ilişkideki özgürlük arayışı üzerinde durulmakta ve bu bağlamda feminizm eleştirisi yapılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Aşk, feminizm, Yasa, queer teori, heteronormatif kurulum, oyun, özne, arzu.

Abstract

Love has been turned into a concept that is transformed to an invasion within a patriarchal, heterosexual normative formation. In this study, *The Last Tango in Paris*, which was directed by Bernardo Bertolucci in 1972, is being reviewed to problematize the description of “love” that is stimulated as being stuck in a vicious circle in the code of Law. On the basis of the game concept, the pursuit of freedom in the relationship between the subject and desire as described by Judith Butler is emphasized and feminist criticism has been made in this regard.

Key Concepts: love, feminism, Law, queer theory, heteronormative structure, game, subject, desire.

“Hristiyan Batı'da, bugüne değin bütün güç, ana örnek olarak, Yorumcu'dan (Nietzsche'nin deyimiyle, Yahudi Rahip'ten) geçer. Ama aşk gücü yer değiştiremez, bir Yorumlayanın eline bırakılamaz; orada dil düzeyinde kalır, büyüklü, başa çıkılmaz. Ana örnek burada Rahip değildir, Aşık'tır”. (29)

Ronald Barthes

“Şifanın nereden geleceği hiç belli olmaz. Biz, bunun için bir vesile olabiliriz sadece”.³

Anonim

Ronald Barthes'in kitabı *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, sükûnet ya da dinlenme anlarının çarçabuk geçiverdiği, (1993: 97-98) "olaylar, engeller, terslikler" (1993: 66-67) ile kuşatılmış bir masal dünyasını andırır. Araya giren aksi tesadüfleri aşmaya çalışan âşıklar için "dünya, ötekini paylaşması gereken patavatsız komşularla doludur". (1993: 102-103) Fakat "komşu"lardan gelecek bir engele mahal vermeyen akıl oyunları doldurur bazen bu masalın içini. Sevdiği öteki ile arasına bir "kara gözlük", (1993: 44-46) hatta bir "başka öteki" (1993: 62-63; 77-78) bulup yerleştiren âşıklar, tutku dolu bir gel git dansının içinde bulurlar kendilerini. Sevgilileri "vahşi ele geçirme isteğinden" (1993: 116) koruyan bu engeller, yeni bir ateşleyici olarak arzuyu kıskırtır ve sadece âşıkları değil, aşkı da koruyan bir büyüün parçası haline gelir. Fakat oldukça çetin ve karmaşık bir büyüdür bu. "Bilinçsiz bir şekilde, aşk yarasını kıskırtmaya" devam eden ötekiyle yaşanan gerilim, soluksuz bırakan bir çatışmaya neden olur kimi zaman (Barthes, 1993: 114). Bir "yok oluş esintisi"ne kapılan âşıkların içine, "hileli bir anahtar gibi yalancı bir ölüm düşüncesi" çöreklenir ve "kısacık bir titreşim sürecince âşık yapısını yitiren" *özne*, "ötekiden başka her şeye" dönüştüğü bir dehlizin dibine doğru sürüklenir. (Barthes, 1993: 17-18) Aşğın çelişkilerini su yüzüne çıkaran ve onu sürekli çıkmazına doğru sürükleyen (1993: 114-115) sevgiliden kaçış anları gibidir bu anlar. "Sahte bir ölüm" ile yok sayılan öteki için yapılan bu "gizli yas törenleri",⁴ ben ile ötekinin yok olmak pahasına çatıştığı melankoli anlarına neden olur⁵ ve aşkı "büyülü, başa çıkılmaz" bir varoluş serüvenine dönüştürür. Bu masal dünyası içinde, "ölümle yaşamı birbirine karşıtlayarak bağlayan kaçınılmaz çiftin dışına kayan *özne*, her şey karşısında ve her şeye karşın, aşkı bir değer olarak kesinler" (Barthes, 1993: 17-19; 28).

Benim bu "büyülü" dünya ile ilgili sormak istediğim soru şu: "Aşk cinayetleri"nin giderek arttığı dünyamızda "bir değer olarak kesinlenen" gerçekten de aşk mıdır?" Bu sorunun cevabını araştırmak için Bernordo Bertolucci'nin 1972'de yönettiği *Paris'te Son Tango*'daki aşk hikâyelerini, Ronald Barthes'in incelemesiyle buluşturup feminizm ile ilişkilendirerek; heteroseksüel normatif düzenleme üzerine tartışmak istiyorum. Nihayetinde bu yazının temel çıkış noktasını oluşturan Judith Butler'in feminizm eleştirisinin bu konuda da nasıl yaşamsal bir öneme sahip olduğuna ilginizi çekmeyi umuyorum.

Aşğın Doğuşu

"Aşğın bir değer olarak kesinlenmesi", doğumla başlayan ilk kopuşun yaşamsal çatışmasından doğar ve birey ile toplum, her iki anlamıyla da birbirine düşen karmaşık bir bağ ile bağlanır. *Özne* ile toplumsal düzenleme arasındaki bu kaçınılmaz ilişki, ilksel tutkunun "yüce aşk" ve "tutku" olarak ikiye ayrıldığı tarihsel yolculuğu başlatır. Anne karnındaki tanımsız dünyadan ayrılan beden, ataerkil bir kurguyla kendini koruyan "fallus ve söz merkezli" bir Yasa'nın (Donovan, 1997: 213-218) alanına geçerek, "kadın" ve "erkek" olarak ikiye ayrılan bir toplumsal normla tanımlanmaya başlar. "Bu heteroseksüellik yalnızca ensesti yasaklayarak değil, ondan önce eşcinselliği yasaklayarak üretilir". (Butler, 2005: 129) Bireyin toplumsal var oluşunu kazanmak için her şeyden önce kabul etmek zorunda kaldığı bu Yasa ile kurulan *özne*, Judith Butler'ın (2005: 15) ifadesiyle "hiç olmamaktansa madun olarak var olma"yı seçer. Bu heteroseksüel normatif kurgu, toplum tarafından kesinlenmiş bir inkârı zorunlu kılar ve "ancak çok büyük zorlukla matem tutulabilen" (2005: 127) melankolik bir kültür yaratır. "Kadın" ve "erkek" olarak sınırlandırılmış normlar ile arzuları arasına sıkışan ve eşcinsel yasaklamaya uymak için inkâr etmek zorunda kaldığı her sevgi nesnesini varoluşuna katmaya devam eden *özne*, "kendi cinsiyeti"nin yeniden üretildiği bir mekanizmanın dişlileri arasında yaşamını sürdürmeye çalışır.⁶ İktidar tüm araçlarını bu Yasa'yı korumak üzere kursa da, insanlar ne kendisine *özne*'liği teslim eden tabiyetine kopmaz bağlarla bağlanır, ne de ondan tümüyle bağımsız bir yapı sergileyecek kadar güçlü davranabilir. Bu kaçınılmaz çatışmanın izlerini taşıyan taklitler yoluyla var olmayı sürdüren *özne*, performatif bir yapı kazanarak, tam anlamıyla "orijinal cinsiyet"ine benzeyemediğini gösteren bir *fail* haline gelir (2008: 214; 231).

İlksel tutku, *özneyi* toplumsal sorumluluklardan uzaklaştıracak kadar büyük bir şiddetle donattığı için "tehlikeli" ve "yıkıcı" olarak görülür ve bir üreme makinesi olarak tasarlanan aile kurumu ile birlikte tümünden yok sayılmaya çalışılır. "Aşğı bir değer olarak kesinleyen *özne*", kapitalizmin bu ekonomik sözleşmesini de yıkmak üzere kendini korumaya devam eder elbette. Beden ile toplum arasındaki çatışmadan filizlenen romantik aşk, tutkunun aile kurumu içindeki yeni yaşam alanı haline gelir. Romanlar ve romanlarla birlikte iyice serpilip gelişir. Fakat bu kez de mutlak bir ideale dönüşen

“yüce aşk” ögesi çıkmış olur tutkunun karşısına. Bedensel arzularla aile kurumu arasındaki çatışma, tanımlarla sınırlandırılır ve “erkek”, “tutkulu aşk”ın; “kadın” ise cinsellikten arındırılmış bir erdemle donatılan “yüce aşk”ın savunucusu haline getirilmeye çalışılır (Giddens, 2010: 39-49). İstisnalar kafa karıştırıcı olsa da (Yaltkaya, 1994: 52) “kadın kadınlığında, erkek erkekliğinde güzeldir” denmeye devam edilir. Nihayetinde aşk, “erkek” ile “kadın” arasındaki uzlaşmaz karşıtlıkla açıklanmaya çalışılır (Timuçin, 2006: 23).

Tutkulu aşkın “erkek”, yüce aşkın “kadın” normlarının sınırlarında tanımlanmasının yarattığı sorunlar, her “aşk ilişkisi”nin içine sızan melankolinin yaratıcısı haline gelir. Ronald Barthes (1993: 116) bu karmaşayı şöyle dile getirir:

“*Sevme ile âşık olmanın ilişkileri zor ilişkilerdir: çünkü âşık olmanın başka hiçbir şeye benzemediği doğrusa, âşık olmada sevme de olduğu doğrudur; vahşice ele geçirmek isteyen âşık vermesini de bilir. Bir âşık, sevmeyi, dişileştirdiği ölçüde, Büyük Kadın Âşıkların, Yeterince İyilerin sınıfına katıldığı ölçüde başarılı.*”

Başka bir deyişle aşkı bir değer olarak kabul eden *özne* “vahşice ele geçirme isteği”nin “erkek”; “*sevme* ve vermeyi de bilme”nin “kadın” normları içinde tanımlanmasıyla başa çıkmak zorunda kalır. Bu kurgunun en tehlikeli tarafı ise, birbirine bağımlı (Barthes, 1993: 79-80) hale getirilen âşıkların bir efendi-köle ilişkisiyle tanımlanmaya başladığı noktada ortaya çıkar. Sevin Okay, efendinin kendini efendi olarak görmediğinde ve bunu kabul etmediğinde sorunların başladığından bahseder. Bu durumda köle, kendi mutluluğu için ortada bir efendi-köle ilişkisi olduğunu saklamaya çalışır ve “huzur içinde bir ömür geçirir”. Okay (1994: 29-32) aşkla ilgili düşüncelerini “aşağılanan cins” olduklarını iddia eden “kadın”lara yönelik eleştirisiyle sürdürür. “Kadın”, kölelik yapmayı sürdürerek efendisi olan “erkek”i kendine bağlar ve böylece “efendi-köle” ilişkisi içinde “erkek” ve “kadın” olarak tanımlanmış bir “huzur”un yolu çizilmiş olur. Queer Teori ise, bu huzuru bozan norm dışı bir dünyanın varlığına dikkat çeker. Fakat bu sadece cinsel yönelim ve toplumsal cinsiyetleri açısından azınlıkta kalanların mücadelesi değildir (Durudoğan, 2011: 87). Bu normları “altüst edici bedensel eylemler” “heteroseksüelliğin zorunlu bir yasa olmanın yanı sıra kaçınılmaz bir komedi olduğunu da açığa çıkarır” (Butler, 2008: 206). Hülya Durudoğan’ın queer düşüncenin norm-norm dışı ile kurduğu ilişkiye bir etik olarak baktığı

yazısında söylediği gibi: “Queer mantığı normların sürekli olarak saptırılması fikrini içerir.” (...) “bir kimlik değil, bir anlamda kimliğin imkansızlığıdır. Her türlü kimliğin yoldan çıkarılıp saptırılması, ezberi bozacak bir şekilde ‘tuhaflaştırılması’dır. Bu yolla kimliğin _ her türlü normatif kimliğin_ kurucu olduğu kadar baskıcı ve dışlayıcı gücünü de etkisiz hale getirmektedir” (2011: 87).

Paris’te Son Tango

Temel çatışmasını aşk ile kurumsallaşmış bir ilişki modelini dayatan Yasa arasında kuran film, “kadın” ve “erkek” tanımlarına sıkıştırılan *öznel*erin nasıl bir döngünün içinde var olmaya çalıştığını ve bu normlardan kurtulmak için ne tuhaf yollara başvurduğunu gösterir. Ana hikâyeye, Jeanne’in Paul ve Tom ile yaşadığı ilişkiler üzerinden ilerler. Karısının intiharının ardından kendini dış dünyaya kapatmaya çalışan Paul, bir daire kiralamak ister. Tom ile evlenmek üzere olan Jeanne, aynı daireyi görmeye gittiğinde Paul ile karşılaşır ve böylece bu evin içinde ilerleyecek olan ilişkileri başlar. Paul’un isteğiyle birbirlerine hayatlarıyla ilgili hiçbir şey anlatmazlar. Bu arada Tom, Jeanne ile kurmaya çalıştığı “romantik aşk”ı anlatan “Bir Kızın Portresi” adlı bir televizyon filmi çekmektedir. Jeanne, ikisi arasında yaşadığı gelgitler içinde Paul’a âşık olduğunu ilan eder. Fakat Paul, baştaki anlaşmayı bozarak evi terk eder ve Jeanne’e bu evin dışında birlikte bir hayat kurmak konusunda ısrar eder. Bu durum, Jeanne için aşılabilir bir karmaşaya neden olur ve filmin sonunda Paul’u öldürür.

Film, tahtı andıran rahat koltuğundan düşüverecekmiş gibi duran bir “erkek” ve bir sandalyede “hanım hanımcık” ama sanki biraz da eğreti oturan bir “kadın” resmiyle başlar. Bedenleri karmaşık, yüzleri dağılmış bu figürlerin tuhaflığında kalırız bir süre. Sonra bir köprü altında, bütünlüğünü yitirip, keder ve isyana bulanmış bir “sonbahar Paris”inde (Barthes, 1993: 26) “aşkı yitirdiği için” (1993: 36) ağlamakta olan Paul’u görürüz. Köprünün üstünden geçen bir trenin gürültüsünü duymamak için kulaklarını tıkar ve allak bullak olmuş bir yüzle yukarıya doğru bakarak Tanrı’ya küfrederek. “Arzu oradadır, ateşli, sonsuz ama Tanrı ondan daha yukarıdadır” (1993: 23). Belki azıcık telaşlı ama pek de keyfi yerinde bir halde yürüyen Jeanne, bu küfürle birlikte Paul’u

fark eder. Bir an için ona bakar, kafası karışmış gibidir ama sonra önüne çıkan engelleri hopleya zıplaya aşarak yoluna devam eder. Trenin sesi azalır. Küfür dolu isyanın izlerini taşıyarak kentın aşınası olduğumuz gürültüsüne karışır gider. Bu sırada Paul de sığınacak eski bir bina görmüştür.

Önüne çıkan engelleri oyun yoluyla aşarak bu köprü altından geçip giden Jeanne, moderniteyle birlikte gelişen “çocuk” “yetişkin” ayrımına direnir ve “çocukluk dönemi” ile sınırlandırılan meraklı arayışını film boyunca sürdürür (Diken, 2001: 121-123). Onun bu tavrıyla aşk ile oyunu buluşturan⁷ film, *öznenin fail* konumunu belirgin hale getirir ve (*Homo Ludens*) “oynayan insan”ın özgürlük arayışının araştırılmasını sağlayan bir okumaya doğru açılır. Johan Huizinga’nın (2006: 16-49) kültür oluşumunun temel belirleyeni olarak gördüğü oyun, elbette bir çatışmayı ve kesin kuralları da içine alır. Fakat bir yandan da kurallarını kabul etmek istemediğimizde “mızıkçılık yapma” ve hatta “oyun bozma” şansını korumayı sürdürür.

Tesadüfler akmaya devam eder. Jeanne, kiralık ilanı için eski bir binaya girer. Fakat oldukça tedirgin edici bir yerdir burası. Görevli “kadın” tuhaf, anlaşılmaz laflar eder, korkutucu kahkahalar atar. “Garip şeyler oluyor”dur bu binada. Böylece film, gerçek hayatın içine fantastik bir dünyayı yerleştirir. Arkaik zamanlardan kalan korkular çağırılır. Virtüel alanın içine doğru yapılan yolculukla birlikte bu akıl almaz, tuhaf eve; aşkın evine hazırlanırız. “Eski evler büyüleyicidir” ve tutku bu büyüünün ta kendisi olarak çıkar karşımıza. Jeanne, daireden içeriye girdiğinde çoktan buraya sığınmış olan Paul ile karşılaşır. Paul’un “Amerikan aksanı” dikkatini çeker fakat yine de Fransızca olarak devam eder konuşmasına. Kısa bir süre sonra da farklı yerlerden gelen bu iki yabancı, bildiğimiz anlamıyla henüz birbiriyle tanışmadan; “tümüyle bedenlerin buluşması” diyebileceğimiz bir tutkuyla sevişirler. Paul’un Jeanne’i bir çocuk gibi kucaklayıp taşımasıyla başlayan bu sevişme sırasında, sadece Paul’un “anadili”ni duymaya başlamamız, aşkı tutkulu ve yüce olarak ikiye ayırır ve Paul, tutkunun savunucusu konumuna yerleştirilir.

Kafası karışmış bir halde eski evden çıkan Jeanne, Tom ile buluşmaya gittiğinde kendisine çevrilen kameralarla karşılaşır. Tom’un yönetmek istediği “Bir Kızın Portesi”nin çekimleri Jeanne’in haberi olmadan başlamıştır. Yaşadığı işgalden rahatsız olan Jeanne, bir süre sonra bu filmi de bir

oyun olarak kabul eder ve dalga geçerek sıradan “aşk sözleri” fısıldar. Televizyon için çekilen “Bir Kızın Portesi”, rotası baştan çizilmiş bir güzergah içinde hareket eden genç çiftin evliliğe giden bildik serüvenini anlatmak üzere filmin içine yerleştirilen bir iç film olarak çıkar karşımıza ve “yüce aşk” dayatmasıyla nasıl “mutlu son” a mahkum hale getirildiğimizi gösterir. “Romantik aşk filmleri”nin “müthiş aktörü” olarak çizilen Tom, Yasa’nın kısırmış gibi gösterilen döngüsüne sıkışmış ve “yolun tehlikeleri”nden tümüyle uzak şaşkın bir karikatür haline gelmiştir. Bu açıdan Tom, Butler’ın bir fail olarak çatışmalarla kendini her seferinde yeniden kuran *özne* düşüncesinden uzak, tâbi olduğu iktidarın aciz bir uygulayıcısı olarak çizilir sadece.

Hemen ardındaki planda ise, “mutlu son”dan sonraki hikâyeye geçilir. Paul’un karısı Rosa’nın şabeli intiharının olduğu banyodur burası ve “trafta çok kan var”dır. Yasa’nın temsilcisi olarak olayı araştırmaya gelen polisler, tüm vücudunu usturayla keserek yaşamına son vermiş olan Rosa’nın ölümüne bir fail aramaktadır. “İnsan kendisini nasıl böylesine eziyet ederek öldürür?” sorusu çözülmeyi bekleyen bir düğüm olarak film boyunca dolanmaya devam eder ve Paul, yasa tarafından “şüpheli şahıs” konumuna yerleştirilir.

“Sadece bir gece kalmak için” geldiği otelin sahibi Rosa ile evlenen Paul, beş yıldır burada yaşamaktadır. Fakat “biraz hercaidir. Eskilerde boksörlük yapmış”tır. Sonra:

“İşler yolunda gitmedi. O da bir aktör oldu. Bongo çaldı. Güney Amerika’da devrimci, Japonya’da gazeteciydi. Bir gün Tahiti’ye gitti. Orada burada dolaştı. Fransızca öğrendi. Sonra Paris’e geldi.”

Paris, bu romantik gezginin son durağıdır. Buraya gelmeden önce bitmez bir arayışın içinde yol alan Paul, Yasa’nın kurallarıyla çekilmez hale getirilen bu saçma dünyadan kaçmayı, asla ulaşamayacak olan bir “ideal” fikriyle sürdürür ve bu arayıştan yorgun düşmüş, bir “yalnız kovboy” olarak çıkar karşımıza. Rosa’nın kaybıyla başlayan melankoli, Paul’u yeni bir romantik serüvene doğru sürükler. İntiharın ardından kendini dış dünyaya tümüyle kapatmak isteyen Paul’un, eski evi bir sığınak haline getirmek için koyduğu kurallar, aşkın yasak ile kurduğu tuhaf ilişkiyi çıkarır ortaya:

Paul: Senle ben burada buluşacağız. Dışarıda olan bitenden bihaber olarak. Anlaştık?

Jeanne: İyi ama neden?

Paul: Çünkü bizim burada bir ada ihtiyacımız yok.

Paul'un en başta kendini korumak için koyduğu bu kurallar, kuşkuyu meraka; tedirginliği cazibeye dönüştürür. Kurallarla oluşan dokunulmaz alanların yarattığı özerk alan aşka kıvılcım olur ve hem aşka hem de aşıklara korunak olmak üzere başka başka biçimlerde karşımıza çıkmaya devam eder. Her şeyi kabul ederek girdiği bu "uzun tünel" boyunca, ilk 'evet'ini kuşkuyla kemiren" Jeanne, "aşkı bir değer olarak kesinlemeyi" sürdürür (Barthes, 1993: 28-30) ve "tutku" ile "yüce aşk"ı yeniden bir araya getirmeye çalışır.

"Bazı bazı uzaklaşarak ama bir yandan da yakında kalarak", (Barthes, 1993: 127) arzusunun tehlikesini bertaraf eden Jeanne'in oyunları yoluyla aşk, tüm çözümlenmeleri ve mantıksal açıklamaları reddetmesinden gelen bir başına buyrukluğa kavuşur ve doğru yanlış, iyi kötü karşıtlıklarını reddeder. Jeanne ile Paul'un aşk evinde buluşup sonra tekrar kendi yaşamlarına geri dönebilmesi, aşkı da oyunu da sürekli bir yenilenme olanağına dönüştürür. Jeanne'in karşı çıktığı, anlayamadığı onca şeye rağmen aşk evini ya da "Bir Kızın Portesi"ni terk edip gitmemesi "oyun" ile "gerçek" arasındaki bağlantıyı açığa çıkarır. Jeanne'i tüm bu oyunlarda özgür bırakan, istediği zaman durdurabileceği kameralar ya da eski eve istediği zaman gidebilme ve orayı terk edebilme hakkının saklı kalmasıdır. Oyun gibi aşk da, her şeyden önce gönüllülükle kurulan bir özgürlük alanıdır. Ben ile öteki, aşkı kışkırtan ya da oyunu başlatan kurallarla korunaklı bir çatışma içine girer (Huizinga, 2006: 16-47). Elbette bu çatışma, yaşadığımız dünyanın koşullarından bağımsız değildir. Fakat oyun gibi aşk da, bu koşulları çeşitlendirip, sınırları sikkileştirir. "İktidarın tutkulu bir şekilde ortadan kalkabileceği" (Butler, 2005: 67) korunaklı alanlar yaratarak, dış dünyanın kesin kurallarının değişim döngüsünü hızlandırır.

Bir sonraki planda, aşk ile Yasa'nın ölümcül tezahürüne geçerez yeniden. Ölüm haberiyle, otele gelen Rosa'nın annesi, büyük bir keder içindedir. İntiharın ardından Katolikliğe uygun bir cenaze töreni hazırlamak ister. Rosa'nın babası ise, cenazeye gelemeyecek kadar hastalanmış durumdadır. Katolik değerlerin insanları nasıl disipline ettiğinin gözler önüne serildiği bu iki *öznenin* konumunda, annenin aynı değerleri çaresizce korumaya devam etmesi, Rosa'nın ölümüne doğru giden yolun ilk köşe taşlarını oluşturur ve onu "ataerkinin en

güçlü sesi"⁸ haline getirir. Paul ise, Yasa'ya duyduğu öfkeyi, yine Yasa'nın yarattığı bu "anne" ye saldıranak yansıtır:

Paul: "Rosa'nın inancı yoktu. Burada kimse kuduğumun Tanrısına inanmıyor!" (...)

Kilise intihar istemez, değil mi? Rosa neden canına kıydı? Neden? Neden intihar etti?

Tanımlardan kurtulamaya çalıştıkça sıkışan Paul'un bu tavrıyla, Yasa'nın fail suçlamasıyla saldırganlaşan, hedefini şaşırılmış bir mağdur şiddeti çıkar ortaya. Paul'un bu öfkeli savunmasının başka bir tanıma sıkıştırılmış bedene yönelmesi, aslında Yasa tarafından mağdur edilen *öznenin* nasıl birbirinden uzaklaştığını ve yalnızlaştığını çarpıcı bir şekilde gösterir. "Geri tepen iktidarın sonucu" ortaya çıkan *öznenin* bu "kölelik reddi", (Butler, 2005: 14) Yasa'nın değişmesinin önüne dikilen tuhaf bir faillik hikâyesinin tekrar etmesine neden olur ve çatlayıp kendini aşmasını hızlandırmanın yolu, dayanışmayı tanımlardan bir an önce kurtarmaktan geçer.

Tüm bu sıkışmışlıktan kurtulmak isteyen Paul, yeniden aşk evine sığınır. Kuralların kabul edilmesinden sonra evdeki ilk karşılaşmada, sevişmenin ardından Jeanne ile Paul'u çırılçıplak birbirlerine sarılmış halde görürüz. Yüzlerinde derin bir mutluluk, öylece kucaklanmış bir halde izleriz bir süre onları. Ben ile öteki, tutku ile yüce aşk birbirine kavuşur yeniden ve Jeanne için de "hiçbir şey bilmeyince çok güzel"dir şimdi. "Her şey askıdadır: Zaman, Yasa, yasak". (Barthes, 1993: 97) Yasa'nın kurallarını tümüyle dışarda bırakan bu keyif dolu an, bir mahremiyet isteğini de ortaya çıkarır. Bu haliyle aşk, tanımlarla dolu "dış"tan kaçılan bir sığınağa dönüşür gerçekten de. Fakat çok geçmeden "bu çocuksu kucaklaşmanın ortasında cinsellik ister istemez beliriverir". Jeanne, önce "dokunmadan boşalma" oyunu ile Paul ile arasına yeni bir yasak bulup yerleştirir. Sonra da Paul'un kesinlediği yasaklara karşı çıkmaya girişir yeniden. "Parmakları yerine sözcükler" (Barthes, 1993: 70) ile dokunmak istediği Paul'e bir isim uydurması gerektiğini söyler. Hayatı boyunca onca isimle tanımlanmaktan sikkın olan Paul ise, "bir homurtuyu ya da iniltiyi" tercih eder ve dış dünyanın kelimelerini aşk evine kabul etmeyerek, iç dış ayrımını uzlaşmaz bir ikiliğe mahkûm etmeye devam eder.

"Bir Kızın Portresi" olarak çizilen bir çerçeveye sıkıştırılmaya çalışılan Jeanne'in, bu kez de Paul'un Yasa'dan kaçmak için

koyduğu kelime yasağı ile başka bir sınıra mahkûm edilmesi önemli bir çıkmaz olarak görülür. Bu durum feminizmin “fallus ve söz merkezli Yasa” içindeki dil arayışı açısından oldukça önemli bir sorun olmayı sürdürür. “Yeni bir dil” bulmak için anne çocuk ilişkisine yönelen Kristeva, çocuğun gelişimindeki anlam verme ve dil edimini kazanma yolunda iki önemli ve birbirinden kopuk gibi düşünülen imgesel ve simgesel düzenin bağından bahseder. İmgesel ifade, taşıdığı bilinçdışı izlerle simgesel olana müdahale eden hayallere ve isteklere dönüşür (Humm, 2002: 144-146). Ne var ki, bilinçdışında kalmış başka bir dil bulma çabasına girişen bu yaklaşım, dili “eril” ve “dişil” olarak ikiye ayırarak, “kadın” “erkek” tanımlarının korunmasına hizmet etme riski taşır ve Yasa’nın normatif kurulumla bir çerçevenin içine hapsedmeye çalıştığı *öznelerin* dil kullanımını yoksunlaştırır. (Butler, 2008: 151-168) Burada Jeanne’in Paul’a “sözcükler ile dokunmak” istemesi, asla kaçamayacağımız bir manidarlık taşır ve elbette bu arzu dolu istek, kelimelere getirilen yasaklamalar yoluyla karşılanamaz.

Bir sonraki planda, “Bir Kızın Portresi”nin çekimleri sırasında Jeanne’in çocukluğunu geçirdiği çiftliği görürüz. “Burası köy yeri gibidir. Herkes birbirini tanır”. Cinsellik ile ilgili sırları çözmeye çalışmakla geçirdiği küçüklüğünü uzun uzun anlatan Jeanne, çiftliğe gelen çocuklarla oynadığı oyunlardan keyifle bahseder. Sonra küçükkken bir savaşta ölen albay babasının, türler, ırklar ve cinsiyetler arası hiyerarşi ve sömürüyü nasıl kurduğunu anlatır. Yasa’nın simgesi olarak karşımıza çıkan bu albay, eski bir üniforma haline gelmiştir. “Albayın karısı” ise, Rosa’nın annesinden farklı olarak, histerik düzeyde otorite hayranı kupkuru bir insan silueti olarak çıkacaktır karşımıza.

Hayatını tümüyle ele geçirmeye çalışan bu televizyon filmde daha fazla konuşmak istemeyen Jeanne, çekimi yarıda kesip yeniden aşk evine gider. Arzu’nun bu yeni yasak ihlali, aile kurumundaki sahip olma düşüncesine karşı bir başkaldırıyı da içerir ve yasağın cazibesi bu kez Jeanne için koruyucu bir anlam kazanır. Bir sonraki plan, aşk evine gelen Jeanne’in, albayın gücüne duyduğu hayranlığı anlatmasıyla başlar. Paul önce buna karşı çıkıp, umursamaz ve öğretici bir tavır takınır. Yaşanılanların ne önemi vardır. Yılların, kişilerin, olayların... Önemli olan sadece ikisi ve bu evde yaşanan şimdilerdir. Fakat giderek derinleşen bu sahnede bir süre sonra Paul de, kendinden bahsetmeye başlar. Çocukluğunu

küçük bir kasabada geçirmiş olan Paul’un “katı” “üst erkek” olan babası, “kerhane müptelası” ve “bar kavgacısı”dır. Annesi ise “şiişsel” ve “ayrıca ayyaş”tır. Paul’un anne ve babasının cinsiyetlendirilmeye bağlı tanımlamaların içinde iyice bunalmış bir sıkışma içine girmesi, aile kurumunun nasıl bir kederle donatıldığını gösterir bir kez daha. Filmde Paul ve Jeanne de, heteroseksist normun yarattığı tanımların dibine kadar batırılır ama kaplarına sığamazlar bir türlü. Onlarla birlikte bu tanımlamalar bir geçişkenlik içine girmeye başlar. Paul “doğa sevgisini annesinden almış”tır. Jeanne, babasının gücüne hayrandır ama tam da Yasa’nın evinde oyun oynamayı asla bırakmayan bir çocuk olarak kalabilmiştir. Paul ve Jeanne’in bedenlerinden dökülen bu “kirli çamaşırlar”ın ardı arkası kesilmez ve filme melankolik bir anlam kazandırır. Heteroseksist normun dayattığı ya “kadın” ya “erkek” olma zorunluluğu, “sevgi nesnesi”ni sadece “karşıt cinsiyet” ile tanımlayınca; her türlü ilişkinin içine bu tanımlamaların sınırlarında sevmeye zorunluluğu sızarsa sadece. Fakat bu zorunluluk, *öznelerin* normatif kurulumunu sürekli olarak yeniden açacağı tükenmiş bir Yasa olabilir sadece.⁹

Konuşma yasağının delinmesini sağladıktan sonra, çocukluk anılarını anlatmaya devam eden Paul’un sözünü kesen Jeanne, bu eski evi, “azıcık yasak, çok çok oyun” (Barthes, 1993: 127) ile doldurmaya devam eder. “Senin geçmişin hakkında hiç bir şey bilmek istemiyorum, bebek!” diyerek Paul’u taklit eden Jeanne’in bu oyunu, açıkça mimetik bir tekrardır ve bunların *öznelerin* arasındaki geçişkenliğini gösterir. Bu oyunla Paul’un öğretici tavrıyla dalga geçen ve bu yolla otoriteye saldıran Jeanne, bir yandan da onun kendisine davrandığı şekilde davranmış olur ona.

Oyunun özgürce oynandığı “çocukluk dönemi”, Yasa’nın kabul edilme sürecidir bir yandan da. Fakat Jeanne, sormayı ve anlamayı hiç bırakmayan çocukluğu terk etmeyi reddeder:

Jeanne: Bu eğlenceli. Evcilik oynamak gibi. Burada sanki çocukmuşum gibi hissediyorum.

Paul: Çocukken çok mu eğlenirdin?

Jeanne: Çocukluk en güzel şeydir.

Paul: Gammazlanmak ya da otoriteyi takdir etmek ya da kendini bir parça şekerlemeye satmak ne güzel şeydir.

Jeanne: Öyle değildi.

Paul: Öyle değil miydi?

Bu diyalogla birlikte “çocukluk dönemi”nin ve oyunun iki yüzü çıkar ortaya. Oyunlar gerçek olduğunda, kurallar Yasa’ya dönüşür. Aynı “evcilik oynamak gibi”. Fakat Jeanne, konuşma yasağını ihlal etmeye devam ederek, kelimelerin sadece Yasa’dan değil arzudan da yana kullanabileceğini bir kez daha gösterir. Jeanne’in “ilk aşkı kuzeni Paul”dur. Bu isim benzerliğiyle hırçınlaşan Paul, bir yandan da dinlemeye devam etmek ister. Aşkın ne denli korkutucu ve cazibeli olduğunu gösteren tuhaf bir karmaşa vardır yüzünde. Bir süre sonra Jeanne’in yanından uzaklaşıp gizlice ağlamaya başlar. Jeanne ise, aynı konuşma yasağını tekrarlayıp duran Paul’e öfkelenir. Bu sahnede açıkça arzuyu temsil eden Jeanne, Paul’e seslenirken, bir yandan da Yasa’dan kaçmak üzere yaratılan kuralları bir ikili karşıtığa dönüştürmeye çalışan her türlü otoriter tavra kafa tutar gibidir:

Neden beni dinlemiyorsun? Neden seninle konuştuğunda duvara karşı konuşuyorum gibi hissediyorum? Senin yalnızlığın bana yük oluyor. Hiç müsamaha göstermiyorsun. Hiç verici değilsin. Bencilin tekisin! Ben de kendim olabilirim, biliyorsun!

Sonraki planda Rosa’nın intihar ettiği otele ve cevap bekleyen sorulara geri döneriz. Jeanne’in arzu dolu çağrısının ardından otele geri dönen Paul, Rosa’nın annesinin gösterdiği şefkate karşı öfkeli bir tavır takınması, aşk ilişkilerindeki bağlılığın bir tutsaklık haline getirilmesini sağlayan aile kurumunun yarattığı sorunları açığa çıkarır. Aşkı bir bağımlılık yuvası haline getiren Yasa’dan kurtulmak için başka bağımlılıklara kaçmak zorunda kalan Paul gibi, birçok “yeraltı figürü”nün de sığınağı haline gelen bu otelde, karanlıkta bırakılmış “her çeşidinden insan”, olabildiğine tedirgin edici bir şekilde gün yüzüne çıkarılır sanki:

“Paul: Bu, Bay Nektar Kafa, müptela. Ve... Bay Saksofon, O... O bizim bağlantımız, anne. Arada bir, bize sert şeyler verir. Ve buradaki güzel bayan, Patlatan 1933. Ağzı boş olduğunda mantıklı konuştuğu görülüyor.

Anne: Işık, Paul.

Paul: Karanlıktan mı korktun anne? Karanlıktan korkuyorum. Ah zavallı şey.

Paul’ün Yasa’nın yarattığı bağımlılık sorununa duyduğu öfke, “anne” tanımı içinde kutsanarak köleştirilen doğurgan bedenlere yönelen bir aşığılamaya dönüşür ve “bariz bir biçimde hegemonik, kadın düşmanı bir kültür”ün izlerini

taşır (Butler, 2008: 227). Luce Irigaray’ın (2006: 39-46) bu düşmanlık kültüründen kurtulmak için, “anne çocuk” ilişkisi üzerinde yoğunlaşması ise, aile kurumunun diğer parçası olan “baba çocuk” ilişkisinin yarattığı sorun ve çözümleri devre dışı bırakır ve aynı bağlılık ilişkisini yeniden üreterek “süper anne”liği koruma riski taşır. Oysa,

“Bağlılığın olduğu yerde bağlılık başkalaşır. Sonradan bir nesne alan, serbest dolaşıma girmiş bir bağlılık yoktur; daha ziyade, bağlılık her zaman bir nesneye bağlılıktır. Bağlılığın aktarılabilirliği şunu varsayar: Bağlılık nesnesi yer değiştirebilir ama bağlılık varlığını sürdürür ve her zaman başka bazı nesnelere yönelir” (Butler, 2005: 100).

Eğer bağlılığın nesnesi yer değiştirebiliyorsa, tanımlamalar üzerinden üretilen bir bağlılık üzerinde durmak, bağlılığı sabitlemek ve bağımlılığa dönüştürmek anlamına gelir. Başka bir deyişle, anne çocuk ilişkisini kutsallaştırmak, paradoksal bir şekilde annelik kurumunun dönüşümünü engellemeye neden olur. Dahası babaların hikayesini “erkek” tanımlamasıyla sınırlandırarak, Yasa’nın hegemonik yapısının ortaya çıkardığı sorunların üstünü örtme riski taşır.

Bir sonraki planın mekânı, eski evin banyosudur ve Rosa’nın intiharını hatırlatan bir korkuyla donatılır. Gizlice Paul’un ceplerini karıştıran Jeanne, onunla ilgili bilgilere ulaşmaya çalışırken bulduğu usturadan korkar ve Paul’un traş olmaya başlamasıyla gerilim iyice tırmanır. “Kadın” ile “erkek” arasındaki husumetin tartışıldığı bu plan, tanımlamalarla kurulmaya devam eden korkunun önemini bir kez daha gösterir. Yasa tarafından “şüpheli şahıs” olarak konumlandırılan Paul’un, yasakçı tavrını korumasıyla hepten tedirginleşen Jeanne, filmde tutkunun dili olarak konumlanan İngilizce’yi konuşmakta zorlanarak, Paul için bir fahişe olup olmadığını sormaya çalışır:

Paul: Yo, sen sadece güzel, eski kafalı bir kızsın... Çaba harcayan.

Jeanne: Fahişe olmayı tercih ederdim.

“Erdemli” ve “fahişe” olarak parçalara ayrılan “kadın” normunu reddeden Jeanne, tutkunun elinden alınmasına izin vermek istemez ve Paul ile ilgili sorular sormaya devam eder. Paul ise, “erkek” normunun “vahşice ele geçirme” isteğiyle tanımlanmasına karşı kendini savunmaya çalışır:

Jeanne: Yani beni parçalamak mı istiyorsun?

Paul: Yo. Bu yüzüne adımı yazmak gibi bir şey olurdu.

Jeanne: Kölelere yaptıkları gibi mi yani?

Paul: Köleler kışkırlardan damgalanır. Ayrıca ben senin özgür olmanı istiyorum.

Jeanne: Özgür mü! Ben özgür değilim.

Paul: Neden bilmek istiyorsun?

Jeanne: Neden benim hakkımda hiç bir şey bilmek istemiyorsun? Çünkü sen kadınlardan nefret ediyorsun. (...) Kadınlar sana ne yaptı?

Paul: Ya beni tanıır gibi tavır takındılar ya da ben onları hiç tanıımıyordum gibi. Ve bu çok sıkıcı.

“Kadın” “erkek” karşıtlığının efendi-köle ilişkisiyle buluşturulduğu bu konuşma, bedenler üzerinden üretilen bütün tanımlamaları sorunsallaştırır aslında. Jeanne, “kural koyan” ve “uygulayan”ın değişmemesiyle ortaya çıkan “efendi köle” ilişkisine ve Yasa’nın ürettiği köle konumuna itiraz eder. Paul ise, “erkek” ile başlayan ve bir kalıba sokulmaya çalışılan tanımlamaları kabul etmek istemez ve Yasa’dan kaçmaya çalışırken girdiği savunmacı umursamazlık, Jeanne’in inatçı sorgulamalarıyla karşılaşır. Bu tartışma, karşılıklı olarak Jeanne ile Paul’un kuşkuculuğuna yönelip, “kadın” ve “erkek” normları üzerinden üretilmeye çalışılan efendi-köle ilişkisinin dağılmasını sağlar.¹⁰

Bu konuşmanın ardından oyunlara sığınmaya başlayan Paul, önce Jeanne’i bir çocuk gibi kucaklayıp döndürür, ardından da yasağı bir oyuna dönüştürmeye girişir. Çıkmak için hazırlanan Jeanne’i, aşk evinin kapısında bekleyen Paul, tam o geleceği sırada kapıyı kapatıp, ortadan kayboluverir. Paul’un bu oyunu, yasak ile Yasa arasındaki bağlantıları koparır ve aşk ile yokluk arasındaki varoluşsal serüveni açığa çıkarır. Bu yokluk anında, Paul’un umursamaz tavrına yeniden öfkelenen Jeanne, bu planın hemen ardından Tom ile buluşup, ona “Bir Kızın Portresi” için başka birisini bulmasını söyler:

“Jeanne: Sen benden yararlanıyorsun. Çünkü bana daha önce yapmadığım şeyler yaptırıyorsun. Çünkü sen benim zamanımı çalıyorsun. Bana, ne istersen onu yaptırıyorsun. Film bitti! Tecavüz edilmekten yoruldum!”

Filmde, Tom ile Jeanne arasında geçen tutku dolu tek kavuşma, bu sözlerin hemen ardından gelir. Önce ayrı yönlere giden iki yolcu gibi karşı karşıyadır ikisi. Tom, ellerini kamera gibi

kullanarak Jeanne’i izlemeye ve ona bir çerçevenin içinden bakmaya devam etmektedir. O sırada ikisinin arasından bir tren çılgılık çılgılığa gelip geçer yeniden. Bu yeraltı metrosunda sadece ikisi kalmıştır şimdi. “Film bitti” sözüyle araya giren yasağı fark eden Tom’un elleri kamera olmaktan kurtulur. Ardından ortadan kayboluveren Tom’un yokluğu, bu kez Jeanne’i benzer bir fark edişe doğru sürükler. Jeanne’in olduğu tarafa geçen Tom, ilk kez tutku dolu bir şekilde bakmaktadır ona. “Yüce aşk” tutkunun içine karışıp ayırt edilemez hale gelir ve kavgaya hazırlanan iki hayvan gibi birbirlerinin etrafında dönerler bir süre. Jeanne’in kendini korumak için koyduğu yasak, arzusunun saldırgan, işgalci yanını gösterir bir kez daha. Jeanne’in Tom’un attığı tokata karşılık vermesiyle başlayan vuruşmalar, giderek bir kucaklaşmaya dönüşür. Yokluk bilgisiyle başlayan saldırgan açlık, tutku dolu bir sevişmeyi başlatır sanki. “Aslında bu yasaklama, korumanın tuhaf bir biçimi, erotizmi ortadan kaldıracak olan, lakin kendisi de ancak erotikleştirmeyi zorlayarak işleyen yasayı erotikleştirmenin bir yoludur” (Butler, 2005:100). Saldırganlık ile savunmanın birbirine karıştığı tutku, bir kez daha; ben ile öteki arasındaki zappedişin önünde duran bir engelle birlikte çıkar karşımıza ve bu engel, tutku dolu ama koruyucu bir hazla donatılan şiddeti de içine alır.

Sonraki planda Rosa’nın cevap bekleyen şaibeli ölümüne döneriz tekrar. Rosa da Jeanne gibi iki ayrı kişiyle ortak bir arayışın içine girmiş gözükmektedir. Fakat farklı olarak Paul’un, otel müşterilerinden biri olan “Rosa’nın aşığı Marcello” dan haberi vardır:

Paul: Ortak pek çok şeyimiz var Marcello. Ben her şeyi biliyorum. Rosa sık sık senden söz ederdi. Sanırım bizimkine benzer çok evlilik yok. (...)

Marcello: Rosa’yla ben... Neredeyse bir yıl oluyor. Tutkulu olarak değil, ama muntazaman... Onu senin kadar tanıdığımı düşünüyordum (...) Şurayı görüyor musun, duvarda? Yatağa tırmanmıştı ve duvarı elleriyle yırtmaya çalışıyordu. Onu durdurdum, çünkü tırnakları kırılıyordu. Kendine karşı garip bir şiddeti vardı. Onu hiç böyle görmemiştim.

Paul: Odamız beyaza boyalı. Rosa, oteldeki diğer odalardan farklı olmasını istedi. Normal bir eve daha çok benzesin diye. Fakat burasının da değiştirilmesi gerekiyordu. Sanırım duvarla başlamak istedi.”

Rosa’nın “tutkulu olarak değil, ama muntazaman” Marcel-

lo ile beraber olması doyurulamamış bir tutkunun izlerini taşır ve aile kurumunun iki insanı birbirine mahkûm eden işgaline karşı kafa tutar. Bu konuda Rosa ve Jeanne'in anneleri arasındaki fark, yasak ve şiddet yoluyla disipline edilen *özne* konumları açısından oldukça önemli hale gelir. "Albayın karısı" açıkça, annelik kurumunun kaçınılmaz iflasını gösterir ve Jeanne'in özgürlük alanını yaratır. Rosa'nın annesi ise, "ataerkinin en güçlü sesi" haline getirilmeye çalışılan doğurgan bedenlerin omuzlarındaki ağır yükün kaldırılmasının önemini bir kez daha vurgular. Irigaray'ın rekabetçi kültüründen kurtulmak için anne ile kız çocuğu arasındaki ilişkinin üzerinde durması, Yasa'nın yasaklarıyla iki inkâr yaşayan "anne kız" arasındaki husumeti ortadan kaldıran dayanışma açısından önemini korumaya devam eder elbette.¹¹ Ne var ki, "kadınlık deneyimi"ni "anne oğul" ilişkisinin dışında bırakan bu yaklaşım, karşıtlanarak kurulan "kadın" ve "erkek" normlarının korunmasına hizmet etmeye sürdürür ve aile kurumunun yarattığı "baba-kız" ve "baba oğul" tanımlamalarının yarattığı sorun ve çözümleri de devre dışı bırakır.

Bir sonraki plan, aşk ile şiddetin bağını çarpıcı bir şekilde açığa çıkarır. Paul, oyun evine kısa bir süre için uğrayan Jeanne'den tereyağı getirmesini ister:

Jeanne: Bu beni deli ediyor! Senin, benim buraya döneceğimden bu kadar emin olman. Gerçekten, boş bir dairede yere oturmuş peynir yiyip su içen bir Amerikalının ilginç olduğunu mu düşünüyorsun?

Jeanne'in bu sorusu, o sırada oynayan bir tahtanın altındakileri merak etmesiyle kendi kendisine yanıt verir. Paul, tahtayı kaldırmak ister ama Jeanne, içinde bir "aile sırrı" olmasından korktuğu için kabul etmez. Derken Paul bu sırrı çözmeyi bir oyuna dönüştürür ve anal yolla Jeanne'in içine girer. Şimdi Jeanne'e "aileyi anlatacak"tır. Bu oyun, kati bir yasak ve şiddetle kurulan *öznenin* yasağı ve şiddeti erotikleştirmesini gösterir. Seks sırasında Paul, aileye, devlete ve kiliseye lanetler yağdırır ve bunlara Jeanne'in de eşlik etmesini ister:

"Bu kutsal kurum vahşilikten erdem çıkarmak için vardır. Çocuklara ilk yalanlarını söyleyene dek işkence edilir. Baskının arzuyu baltaladığı yere dek. Özgürlüğün katledildiği yere dek. Özgürlüğü katleden bencilliktir".

Paul'un iktidarı, Jeanne'in ise çocuğu oynadığı bu sahnede,

"çocukluk" ile "işkenceyle öğretilen yalanların" çatışması gösterilir ve heteroseksist normatif ilişki modelini kuran "anal endişe"nin yaralayıcılığı doldurur aşk evini. Burada "vahşice ele geçirme isteği"ne sahip olan kişinin sadece Paul olması, önemli bir sorunu beraberinde getirir. Fakat bu, kabaca "kadın bedeninin nesneleştirilmesi" anlamına gelmez elbette.¹² Zaten bu haliyle hazzı "eril" ve "dişil" diye sınıflandırılarak, normatif kurulumla hizmet etmeye başlayan bu eleştiri, tersinden bir bakış açısını da içine aldığı anda bedenlerin işgalini ortaya çıkarmaya devam eder. O halde bu sahnedeki sorun açıkça, iktidarı ve çocuğu oynayan oyuncuların yine aynı tanımlanmış normlara hapsedilmiş olmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, ilksel tutkunun "efendi" ve "köle" olarak ikiye ayrılması, her iki tanımlanmış bedenin cinsellik ile kurduğu ilişkinin sınırlandırılması anlamına gelir. Oysa Michel Foucault'un ifadesiyle "cinsellik tertibatına karşı saldırıda bulunmak için dayanak noktası bir cinsiyet-arzu değil, bedenler ve hazlar olmalıdır" (Foucault, 2010: 116).

Hemen ardındaki sahne, *öznenin* iktidar ile kurduğu ilişki açısından oldukça önemlidir. Paul'un diyaloga açık olmayan monoloğuyla gerçekleşen efendi konumunu reddeden Jeanne, yaşananların hemen ardından onu evdeki pikabın yanına çağırır ve kablonun açık parçasını onun eline tutuşturur. Jeanne'in bu tavrı, *öznenin* her türlü öğretici konuma karşı oluşturduğu savunmayı çıkarır ortaya.¹³

Aşk evine "aile sırrı" ile doluşan çatışmadan bunalan Jeanne, "Bir Kızın Portresi"nin çekimlerine döner ve "romantik" bir evlenme teklifiyle karşılaşır. Aile kurumunun "can simidi" gibi tutsak eden ve sözüm ona koruyucu "romantizmi" ile kafası iyice karışmıştır. Eşyalarını almak üzere Yasa'nın evine gittiğinde babasının üniformalarını giyer, silahını eline alıp, aynada kendisini seyrederek bir süre. Jeanne'in bu "maskelemesi", (Butler, 2005: 102-121) şiddetin Yasa ile donatılan ölümcül bağını kurar son kez. "Albayın karısı"na Tom ile evleneceği haberini verip, evden ayrılan Jeanne, gelinlik provası sırasında kameraların karşısına geçtiğinde, Paul'un söylediklerine paralel bir akıl yürütme içine girer ve ailenin ya da kurumsallaşmış ilişkinin aşkı nasıl dışladığından bahseder. Evlilik, reklamlarla pazarlanan "afişe bir gülümseme"dir. Yürümediğinde:

Jeanne: O zaman araba tamir eder gibi tamir edersin. Eşler, motoru tamir etmek için eğitilmiş tulumlu iki işçi.

Tom: Peki, aldatma halinde pop evliliğine ne olur?

Jeanne: Bu durumda, işçilerin sayısı üç ya da dört olur.

“Âşık işçiler” ise, “gizli bir kata çekilir, tulumlarını çıkarır, tekrar “erkek” ve “kadın” olup aşk yaparlar”. Jeanne’in tekrar “kadın ve erkek” olmayı nasıl tanımladığı konusundaki belirsizliği filmin bir çözüm üretmekten özellikle kaçınan boşluğunu korumaya devam eder. Bu boşluk, çılgın bir yağmurla doldurulur ve kameralar “mutlu son” a ulaşmadan kapanmak zorunda kalır.

Yağmurla birlikte ortadan kaybolan Jeanne, yeniden kabul edilmek için aşk evine geri döner. Paul, Yasa’nın getirdiği “iğrençlik” fikrinin, aşk evine nasıl sızdığını bir kez daha göstermeye çalışır. Bir varlık yokluk oyunu içinde ayrılıp ayrılıp tekrar kavuşurlar. Ardından gelen sahne “kadın” “erkek” ikiliği üzerine yerleştirilmeye çalışılan aşkın tuhaf bir patlaması olarak ortaya çıkar. Jeanne’in kendisine âşık olduğunu söylemesi üzerine Paul, Jeanne’e emirler yağdırmaya başlar:

“Paul: Bana tırnak makasını ver. Sağ elinin tırnaklarını kesmeni istiyorum, şu ikisini. Tamamdır. Şimdi parmaklarını kıcıma sok.

Jeanne: Ne?

Paul: Parmaklarını kıcıma sok dedim, sağır mısın? Hadi.

Jeanne, Paul’un dediğini yapar:

Paul: Bir domuz alacağım ve ben sonra seni o domuzla düzdürteceğim. Domuz yüzüne kusacak sen de o kusmuşu yutacaksın. Bunu benim için yapar mısın?

Jeanne: Evet.”

Daha önceki anal seksin devamı olarak konumlanan bu sahne, bir kez daha öfke, nefret ve tiksinti doludur ve bu kez “eril” ve “dişil” haz tanımlamasını alt üst eden bir başkaldırıya sahiptir. Aşk “bekleyen ve bunun acısını çeken” Paul, “mucizemsi bir biçimde dişleşmiştir” (Barthes, 1993: 21). Bu “mucize”, Paul’un Rosa’nın kaybıyla yaşadığı melankolinin yansıması olarak çıkar karşımıza. Jeanne’in Paul’e âşık olduğunu söylemesiyle, bağlılığın nesnesi yer değiştirir ve Paul, içinde bulunduğu melankoliyle birlikte Rosa’yla özdeşleşir. “Burada nesnenin gidişine izin vermenin anlamının, paradoksal bir şekilde, nesnenin tam bir bırakılışı değil, nesnenin statüsünün dıştan içe döndürülmesi olduğunu görürüz”. (Butler, 2005: 128) Bu durum toplumsal cinsiyet melankolisine dair “başka bir paradigma”yı (2005: 139) açığa

çıkartır ve Paul kaybettiği sevgi nesnesi olan “kadın” ile özdeşleşmenin önüne dikilen “erkek” tanımlamasıyla başa çıkmaya çalışır. Başka bir deyişle, heteroseksüel normatif ilişki modeli kendi kendini tüketen bir mekanizmayı sürekli bir inkâr ile sürdürmek zorunda kalır. Bu yüzden de “aşk ile nefret ayrılmaz; özleme tiksinti karışır, bağışlayıcılık hınca dönüşür, öfke ruhların yaralanmasıyla sonuçlanır” (Diken, 2001: 65).

Bir sonraki planda “Rosa’yı kim öldürdü?” sorusuna döneriz son kez. Rosa ile vedalaşmaya giden Paul dışında kimsenin olmadığı bu cenaze odasında, ölümün bir intihar olduğuna eminizdir artık. Paul’un melankolisi, karısıyla yaptığı “veda” konuşmasında tümüyle ortaya serilir. Rosa “gitmiştir ve bundan yakınırsın” Paul ama “işte buradadır da” ve “ona seslenir” (Barthes, 1993: 22):

“Koca, koskoca ikiyüz yıl yaşasa bile karısının gerçek doğasını hiçbir zaman keşfedemiyor. Yani ben evreni idrak edebilseydim bile, yine de seninle ilgili gerçeği hiçbir zaman bilemezdim. Asla. Yani, sen de kimdin?”

Rosa’nın neden intihar ettiğini bir türlü anlayamaz Paul, becerebilse o da terk etmek ister bu dünyayı. Marcello ile olan ilişkisiyle ilgili artık yanıt alamayacağı yeni sorular sormak ister. Paul’un “domuz beceren yalancı” Rosa’ya duyduğu öfke ve sevgi, Jeanne ile yaşadıkları gerilim dolu sahneyi hatırlatır yeniden. Jeanne ile Rosa, yaşam ile ölüm garip bir çatışma içinde birbirine karışır. Tam bu sırada dışarıdan gelen bir sesle, bu tuhaf karışım birbirinden ayrılır. Vedalaşma yarıda kalır ve Paul apar topar Rosa’nın cenazesinin yanından ayrılır.

Otel kapısının eşliğinde bekleyen bir fahişe, oda kiralamak için seslenmektedir. “Sabahın dördü”nde, “derisi yılan derisi gibi ” olmuş bu “kadın” eski zamanlardan kalan “kutsal fahişe” gibidir sanki. Paul, önce onu içeri kabul etmek istemez, fakat Rosa ile “eski dost” olduğunu öğrenince bu konuşma sırasında ortalıktan kaybolan “müşteri”yi kovalamaya başlar ve nihayet yakalar:

“Müşteri”: “Artık hoşuma gitmiyor. Yüzünü gördünüz mü? Hem karım beni doyuma ulaştırdı.

Rosa, eski dostunun, “romantik aşk”ın içine giremeyecek hikâyelerine, bu hikâyelerin ailenin kutsallığını nasıl bir iki-

yüzlülükle koruduğuna şahit olur. Ailesinin değer atfettiği her şeyin dışında bırakılan bu insanlarla birlikte aynı otelde yaşayan Rosa'nın Tanrı inancı yoktur artık. Aile kurumu içinde "normal bir eve benzesin diye beyaza boyalı" bir odaya sığınırken, bir yandan da etrafındaki "duvarları tırnaklarıyla yırtmaya çalışır". "İster bir aşktan öbürüne geçerken olsun, ister aynı aşkın içinde, hiç kimsenin onunla paylaşmadığı bir iç öğretiyeye döner durmamacasına" (Barthes, 1993: 191). Katolik değerlerle kurulan bu iç öğretinin en sinsi tarafı, bedenlerin tanımlamalarla sınırlandırılmasıyla ortaya çıkar ve Rosa'yı ölüme götüren bu kurulum, onu nihilist bir dünyaya mahkum eder. Bu yüzden küskün ve öfke doludur. Başa çıkamadığı bir dolu çelişkiye gark olmuş bu otelde daha fazla yaşayamaz (Diken, 2011: 29). Rosa'nın "kendine karşı garip şiddeti" bu çelişkilerin ne kadar önemli olduğunu gösterir aslında. Butler'ın ifadesiyle "özne haline gelmek, suçlu varsayılmış olmak ve ardından masumiyeti uğruna çaba gösterip bunu ilan etmektir".¹⁴ Rosa, bu zalim masumiyet anlayışı uğruna en temel hakkından, yaşamından vazgeçmek zorunda bırakılır.

Elbette Rosa'nın hınç dolu intiharını tümüyle bir yok oluş, hepten bir beyhudelik olarak göremeyiz. Bu "hınç, zayıfın zayıf olarak zaferi, kölelerin isyanı ve kölelerin köle olarak zaferidir".¹⁵ Ne var ki kölelikten kurtulamayıp bir yokluğa mahkûm edilen bu isyan, acı veren bir anlama dönüşür. Vedalaşmadan giden, yası bir türlü tutulamayan, her yerde karşılaşıverdiğimiz anlamlı ve melankoli yüklü bir boşluktur artık Rosa.

Jeanne, aşk evine tekrar geldiğinde Paul'un burayı terk etmiş olduğunu görür. "Yaşayan her *özne*" gibi Jeanne'de "biten şeylerden hoşlanmaz" ve "hemen başka bir şeye başlaması gerekir" (Barthes, 1993: 57). Tom'u buraya çağırıp, oyuna onunla devam etmek ister. Bir film çekimi oyunu başlatan Jeanne'e bir süre için eşlik eden Tom ise, artık oyunlarla yaşayamayacaklarını düşünmektedir:

Tom: Daha fazla çocuklar gibi oynayamayız, Jeanne. Yetişkin insanlarız.

Jeanne: Yetişkin mi? Bu korkunç!

Tom: Evet. Korkunç.

Jeanne: Yetişkinler ne yapar?

Tom: Bilmiyorum. Jestler ve kelimeler icat etmemiz gerekecek. Ama benim bildiğim bir şey var. Yetişkinler sa-

kindir, ciddidir, mantıklıdır, ölçülüdür, ağır başlıdır. Ve sorunlarla yüzleşirler. Görüyorsun ya Jeanne, bu daire bize göre değil. Bu daire bize göre değil, Jeanne."

Aşkın evi, kurumsallaşmış ilişki modeline uygun değildir. Tom, burayı terk edip "yetişkin insanlara uygun" bir ev aramak üzere çıkar. Jeanne de, "jestler ve kelimeler icat etmek" gerektiğine ikna olmuş gözükmektedir. Bir süre sonra o da bu evden ayrılır ve dışarıda onu bekleyen Paul ile karşılaşır. Fakat eski evin terk edilmesiyle Jeanne'in aşkı bitmiştir. Paul ise, en baştan başlayabileceklerini düşünmektedir. "Karısının gerçek doğası" nı anlayamadan yarıda kalan yas, "normal bir eve benzesin diye beyaza boyanan oda" fikrini tekrar etmeye dönüşür. "Ya da şöyle: Paul, insanların aşkı değerden düşürmek amacıyla savundukları bayağılıklara uyararak bozulur ve sürüden biri olur" (Barthes, 1993: 32).

Paul'un ısrarıyla, tango yarışmasının yapıldığı bir salona giderler:

Paul: Benim gibi bir adamın böyle bir kalabalığa karışıp, senin gibi bir pilici tavlayacağı zamanlardan geliyorum. Ve ona 'bimbo' diyeceği...

"Bilirsiniz, tango bir ayindir". Filme adına veren bu "son dans", cinsiyetlendirilmiş bedenlerin parodiye dönüşmüş halinin içler acısı gösterisidir. Salon, "erkek" ve "kadın" karikatürlerine dönmüş çiftlerin tekrar ettiği devinimlerle doludur. "Burası iğrençtir". Öyle ki, yüzlerindeki bomboş ifadeleriyle "kadın" ve "erkek" jestleriyle donatılmış *öznel*erin en iyi çift olmak için yarıştığı bu ceset dansı, bir bedenler çöplüğünü anıttırır.¹⁶ Paul ve Jeanne burada kaldıkları süre içinde sürekli olarak içmek zorunda kalırlar ve ancak sarhoş olduktan sonra kendilerini bedenlerine bırakmış bir şekilde dans etmeye kalkabilirler. Yasa'nın alanı, onların bu serseri dansını "asla" kabul etmeyen bir konuma yerleştirilmiştir yeniden.

Tangonun "kadın" ve "erkek" tanımını kaçınılmaz gibi gösteren bir salon dansına dönüştürülme sürecinin başkenti Paris'tir burası. Zaten hiçbir zaman kabaca "erkek" in "kadın" ı yönettiği bir dans olarak adlandırılmayacak olan tango, "ölümcül karşılaşmaları" arkada bırakmak üzere yol almaya devam eder. Efendi-köle ilişkisinin reddi üzerine kurulan queer tango,¹⁷ dokunulmaz alanlara saldırı ve savunmanın rollerini, dansın akışı içinde sürekli bir değişim içine sokarak; aşkın hem cinayete hem de "yüce aşk" dayatmasına karşı çıkışını ilan etmeye devam eder. Çünkü:

“Tango, Öteki'nin varlığını ve kendi Öteki'liğinin ayrıntılarını ahmakça doğrular. Sürgünleri ve başkalıkları ifade eder. (...) Büyüyen bir öfkedir, içinden çıkılması güç, ölümcül karşılaşmaların inatçı tarihidir, uyuşmayan türlerin birbiriyle çiftleşmesi gibidir. Tango bu melezliklerin bir ürünü ve destekleyicisidir. (...)Tangoda kucaklaşma tehlikeli bir şekilde serttir, kritik mesafelerin, gerilim ve çatışma deneyimini kaçınılmaz kılacak bir biçimde ihlal edilmesini önerir” (Savigliano, 2004: 16).

Bütün tanımlamalara direnen *özne*, elbette sadece tangoyla ve bu yazının çözümlemesiyle sınırlandırılmaz ve hiçbir normu kabul etmeyen bir bedensel varoluş hikayesi içinde yaşamaya devam eder. “Öteki'nin varlığını ve kendi öteki'liğinin ayrıntılarını ahmakça doğrulamaya” devam eden aşkın özgürlük dansında, hiçbir dansçı kendinin yok olmasına izin vermez ve diğer dansçı ya da dansçıları yok sayamaz. İşte bu yüzden aşk, bir dansçının ötekiyle, kendi ötekiliğini terk etmediği ölçüde karşılıklı olarak benlik gerçekleştirme; başka bir deyişle yenilenebilme olanağı haline gelir. Aksi halinde ise, kurumsallaşmış/tanımlanmış bir ilişki içindeki çiftler, fazladan uzlaşmayla birbirine bağımlı hale gelmiş bir boyun eğişe konumlandırılırlar ve birbirine tek bir boş alan bırakmayan bir hapishaneye sokulmaya çalışılarak “huzur içinde” yaşamaya mahkum edilirler.

Paul, annesi gibi “şiirsel” ve babası gibi bir “bar kavgacısı”dır bu salonda ve heteroseksüel aşk tanımına, melez bir karşı çıkış içine girer. Fakat bir türlü bu tanımlamalardan tam anlamıyla kurtulamaz. Başka bir deyişle, “sahip olduğumuz kimliklerimizi basitçe reddedip atamıyor” (Butler, 2008: 131) oluşumuz değişmez bir hikâye gibi kurulur ve bir çıkmaza dönüşür. Aşk ile dış dünyayı ve o dünyanın kelimelerini böylesine uzlaşmaz bir karşıtlık içine sokan Paul, aşk evini terk etmek zorunda kalır. “Bir Kızın Portresi”ndeki “mutlu son” fikri, Paul’un bir türlü kurtulamadığı melankolisiyle bir kez daha çıkar karşımıza. Paul’un bu tavrıyla dünya, ya “hiç değişmeyen” yasakçı bir mekanizmaya ya da bundan yorgun düşüp Yasa’ya teslim olmayı gerektirir. Artık işlemeyen bir ödip mitosunu, o mitosun ideallerini; üstelik tam da ondan kurtulmaya çabalarken yinelemesiyle kurulan ironi, Paul’u trajik bir “kahraman” haline getirir (Güçbilmez, 2005: 329).

Tango salonunda heteroseksüel normatif ilişkinin çıkmazlarını son bir kez daha gören Jeanne, böylesi bir modeli asla kabul etmek istemez ve Paul’dan kurtulmak için kaç-

maya başlar. İkisi arasında geçen bu kovalama sahnesi, tango salonundaki çiftlerin kurumsallaşmış dansının bir tekrarı gibidir: Paul, “vahşice ele geçirmek” için kovalar, Jeanne ise sürekli olarak ondan kaçıp kurtulmaya çalışır. Bu “son dans” ile Yasa’nın evine doğru yol almak zorunda kalan Jeanne ile Paul, ölümcül bir sona doğru sürüklenir. Rosa’nın kaybının yarattığı melankoliyle birlikte Yasa’nın çelişkilerinden kurtulamayacağına emin bir şekilde davranmaya devam eden Paul, tuhaf bir “özfarkındalık” ile Yasa’nın ölümcül formülüne teslim etmeye çalışır gibidir kendini (Güçbilmez, 2005: 327-334). Aslında Paul’un bu isteği, baştan itibaren “vahşice ele geçirme isteği” ile tanımlanmış normundan yorgun düşmüş “sevme ve vermeyi de bilme” isteğiyle ortaya çıkar. Ne var ki bu kez de “yüce aşk” dayatmasına teslim olmak zorunda kalmıştır. “Yasa’nın önündeki tevazu ve sınırlılık adeta romantize edilir, hatta neredeyse dinsel bir idealleştirmeye tabi kılınır”. (Butler, 2008: 120)

Jeanne’in hemen ardından Yasa’nın evine giren Paul, albayın şapkasını takıp, Jeanne’e selam verir. Bu sembolle birlikte Paul’un istediği kesin bir şekilde ortaya çıkar. Paul, Jeanne’i Yasa’nın dayattığı ilişki modeline davet etmektedir. Jeanne, bu yüzleşme içindeyken, Paul çığneyip durduğu bir sakızla konuşmaya devam eder:

Paul: Küçük hanım... Kahramanınızı nasıl alırdınız? Az pişmiş mi yoksa akı ayrı sarısı ayrı mı? Afrika’da, Asya’da ve Endonezya’da kaçtım. Ama şimdi seni buldum. Seni seviyorum. Senin adını bilmek istiyorum.

Hiçbir zaman “Bir Kızın Portesi”ne uymamış olan Jeanne, adını söylerken Paul’a ateş eder. Film boyunca meraklı bir çocuk olarak karşımıza çıkan Jeanne’in Yasa’nın son temsilcisi olmaya girişen Paul’u tam da Yasa’nın evinde ve onun silahıyla öldürmesiyle oluşan metaforik anlam önemlidir elbette. Ne var ki, bu anlamın altında akan hikâyedeki gerçek, “kadın” ile “erkek” arasındaki husumeti tersine çevirerek; ikili karşıtlığı dayatmaya devam eder ve “Yasa’nın özneye verdiği yetkinin” ölümden yana kullanılması, asla kabul edilemeyecek bir kıyamet çağrısına dönüşür.

“Tiyatromsu bitişi olmayan bir aşk kurbanlığı yoktur” (Barthes, 1993: 45) ve film sinemanın olanaklarıyla bu trajediyi romantik bir sona devreder. Paul hemen yere düşmez. Silah sesiyle birlikte kronolojik akıştan kopmuş tumturaklı bir zamana geçeriz. Bu sahnede Paul, kovboy filmlerinin bir

türlü ölmeyen kahramanları gibidir adeta. Güç bela “bizim çocuklarımız unutmayacak” diyerek balkona kadar gider. Bu sırada, en başta küfrettiği trenin sesi bir kez daha duyulur. Ağzındaki sakızı çıkarır. Bu yenik “kahraman”ın balkondan/kürsüden tebaya söylemek istediği son bir şey daha vardır ama daha fazla konuşamaz. Bir süre için, Paul’un ağlamaklı gözlerini izleriz. Sonra yere yığılır ve anne karnındaki bir bebek gibi cinsiyetsiz, tanımsız öylece kalır. Paul’un tümüyle korunaksız bir bebeğe benzeyen cansız bir yığına dönüşmüş bu hali, yok etmek üzerine kurulan “yüce aşk”ı ve bedenleri ölümcül bir ikili karşıtlığa mahkûm eden Yasa’nın acımasızlığını en çarpıcı haliyle son bir kez daha sergiler.

Filmin başından itibaren izini sürdüğümüz yasak ile arzu arasındaki köşe kapmaca oyununu hatırlarsak, “ben”in “öteki”yi arzulamasının yolunun koruyucu bir alanla mümkün olduğunu görürüz. “Kadın” ve “erkek” tanımlamalarını reddeden bedenlerin arzu dolu bir şiddetle bulunduğu bu tutku dansı, her seferinde *özneleri* koruyan bir alan ihlalini de içine alır ve yeni bir korunak olmadığında bitmek zorunda kalır. İktidar ile şiddetin farklı iki kavram olarak algılanması tam da bu yüzden hayati bir önem taşır. Burada asıl olarak üzerinde durulması gereken, hem ben ile öteki hem de aşk için koruyucu bir anlam kazanan özerk alan ihtiyacıdır. İşte bu yüzden, “hastalıkta, sağlıkta ölüm onları ayırana kadar” birbirine “erkek” ve “kadın” olarak yapııştırılan “uyumlu çiftler”in dansı bir bedenler çöplüğüne dönüşür ve “mutlu son” dayatması ölümcül bir formül haline gelir. Başta aşkı öldürmek isteyen katil, normatif ilişki biçiminin kurumsallaşmış modelidir ve *özneleri* bir “mutlu son”a mahkum etmek üzere hareket eder. Belki bu kurgunun bir süre için yaldızlı bir mutlulukla donatıldığını kabul edebiliriz ama bu onun ölümcül bir “son” dayatması olduğu gerçeğini değiştirmez.

“Aşk bir değer olarak kesinleyen” Jeanne’in, Paul’un ölümünün ardından söyledikleriyle aşkın, efendiyi “erkek,” köleyi “kadın” olarak sabitleyip karşı karşıya getiren bir “salon dansı”nı kabul etmediği kesin bir şekilde ortaya çıkar:

“Jeanne: Kim olduğunu bilmiyorum. Beni sokaktan beri takip etti. Bana tecavüz etmeye çalıştı. Delirmiş. Ne dediğini bilmiyorum. Adını bilmiyorum”.

Filmdeki aşk hikâyelerinde yaşanan şiddet, tutkunun alanında kendini korumaya devam ederken, bariz bir şekilde cin-

selliğin alanından çıkarılan “tecavüz” kelimesi bir “benlik” işgalini tanımlar. Öyle görülüyor ki, “erkek” ve “kadın” ile başlayan her tanımlama, efendi köle ilişkisinin cinsiyetler üzerinden devam etmesine neden olur. Dahası “erkek” normunu kabul etmek zorunda kalan bedenleri saldırgan olarak tanımlamak, “kadın” normuyla sınırlandırılan bedenlerin kendini korumaktan aciz “mağdur” konumunun korunmasına hizmet etme riski taşır. “Özel olan politiktir” düşüncesiyle yakın ilişkilerdeki şiddet sorununa şifa olmak için yola çıkan feminist hareketin, koruyucu alanlar yaratmak üzere bir süre için konulan kuralları gözden geçirmeye başlaması ve yasakçı bir zihniyetten kaçınması, tarihsel dönüşümün kaçınılmaz bir sonucu olarak çıkar karşımıza.

Paul’un “yenik kahramanlı”ğında aşkın “evrensel” hikâyesini anlatan film de, tuhaf bir kelime yasağına takılıp hikâyenin dönüştürücü gücüne karşı körleşir. (23) Virtüel alanlar yaratarak seyirciye bıraktığı boşluklar, gerçekçi anlatımın içine sıkıştırılıp görünmez hale gelir ve bu yolla eleştirdiği Rahip mertebesini korumayı devam eder. Filmin sonunda, mizahın estetik mesafesini trajik anlatımın içinde eritmesi, odip tragedyasını kaçılmaz bir “evrensel gerçek”e dönüştürme riski taşır. Kahramanlığın imkânsızlığını, romantik-gerçekçi bir dille anlatması, Yasa’dan kaçmanın mümkün olmadığını tekrar etmeye dönüşür. Yasa’nın yarattığı olanakları onu yok etmek üzere kurulacak direnci topyekün reddedip, kendini yalnızlaştıran ve tam da bu yüzden kahraman olmaktan kurtulamayıp, ölüme doğru sürüklenen melankoli yüklü bir yenilgidir bu.

Feminizmin belli bir kimlikte direnmesinin nedeni de, belki benzer bir melankoliyle ilgilidir. Paul’un dayanışmadan kaçan öfkesini, kelime reddini, iç dış ayrımını nasıl keskinleştirdiğini ve bunu yaparken nasıl öğretici bir konum takındığını düşünelim bir kez daha. Bunun karşısında Jeanne’in bu otoriteyi nasıl reddettiğini de elbette. İşte bu yüzden keskin ayrımlardan uzaklaşmamız ve “kadın kahraman” düşüncesini bir an önce arkada bırakmamız gerekiyor. Elbette başka bir tek formülü kesinlemekten bahsetmiyorum. Fakat tanımlamalara sıkıştırılan bir döngüyü çatlatmanın yolunun, dayanışmanın “kendine benzemeyeni dışarda bırakan” formülünden vazgeçmekle mümkün olduğunu bir kez daha hatırlatmak istiyorum.

Jeanne’in, oyunların elinden alınmasından sonra böyle-

si bir şiddete başvurduğunu da unutmamız gerekiyor. Babasının taklidiyle başlayan bir oyunun, gerçek olduğunda nasıl ölümcül bir hale geldiğini de. Jeanne'in bu taklidi, Butler'ın (2008: 82) "Babaerkil Yasa'yı belirlemeci bir ilahe olarak değil, kendine karşı başkaldıranların temelini hazırlayan, sürekli gaf yapan bir sakar olarak görmeliyiz" düşüncesini parodi yoluyla buluşturuyor. Tam da bu noktada, Huizinga'nın kültürün temel belirleyeni olarak gördüğü oyunun, yani bir süre için konulan kuralların kesin bir yasya dönüştürülmemesinin, aşk ile buluşması asla gözardı edilmemesi gereken bir öneme sahip olmayı sürdürüyor. Bu durum, tanımlamalar yoluyla disipline edilen *öznel*erin Yasa'nın yükünden kurtulmak için öncelikle yaşamı olumlayarak oyunlara sarılmaya devam ettiğini gözler önüne seriyor. Tam da bu yüzden, bizim, bizi *özne* yapan kimlikleri alt üst etmek için dünyayı nihilizme doğru sürükleyen hikâyelerin dönüşümünü hızlandırmanın yollarını zorlamaya devam etmemiz gerekmiyor mu?

Notlar

- 1 Özellikle "Denizden Gelen Kadın" sürecinde yeraltı'nda yaptığımız hararetli tartışmalar, öylesine kendiliğinden girdi ki bu yazının içine. Bu yüzden öncelikle o projeye katılanları, daha çok da orada en çok kavga ettiklerimi; başta oyunu sahneleyen Hakan Altun'u anmak şart oldu. Bkz. <http://www.yeralti.gen.tr/sayfa.php?yazilid=26>.
- 2 Beni "aşk ve şiddet" gibi netameli bir konuda çalışmak için cesaretlendiren, ölümlerle kuşatılan dünyamızda sıkıştığımız ve nefes aldığımız birçok anı paylaştığım sevgili arkadaşım Betül Yara'a, "Butler Okumaları" dersi ve sonrasında kafa açıcı tartışmalarıyla düşünce sürecime önemli bir katkı sunan sevgili Alev Özkazanç'a, hayat arkadaşlarıma: Teras'a, Müzik Kutusu'na ve desteğini esirgemeyen arkadaşlarıma teşekkür ederim.
- 3 Annesi Vesile'nin şifacılığını bir hikaye anlatıcısı olarak devralan annem, şifa olabilmeyi böyle anlatırdı. Onun anlattığı sevda hikayeleriyle, Ronald Barthes'in yaptığı metin okumaları, süreç boyunca en çok da bu "vesile olma" halinde tümüyle birbiriyle buluştu ve "doğu" ile "batı", "söz" ile "yazı", "kadın" ile "erkek" karşıtlıkları birbiri içine girerek ayırt edilemez hale geldi. Fakat geniş bir derya olarak önümüzde duran bu sözlü birikimi bu dar alana taşımak mümkün olmadı.

- 4 Barthes, bu yası "yapay ve emeksiz" olarak tanımlar. Fakat daha sonra "Gradiva" parçasında, aşkın ruhçözümse iyileştirici işlevinden bahseder. Buna göre, aşkın yaşandığı süreçte de, kayıpta ya da kara sevdada olduğu kadar keskin olmasa da, bir iç çatışma söz konusudur. "Uzaktaki" parçasında ise, seven sevilenden uzak kaldığı süre içinde de onunla konuşmayı/tartışmayı sürdürür. (1993: 17-18; 20-24, 114-116).
- 5 Ölüm ya da ayrılıkla yaşanan kaybın inkar edildiği melankoli sürecinde, sevgi nesnesi süperegoya alınarak bir çatışmaya neden olur. Sigmund Freud, bu çatışmanın benlik gerçekleştirme açısından temel bir öneme sahip olduğunu savunur (2002: 243-259).
- 6 Foucault'nun iktidar ile direniş arasındaki ilişki analizinden yola çıkan Butler, tutkunun *öznenin* var oluşundaki önemi üzerinde durur. Var oluşun birincil ve olmazsa olmaz koşulu olan toplumsal düzenleme ise, *öznenin* çatışarak var olmaya devam ettiği iktidar alanıdır (2005: 9-63, 113- 125).
- 7 Barthes'in aşk okumalarında karşımıza çıkan "oyunsu", "tiyatromsu" vb. kelime seçimleri, aşk ile oyunu sık sık bir araya getirir.
- 8 bell hooks (2002: 13-18) "anne"nin ataerkil değerlerin en önemli savunucusu haline getirildiğini ve kadınların rakip olarak konumlanması nedeniyle kendilerinden/birbirlerinden nefret eden bir kadınlık kurulmaya çalışıldığını belirtir.
- 9 Butler (2005:126-142) toplumsal cinsiyetin kurulumunda, yas ve melankoli düşüncesinin önemi üzerinde durur. Yasa'yı öncelleyen eşcinsel tabusuyla, sevgi nesnesinin seçiminde sürekli bir inkar oluşur. Bu durum *öznenin*, melankolik bir sürecin içinde kaybettiği nesneyi bilinçdışı olarak bir çatışma başlatır. Bu melankoli mahkum edildiği cinsiyeti sürdürmesinin psişik bir yolu haline gelir. Ego ile bilinçdışı arasında yaşanan bu çatışma, toplumsal cinsiyeti korurken, bir yandan da onun kurgusallığını açığa çıkarır.
- 10 Efendi köle ilişkisindeki sabitlemenin imkansızlığını ortaya çıkarmaya çalışan Butler, kuşkuculuğun önemi üzerinde durur. Bir kuşkucunun başka bir kuşkucu ile karşılaşması çelişkileri ortaya çıkarır ve yeni bir düşünme kipinin oluşmasına neden olur (Butler, 2005: 40-56).
- 11 Luce Irigaray (2006: 47-52) tüm kültür araçlarının eril dünyadan bahsettiğini vurgular. Bunun karşısında "anne" ile "kız çocuğu"nun birbirleriyle kadın olarak yapıp ettikleri, istedikleri, düşledikleri şeyleri paylaşmaları gerektiğini savunur. Kadınların bu paylaşım sayesinde eril dünyanın dışına çıkabileceklerini söyler.

- 12 Bu konu, yönetmen oyuncu ilişkisi üzerinden ayrıca ele alınması gereken bir tartışma konusudur elbette. Böylesi bir tartışma için: Johan Mellen. "Sexual Politics and Last Tango in Paris" (Film Quarterly, Vol. 26, No. 3 (Spring, 1973, pp. 9-19.) "Bedenim Sanatıdır." "Tramvayı Aşmak" (Bir+Bir 9. sayı, s. 6-13. 2011. İstanbul.)
- 13 Ezilenin iktidarı içselleştirmemesi egemenden "gizli senaryo"lar üretmesiyle sağlanır. Bu gizli senaryolar ezilenler için bir direniş alanı yaratır (Scott, 1995: 23-41).
- 14 Butler, Hegel'deki "mutsuz bilinç" Nietzsche'deki "vicdan" ve Freud'daki "nevroz" kavramlarındaki benzer akıl yürütmelerin üzerinde durur. Buna göre, özne iktidarın söylemini içine alarak kurulur ve bu durum kendine yönelmiş bir suçluluk duygusunu oluşturur. (113)
- 15 "Yaşamı olumsuzlama ya da nihilizm" sorunu bu hıncın kökenine ulaşmak için yol göstericidir. İnsan katettiği tarihi boyunca aktif ve edilgin kuvvetler arasında durmaya devam eder. Hıncı burada bir edilginlik olarak ortaya çıkar ve eylemde bulunmayan insanı oluşturur. "Bu, aktif güçlerle reaktif güçler arasındaki ilişkiyi tamamen tersine çeviren bir araçtır; hıncı zayıfın zayıf olarak zaferi, kölelerin isyanı ve kölelerin köle olarak zaferidir. Bu yüzden hıncı her zaman bir isyandır" (Deleuze'den aktaran Diken, 2011: 30).
- 16 "Cinsiyetin Toplumsal İnşası ve Tiyatro Atölyesi"nde, Butler'ın "performatif özne" düşüncesini oyun/teyatro ile buluşturan Hakan Altun (2007: 22-23), Boudieu'nun habitus kavramından yola çıkarak *eyleyici* olarak *özne* ile oyuncu arasındaki ilişkisinin önemi üzerinde durur. Elbette, *eyleyici* kabaca "bir oyuncu" olarak tanımlanmaz. Ama "oynayan insan" olarak *öznenin* bedeniyle kurduğu ilişkinin önemini ortaya çıkarır.
- 17 <http://www.titlemag.com/2011/8/>
- Diken, B. (2011) *Nihilizm*. Çev.:Aylin Onacak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Donavan, J. (1997) *Feminist Teori*. Çev.: Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durudoğan, H. (2011) "Judith Buthler ve Queer Etiği." Cinsel Yönelimler ve Queer Kuram Bahar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Sayı 65,66. Cogito.
- Foucault, M. (2010). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. Ayrıntı Yayınları. İstanbul.
- Freud, S. (2002). *Metapsikoloji*. Çev.: Emre Kapkın, Ayşe Teşken Kapkın. İstanbul: Payel Yayınevi.
- İrigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz*. Çev: Sabri Büyükdeveci, Nilgün Tural. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Giddens, A. (2010) *Mabremiyetin Dönüşümü*. Çev.: İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gübilmez, B. (2005). *İroni ve Dram Sanatı*. Ankara. Deniz Kitabevi.
- hooks, b. (2002). *Feminizm Herkes İçindir*. Çev: Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım. İstanbul: Çitlenbik Yayınları.
- Huizinga, J. (2006). *Homo Ludens*. Çev. : Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. Çev: Gönül Berkay. İstanbul: Say Yayınları.
- Okuy, S. (1994)"Aşk Kölesi." Aşk. Bahar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Sayı 4. Cogito.
- İrigaray, L. (2006). *Ben Sen Biz*. Çev: Sabri Büyükdeveci, Nilgün Tural. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Savigliano, M. (2004) *Tango Tutkununun Ekonomi Politikası*. Çev. : Serdar Aygün. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Scott, J. C. (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*. Çev: Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Timuçin, A. (2006). *Aşkın Diyalektiği*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Yaltkaya, K. (1994). "Aşka Dirimbilimsel Bir Yaklaşım." Aşk. Cogito. Sayı 4. Bahar. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- <http://www.titlemag.com/2011/8/>

Kaynakça

- Altun, H. (2007). "Brecht'ten Bourdieu'ya Otonom Tiyatro'ya Doğru Habitus Gestus." Ankara. Sayı 24. TAD.
- Barthes, R. (1993). *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*. Çev.:Tahsin Yücel. İstanbul: MetisYayıncılık.
- Butler, J. (2005). *İktidarın Psikik Yaşamı*. Çev.: Fatma Tütüncü. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2012). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

20. Yüzyıl Feminist Düşüncesinde (Toplumsal) Cinsiyet Kavramının Dönüşümü

İclal Ayşe Küçükırca

Özet

17.yy'ın sonlarında başlayan, 20.yy'da çeşitlilik göstermeye başlayan cinsiyet tartışmaları toplumsal cinsiyet kavramıyla birlikte farklı kavramlar kullanmayı gerektirmiştir. Bu yazı artan tartışmalar ışığında toplumsal cinsiyet kavramının işlevselliğini koruyup korumadığı sorusu üzerine odaklanmaktadır. Yazıda önce Heidi Hartmann ve Iris Marion Young aracılığıyla cinsiyet tartışmasına giriş yapıp, ardından Judith Butler'ın bu kavrama kuir teori üzerinden getirdiği eleştiri tartışılmıştır. Ardından ise bell hooks ve Maria Lugones'in çalışmalarından yola çıkarak toplumsal cinsiyetin hangi koşullar altında işlevsel bir kavram haline dönüştürülebileceği üzerinde durulmuştur. Sonuçta, toplumsal cinsiyet kavramının post-sömürgeci bir yaklaşım içinde kısmî olarak işlevselliğini koruduğu iddia edilecektir.

Anahtar Sözcükler: toplumsal cinsiyet, cinsiyet, post-sömürgeci feminist düşünce

Abstract

The Transformation of Gender/Sexuality in the 20th Century Feminist Thought

The discussions on sexuality dates back to 17th century and the concepts that are used have been proliferated and therefore require one to use different concepts along with gender. The article focusses on the question whether gender still maintains its functionality. First Heidi Hartmann's and Iris Marion Young's approaches to gender is introduced, then follows Judith Butler's critique to gender. Lastly, following Maria Lugones' and bell hooks' work, the article puts forward under what conditions gender can be transformed to a functional concept. At the end, it is argued that if gender is used in a post-colonial approach, it can still be considered a partially functional concept .

Keywords: gender, sexuality, post-colonial feminist thought

Cinsiyet tartışmaları batıda 17. yy.nin sonlarından beri yapılmakla birlikte 20. yy.de bu tartışmaların zengin bir çeşitlilik göstermeye başladığını söylemek mümkün. Tartışmaların artması yeni sorular ortaya çıkarırken kullanılan kavramların da çeşitlenmesini, derinleşmesini sağlıyor. Bu yazı artan tartışmalar ışığında toplumsal cinsiyet kavramının işlevselliğini koruyup korumadığı üzerinedir. Kavram “artık işlevsel değildir” ya da “işlevseldir” yanıtları yerine, sosyalist feminizm, kuir teori ve post-sömürgeci yaklaşımlar üzerinden kavramın tarihsel dönüşümü izlenerek, post-sömürgeci bir yaklaşım içinde toplumsal cinsiyet kavramının kısmi olarak işlevselliğini koruduğu iddia edilecektir. Yazıda önce Heidi Hartmann ve Iris Marion Young aracılığıyla cinsiyet tartışmasına giriş yapıp, ardından Judith Butler’ın bu kavrama kuir teori üzerinden getirdiği eleştiri tartışılmıştır. Ardından ise bell hooks ve Maria Lugones’in çalışmalarından yola çıkarak bu kavramın hangi koşullar altında işlevsel bir kavram hâline dönüştürülebileceği üzerinde durulmuştur. Yazı toplumsal cinsiyet kavramının encamını anlatmak gibi bir dert edinmemektedir. Daha çok toplumsal cinsiyet kavramının kuir teori ve post-sömürgeci yaklaşımların getirdiği güçlü yapısal eleştirilere rağmen işlevselliğini yitirmediği iddia edilerek, toplumsal cinsiyet kavramını yeniden düşünme derdiyle yola çıkılmıştır.

Toplumsal Cinsiyet

İkinci dalga¹ feminizm olarak adlandırılan düşünce hattı 1960’larda özellikle Avrupa ve Amerika’da ortaya çıkmıştır. İkinci dalga feminizm, radikal feminizm, marksist feminizm, kültürel feminizm gibi farklı yaklaşımlar içerse de bu yazının toplumsal cinsiyet kavramını sosyalist feminist düşünce hattından Heidi Hartmann ve Iris Marion Young üzerinden tartışmasının nedeni Hartmann ve Young’ın bu kavramı *Kadın ve Devrim* başlıklı kitapta geliştirerek, sosyalizm/feminizm ve kapitalizm/ataerki ikilikleri üzerine marksist/feminist düşünce içinde geniş bir tartışma yaratmış olmaları ve bu tartışma aracılığıyla toplumsal cinsiyet kavramının gelişmesine katkıda bulunmuş olmalarıdır. *Kadın ve Devrim* adlı kitapta toplanan makaleler genelde feminizm²/sosyalizm, kapitalizm/ataerki üzerine tartışmalara odaklansa da toplumsal cinsiyet kavramına yeni bir çerçeveden bakılmasını sağlamışlardır.

Marksist feministlerden ve radikal feministlerden farklı bir ilişkisellik ortaya koyan Heidi Hartmann “Marksizm’le Feminizmin Mutsuz Evliliği” adlı makalesinin girişinde “[s]on zamanlarda Marksizmle feminizmi bütünleştirmeye ilişkin girişimler, feministler olarak bizim gözümüzde doyurucu değildir, çünkü bu çabalar feminist mücadeleyi, sermayeye karşı yürütülen ‘daha büyük’ mücadelenin içine katmaktadırlar. Benzetmemizi biraz daha ileriye götürecektir olursak, bizim ihtiyacımız olan, ya daha sağlıklı bir evlilik, ya da boşanmadır” iddiasıyla başlar ve makale boyunca marksizm ve feminizm arasındaki sağlıklı bir ilişkinin olanaklarını tarihsel olarak desteklenen analitik argümanlar üzerinden tartışır (1-2). Hartmann, toplumsal cinsiyete dair hiyerarşilerin iki temel yapının ilişkiselliği içinde oluştuğunu iddia eder: kapitalizm ve ataerki. Bu iki yapının hem birbirinden ayrı hem de tarihsel olarak ilişkili olduklarını düşünür. Sermaye birikiminin kendini hem ataerki sosyal yapıya uydurduğunu hem de onu devam ettirdiğini iddia eder (3). Hartmann için kapitalizm ve ataerki birbirinden ayrı tarihsel rotalar çizse de ilişki olarak işlemektedirler. Bu nedenle, bu iki dikey formasyon anlamlandırılırken analitik olarak ayrılmaları gerekmektedir. Ataerki tarihsel ve analitik olarak kapitalizmden farklı bir seyri olan ve aynı zamanda kapitalizmden daha eskilere dayanan bir yapı olmasına rağmen bu sistem kapitalist ilişkiler tarafından şekillenmektedir ve gücünü kapitalizm içinde farklı bir biçimde bulmaktadır. Hartmann’a göre kapitalizm ve ataerki birbirlerini dönüştürmekte ve adapte etmektedirler (50, 52). Hartmann bir yandan marksist düşünürlere sosyalist mücadelenin önemi konusunda katılsa da erkeklerin kısa vadede ataerki sistemin devam ettiricisi konumunda olduklarını bu nedenle de kadınların bağımsız bir harekete ihtiyaçları olduklarını iddia eder ve bu düşüncesini “[k]ıyasıca, patriarkayla kapitalizm arasında bir ortaklığın geliştiğini savunuyoruz” şeklinde ifade eder (4). Bu nedenle toplumsal cinsiyete dair çelişkilerin ekonomik sömürüye indirgenemeyeceğini belirtir ve ataerkiyi “maddi bir temeli olan ve erkekler arasındaki hiyerarşik ilişkilerin ve dayanışmanın kadınları domine etmeye yarayan bir tür sosyal ilişkiler kümesi” olarak tanımlar (Hartmann 10). Hartmann’a göre toplumsal cinsiyet eşitliği için iki temel sorun çözümlenmelidir: 1. Erkeklerin kadın emek gücü üzerindeki etkisi ve kadınların kaynak kontrolünden dışlanması 2. Kadınların cinselliğinin kontrolü ve kısıtlanması. Özeldir Hartmann’ı genelde

sosyalist feministleri radikal feministler ve marksistlerden ayıran nokta ise bu iki çelişkinin de tarihsel bir analize tabi tutulması gerektiği ve bir sorunun diğerine göre bir önceliğinin olmamasıdır. Hartmann'a göre "[o]n dokuzuncu yüzyıl marksistlerinin, kapitalizmin herkesi proleterleştirme ihtiyacı karşısında patriyarkanın sönmümlenip gideceğine ilişkin öngörülerini gerçekleştirmedi. Marksistler patriyarkanın gücünü ve esnekliğini küçümsemekle kalmadılar, sermayenin gücünü de abarttılar" (50). Üstelik bu yanlış analizlerine ek olarak erkekler ataerkinin onlara sağladıkları ayrıcalıkları görmezden gelerek kadınları onlarla ve onlar için oluşacak bir sosyalizm tahayyülü içinde mücadele etmeye zaman zaman davet ettiler zaman zaman ise mecbur bıraktılar. Hartmann makalesinin sonunda feminist mücadelenin toplum tahayyülünü ortaya koyar:

Erkeklerin zincirlerinden başka kaybedecek şeyleri de vardır. Feminist sosyalistler olarak, hem patriyarkaya hem de kapitalizme karşı mücadeleyi hedefleyen bir pratik örgütlemeliyiz. Israr etmeliyiz ki, bizim yaratmak istediğimiz toplum, karşılıklı bağımlılığın tanınmasının utançtan ziyade kurtuluş olduğu, bakımın, belirli bir kesimi ezen bir pratik değil, evrensel bir pratik olduğu ve kadınların erkeklerin somut özgürlüklerini desteklemekle birlikte, sahte özgürlüklerine destek oluşturmayı sürdürmedikleri bir toplumdur. (70-71)

Heidi Hartmann'ın toplumsal cinsiyet kavramını merkeze alarak kapitalizm/patriyarka ve marksizm/feminizm ilişkisini tartışmış olması feminist düşünce için önemli bir adımdır. Sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarının birlikte ele alınması gerektiğini iddia ederek (kesişimsellik yaklaşımını kullanmamış olmasına rağmen), düşüncesinin bu yaklaşım için bir zemin hazırladığı iddia edilebilir. Cinsiyet oluşumunun toplumsallığına dikkat çeken filozoflara³ ilaveten cinselliğin ve cinsiyetin ekonomik ilişkilerden bağımsız anlamlandırılmayacağını iddia etmesi daha derinlikli bir cinsiyet araştırması olanağı sağlamıştır. Ancak Hartmann'ın yaklaşımı eleştirilerden muaf değildir. Bir yandan sosyalist feminist düşünce içinde bir tartışma yaratan Hartmann, *Kadın ve Devrim* adlı kitapta sosyalist feminist kavramsal çerçeve içinde toplumsal cinsiyet, ataerki, feminizm, kapitalizm ve marksizm ilişkisi üzerine geniş bir tartışma açmıştır. Bu tartışma içinde Iris Marion Young'ın "Mutsuz Evliliğin Ötesinde: İkili Sistem Teorisine Bir Eleştiri" adlı makalesi bu yazı içinde de tartışmaya

değerdir. Öte yandan, Butler gibi düşünürler cinsiyeti anlamlandırmak için özelde Hartmann genelde sosyalist feministlerin iddia ettikleri gibi toplumsal cinsiyet kavramını odağa almaktan ziyade odaklanılması gereken noktanın iktidar ilişkileri üzerinden kurulan heteroseksist cinsiyetçi rejimi ortaya çıkarmak olduğunu iddia ederler. Bir diğer eleştiri hattı ise Lugones gibi post-sömürgeci filozofların öne sürdükleri sömürgeci, ırksal/etnik koşullar heteroseksist rejimin içinde anlamlandırılmadığı sürece cinsiyet çelişkileri anlamlandırılmayacak ya da sadece bir grup için ortaya çıkacaktır.

Young daha uygulanabilir bir sosyalist feminizm adına Hartmann'dan biraz daha farklı bir yaklaşım öne sürmektedir. Young, Hartmann'la "sınıf" kavramının cinsiyet-körü olduğu noktasında birleşirken, Hartmann'dan farklı olarak "cinsiyetçi emek bölüşümü" kavramını kullanmayı önermekte, cinsiyetçi emek bölüşümünden ise "bir toplumdaki tüm yapısal cinsiyetçi emek farklılaşmalarını" kast etmekte (52). Bu kategorinin sadece emek bölüşüm süreçlerinin bağlamının oluşturulmasında faydalı olmayacağını ama aynı zamanda hem kamusal hem özel alandaki emek etkinliklerini anlamak ve tanımlamak için de faydalı olduğunu iddia eder. Young'a göre cinsiyetçi emek bölüşümü kavramı ile toplumsal cinsiyet, sınıfa eklenenecek bir kategoriye indirgenmekten ziyade sosyal ilişkileri anlamlandırmada kurucu bir unsur hâline dönüşür ve kadınların sorunlarıyla bir mücadele, dönüştürme olanağı taşıdığı, için önem arz etmektedir.

Hartmann ve Young'ın görüşlerinin birbirini dışlayan yaklaşımlar olmadıkları açık. Young'ın cinsiyetçi emek bölüşümü kavramı Hartmann'ın yaklaşımına yapıcı bir eleştiri olsa da gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta Young'ın Hartmann'ın ikili sistem teorisinin kadınların kamusal alandaki sorunlarına bir çözüm getirmekten uzak olduğunu iddia etmesidir. Young'a göre Hartmann geleneksel marksizm ve radikal feminizmin sorunlarını ikili sistem teorisine çözmeye çalışmıştır. Hartmann ikili sistem teorisine geleneksel marksizmden farklı olarak toplumda kadınların ezilmesinin yalnızca bir sınıfsal mesele olarak görülmesinin sorunlu yanlarını vurgulamıştır. Radikal feminizmden farklı olarak ise toplumsal cinsiyetin sadece kültürel ve psikolojik boyutlardan ibaret olmadığını ve eğer sınıfsal çelişkilerle beraber analiz edilmezse bu kavramın

total kalacağına işaret etmiştir. Hartmann *Kadın ve Devrim* adlı kitaptaki yanıt makalesinde ataerkiyi sadece özel alanla sınırlandırmadığını açık bir şekilde dile getirirse de Young'a göre kapitalizm ve ataerkiyi Hartmann'ın savunduğu gibi iki ayrı analitik sistem olarak ele almak ataerkinin kamusal alandaki çelişkilerini görmemize engel olmaktadır. Çünkü Hartmann makalesi boyunca aslında patriarkanın daha çok özel alan üzerinden kadınların yaşamlarını kontrol altına aldıklarını vurgulamakta ve daha çok özel alana ait olan bakım emeğinin hakkaniyetli bölüşümü üzerinde durmaktadır. Young ise cinsiyetçi emek bölüşümü kavramı aracılığıyla kamusal alana da vurgu yapılabileceğini ve hatta bu iki alandan hiçbirinin öncelenmeden cinsiyetçi emek bölüşümüne bakılmasını önerir. Young'a göre savaş sonrası dönemlerde kadınların kamusal alanda daha fazla yer almaları cinsiyetçi emek bölüşümü kavramıyla daha derinlikli bir tartışmaya yol açması kaçınılmazdı.

Beden, İktidar, Cinsiyet

Üçüncü dalga olarak adlandırılan, tarihsel bir ayrıma işaret etmekle birlikte daha çok kavramsal bir değişime tekabül eden feminist düşünce, ikinci dalga feminizmden daha çoklu bir alan olarak görülebilir. Üçüncü dalga feminizm içinde coğrafyaya da bağlı olan iki ayrı yaklaşım görmekteyiz. Kıta Avrupası ve özellikle Fransız düşüncesi etrafında gelişen feminizmler daha çok ikili cinsiyet rejimi içinde kalarak kadın-erkek ilişkilerini yeniden düşünürlerken, Amerika'da ortaya çıkan kuir teori, heteronormatif cinsiyet rejimini de sorgulayan, bu nedenle ikili cinsiyet rejimlerini de sorgulayan bir feminist yaklaşımı öne çıkarmışlardır. Bu yazının sınırlarını fazla zorlamamak adına bu tartışmaların tümüne bakmaktansa sadece Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet eleştirisini ve cinsiyet kavramının dönüşümü üzerine yaptığı incelemeyi ele almak Butler'ın bu konudaki öncül konumu göz önüne alındığında yeterli olacaktır.

Judith Butler'ın feminist teorideki önemi bugün feminist hareket içindeki pratik çelişkilere ve aynı zamanda yaşayan bir kavramsal ve pratik tartışmaya katkı sağlamasından kaynaklanmakta. En genel haliyle Butler, "feminist harekete kadın hareketi demek hala mümkün müdür?", "Feminist

hareketin öznesi kadınlar olabilir mi?", "Feminist hareketin öznesi olmalı mıdır?" ve "Feminist hareket ile LGBTİ ve kuir hareketleri nasıl ilişkilenebilir?" sorularını pratikten beslenerek kavramsal düzeyde tartışmaktadır. Bilindiği gibi feminist teori Amerika ve Avrupa'da lezbiyanizmi 1970'lerde tartışmaya başlamıştı. Ancak radikal feministlerden sonra -ki onlar da lezbiyenizmi ikili cinsiyet çerçevesi içinde tartıştılar- Butler'ın yazdığı dönem olan 1990'lara kadar, eşcinselliği ikili cinsiyet rejimine hapsedmeden LGBTİ ve kuir hareketi feminist hareketle birlikte kavramsallaştıran bir feminist filozof ortaya çıkmamıştır.

Butler bugünkü cinsiyet/toplumsal cinsiyet rejiminin iki ana çelişkisini ataerki hiyerarşi ve heteroseksist normativite olarak belirler. Her iki çelişkiyle de yakından ilişkili olan toplumsal cinsiyet kavramının "biyoloji kaderdir" önermesine eleştiri olarak ortaya çıktığını ve Beauvoir da dahil olmak üzere birçok feministin bu kavramı belli biyolojik cinsiyetlere atfedilmiş sosyal rolleri yapıbozuma sokmak için kullandıklarını iddia eder. Butler'a göre, toplumsal cinsiyet kavramı bir yandan belli cinsiyetlerin belli roller üstlenmesini eleştirel olarak ortaya çıkarır. Ancak bununla birlikte, söylemsel olarak toplumsal cinsiyet rollerinin biyolojik olarak farklılaşmış cinsiyetlere belli bir determinizmle atfedilmiş olmalarından dolayı toplumsal cinsiyetin de -tıpkı biyolojik cinsiyet gibi- Yasa'yı⁴ devam ettirici işlevinin olduğunu iddia etmektedir. Butler'ın ikinci dalga feminist hareketten ayrıldığı noktalardan biri toplumsal cinsiyet kavramının var olan rejimi aslında yapıbozuma sokan bir nitelikte olmadığı görüşünde olmasıdır. Ona göre, toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmaları biyolojik cinsiyetlere atfedilmiş sosyal rolleri yapıbozuma uğrattığını iddia ederken, ikili cinsiyet düzenini yeniden üretirler. Tam da bu nedenle toplumsal cinsiyet bir "bela"dır. Butler, "İkili bir toplumsal cinsiyet sistemini varsaymak, toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında mimetik bir ilişki, bir yanılısma ilişkisi olduğu, toplumsal cinsiyetin cinsiyeti aynaladığı ya da cinsiyet tarafından başka şekillerde kısıtlandığı inancını korumaktadır" iddiasında bulunur (51). Yine devam eden sayfalarda "Feminist kuramcılar toplumsal cinsiyetin, cinsiyetin kültürel yorumu olduğunu ya da kültürel olarak inşa edildiğini iddia ediyorlar. Peki bu inşa nasıl bir tavır ya da mekanizmayla gerçekleşir? Toplumsal cinsiyet inşa edilmiş bir şeyse eğer, farklı bir şekilde inşa edilebilir mi? Yoksa inşa edilmişlik faillik ve dönüşüm olasılığına meydan vermeyen bir nevi toplumsal determinizm mi ima eder?" sorularını

sorar (51). Bu noktada Butler için toplumsal cinsiyetin bu yazıda vurgulamak istediğim özellikleri ilk olarak toplumsal cinsiyetin performatif olarak üretilmiş olduğu ve belli düzenleyici pratikler aracılığı ile zor ile deneyimlendiği ve toplumsal cinsiyetin ilişkisel olduğu yani bağlamsal olarak ve pratiklerle inşa edildiği, bir isim ya da nitelikler toplamı olmadığıdır (57).

Performatifliği “[...] tekil bir eylem değil, doğallığına beden bağlamında ulaşan ve kendini kısmî olarak kültür ile idame ettiren bir tekrar ve bir ayın olarak” tanımlar. Bu tekrar eden “yapma, eyleme fiillerinin ardında bir ‘varlık’ yoktur: yapan yalnızca yapılan eklenen bir kurgudur-mesele yapılandan ibarettir, bu yüzden de cinsiyet bir oluşturma, toplumsal cinsiyet ise performatiftir, yani olmuş gibi yaptığı kimliği kuruyordur” (77). Bu nedenle, Butler’a göre, belli toplumsal cinsiyet kimliklerine tözsel olarak ait olan öznel bu kimlikleri deneyimlemezler. Toplumsal düzenleyici pratikler aracılığıyla (zor ya da ideoloji üzerinden) beden şekillenir, sessizleşir, küçülür, büyür ya da agresifleşir. Bu pratikler bedene ait değillerdir ama bedende deneyimlenirler. Toplumsal cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu iddia etmek onun hayali ya da yapay olduğunu savunmak değildir, bu kuruluş gerçektir. Bu noktada toplumsal cinsiyet bir neden değil sonuçtur: “Yani münferit cinsiyet kategorilerinin cinselliğe dair herhangi bir söylemsel değerlendirmedeki temel ve nedensel işlevler konumuna yerleştirerek cinsel deneyimi düzenlemeye çalışan verili cinsellik rejiminin bir üretimi olduğunu gösterir. Toplumsal cinsiyet pratiklerinin arkasında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz, o kimlik aslında performatif olarak kurulmaktadır” (75). Butler, Foucault ile benzer bir hat üzerinden ikili cinsiyetin cinsiyetler arası belli bir ilişki düzeni yarattığı ve düzenin sahte bir iç tutarlılığı olduğunu iddia eder. Bu ikili düzenleme çoklu cinselliğin heteroseksüel hegemonya ya da “tıbbi-hukuksal hegemonya” tarafından bastırılması yoluyla işler.

Cinsellik ise arzu üzerinden işler, kalıplara sığmayan, kontrol edilemeyen bir motivasyondur, toplumsalın kırıldığı noktalarda ortaya çıkar. Butler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik düzlemlerinin birbirleriyle her zaman uyumlu olmasalar da toplumsal cinsiyet modellerinin uyumlu oldukları zamanları idrak edilebilir olarak tanımladıklarını, uyumlu olmayanların ise idrak edilemez

olarak kodlandıklarını belirtmektedir. Butler bu türden bir yaklaşımı da arzunun heteroseksüelleştirilmesi olarak tanımlamaktadır. Belli türden cinsel pratiklerin farklı toplumsal cinsiyetleri üretmekten ziyade, normatif heteroseksüalite koşulları altında olduğunu, toplumsal cinsiyetin zaman zaman heteroseksüaliteyi garantilediğini ve arzunun kontrolü aracılığıyla heteroseksüalitenin idrak edilebilir kimlik olarak karşımıza çıktığını iddia eder. Pratik üzerinden işleyen cinsel arzu ile ilgili nedensel yasalar üreten biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet yasaları, süreksizlik ve tutarsızlık durumlarını hem yasaklar hem de üretirler. Çünkü biyolojik ve toplumsal cinsiyetin süreklilik algısı ancak süreksizlik sayesinde devam ettirilebilir⁵.

Butler *Cinsiyet Belası* kitabında yaptığı toplumsal cinsiyet kavramının eleştirisinde toplumsal cinsiyetin Yasa’nın basit bir taklidinden öteye gidip gidemeyeceği sorusuna bir yanıt vermekten kaçınıyor. Ancak toplumsal cinsiyet kavramı Butler için toplumsal baskıları ortaya çıkaran analitik bir kavram olmaktan öteye gitmemektedir. Bu nedenle Butler, toplumsal cinsiyet analizlerinin heteroseksist normativite içindeki birçok ilişkiyi yapıbozuma sokmasının önemini gözden kaçırmaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramı, Butler’ın ifade ettiği gibi, ikili cinsiyet rejimini bir yandan yeniden üretir ve kadın/erkek ikiliği dışında pratikler/düşümler için tek başına yeterli bir kavram değildir. Öte yandan, kavram ikili cinsiyet ilişkileri içinde birçok fark yaratır, homojenleşmeyi su yüzüne çıkarır, heteroseksist ilişkilerin farklılaşmasına –tektiplikten çıkmak anlamında- var olan ataerkil kalıpları tekrar etmemesine olanak sağlayabildiği gibi birçok eşcinsel ilişkinin de heteroseksist ilişkilerin hiyerarşik ve ataerkil yapısını tekrar etmesine müdahale eder. Bu nedenlerle Butler, toplumsal cinsiyet analizlerinin toplumsal müdahale gücüne sahip olduklarını ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin önemini gözden kaçırmaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramına getirdiği eleştirinin kısmîliği, heteroseksist normativiteye getirdiği yapısal eleştirileri haksız çıkarmamaktadır. Ancak heteroseksist normativitenin dışına çıkmaya izin veren ama aynı zamanda toplumsal cinsiyet kavramından vazgeçmeyi gerektirmeyecek düşünme yollarını ortaya çıkarmanın değerli olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Post-Sömürgeci Bakış

1970'lerin sonlarında yazmaya başlayan, son kitabı *Writing Beyond Race*'i 2013 yılında yayımlanan ve bell hooks mahlasıyla yazan Gloria Jean Watkins, bir yandan feminizmin akademinin sınırları içinde hapsedilmesine olan tepkisi, diğer yandan özellikle Amerika kıtasındaki feminist düşünceye getirdiği post-sömürgeci perspektif açısından dikkate değer bir düşünürdür. hooks için toplumsal cinsiyet kavramı feminist çelişkileri ortaya çıkarmak için kullanılması gereken anahtar kavramlardan biridir. Ancak toplumsal cinsiyetin sınıf ve ırk/etnisite gibi farklı çelişkilerle kesişim noktaları ortaya çıkmadan feminist çelişkilerin sadece burjuva ve beyaz kadınların sorunlarını işaret edeceğini ileri sürerek, toplumsal cinsiyet kavramının kesişimsellik yaklaşımı içinde kullanılması gerektiğini iddia eder.

19. yy.deki siyahi kadın direniş tarihinin⁶ 20. yy. post-sömürgeci feminizmine katkısının önemini vurgulayan bell hooks, bu katkının zaman zaman cinsiyeti anlamlandırmak için kesişimsellik yaklaşımını kullanmayı sağlarken, zaman zaman ise sömürgeci bilme biçimlerine ya da feminist bilgi üretiminin üniversite sınırlarını aşması yönünde bir eleştiri olarak ortaya çıktığını vurgular. 20. yy. post-sömürgeci feminist düşünce üzerinde önemli bir etkisi olan Sojourner Truth 19. yy.de farklı öznellik durumlarını anlamının önemini dile getirmiş önde gelen siyahi kadın aktivistlerdendir. Truth'un "[r]enkli erkeklerin haklarını kazanması konusunda muazzam bir uyanış olmasına rağmen, renkli kadınlar üzerinde tek kelime edilmemektedir. Eğer renkli erkekler haklarını alır da renkli kadınlar alamazsa, kötü günler bizi bekler" şiyarı hooks ve diğer birçok 20. yy. renkli femnisti için ilham kaynağı oluşturur (May 98). Benzer bir düşünce formu üzerinden hooks, 20. yy.de cinsiyetin homojen bir toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden tartışıldığını ancak bu kavramın toplumun farklı kesimindeki kadınlık durumlarını anlamlandırmak için yeterli olmadığını iddia eder. Amerika'daki Afrikalı halkın beyaz sömürge güçleri tarafından sömürgeleştirildiğini ve bu sömürge ilişkilerini, onun yarattığı ırkçı rejimi anlamadan renkli kadınların kadınlık durumunu analiz etmenin imkânı olmadığını belirtir. Kesişimsellik teorisi bell hooks'un iddia ettiği kadarıyla sınıf, toplumsal cinsiyet ve ırk eksenlerini paralel bir şekilde kullanarak feminizmi sadece toplumsal cinsiyet

kavramına indirgemediği için tercih edilmelidir. Amerika'daki farklı sınıftan ve renkten kadınların farklı toplumsal konumlanmaları olduğunu tartışırken, bu durumun bir tek Amerika kıtasına özgün bir durum olmadığını, herhangi bir coğrafyada kadınların çelişkilerinden söz etmenin o coğrafyadaki kadın pozisyonlarının çokluğunu fark etmekten geçtiğinin altını çizer.

Feminizm bell hooks için kadınlararası kızkardeşlik kavramının hem eleştirisi ve hem de yeniden inşası olarak okunabilir. hooks farklı kadınlık durumlarını ortaya çıkarmadan feminizmin kendi içinde sınıfsal, ırksal ve toplumsal cinsiyete dair çelişkileri yeniden üreteceğini iddia eder; mesela siyah kadınların 1930'lu yıllar Amerikas'ında beyaz erkekler tarafından "ahlaksız" olarak etiketlenmeleri beyaz kadınların baş etmek zorunda kaldıkları bir durum değildir hooks'a göre (Özvarış). Bununla birlikte Amerika'daki Afrikalı kadınların sadece erkeklerle (beyaz ya da siyah) ataerkil çelişki yaşamadıklarını, aynı zamanda beyaz kadınlarla yaşadıkları çelişkileri de tartışır ve toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin eşitlenmesi için sadece kadın ve erkekler arasındaki çelişkilerin değil kadınlararası cinsiyet çelişkilerine de odaklanılması gerektiğini belirtir. *Feminist Theory: From Margin to Centre* adlı kitabında renkli ve beyaz feministler arasındaki ilişkilenebilir bir anekdot üzerinden aktarır: "Birbirini tanımayan bir grup beyaz feminist aktivist feminist teori tartışmak için bir toplantıda biraraya gelirler. Onları bağlayan duygu paylaşılan bir kadınlık duygusu olabilir. Ancak odanın atmosferi içeri renkli bir kadın girdiğinde farkedilir şekilde değişir. Beyaz kadın gerilir, artık rahat ve mutlu değildir" (hooks 56).

Toplumsal cinsiyet kavramının sömürgeci coğrafyalarda aldığı farklı anlamların ortaya çıkarılmasında vazgeçilmez bir yere sahip olan hooks'un perspektifini heteroseksist normativite eksenini üzerinden okuyan latin Amerikalı feminist filozof Maria Lugones ataerkinin ve toplumsal cinsiyetin modernitenin ikili baskıcı sistemini yeniden üreten sömürgeci kavramlar olduklarını öne sürer. "Heteroseksüalizm ve Sömürgeci/Modern Toplumsal Cinsiyet Sistemi" başlıklı makalesinde faydalandığı antropolojik çalışmalara referans vererek bazı toplumlarda kadın ve erkeğe dayalı ikili cinsiyet rejiminin batı sömürgeciliği aracılığıyla ortaya çıktığını iddia eder. Batı sömürgeciliği öncesi ikili toplumsal cinsiyet rejimi içinde yaşamayan bu toplumlarda dişinin kadın olarak algılanmaya

başlamasıyla birlikte bir grup vajinası olan insanın, sadece biyolojik yeniden üretim özelliğine sahip olmaları nedeniyle kadın olarak tanımlanmaya başladığını ve yine bu tarihsel dönemde kadın olarak tanımlanan grubun kamusal alandan dışlanmaya başladığını iddia eder. Lugones, “Yoruba toplumu üzerine yapılan çalışmalarda toplumsal cinsiyetin Yoruba yaşamının kendi özelliği olmasından dolayı değil, Yoruba yaşamının İngilizceye Batı beden-düşüncesine uydurmak için çevrilmesinden dolayı önem” kazandığını öne sürer (196). İkili cinsiyet rejiminin bazı toplumlara batı sömürgeci sistem aracılığıyla dayatılması dolayısıyla bu toplumlarda batı toplumlarına benzer sosyal dışlanma ve dikey katmanlaşma sorunlarının ortaya çıktığını ve bunun sonucunda Lugones

[...] Batıda ulaşılmak istenen nokta toplumsal cinsiyete dayalı ‘kadın’ kategorisinin nasıl cinsiyetsiz insanlığa dönüştürülecek olmasıysa, Yoruba toplumu için aşık ki daha farklı bir mesele söz konusu, çünkü toplumun bazı seviyelerinde ve alanlarında, “cinsiyetsiz insanlık” ne özlemi çekilen bir rüya ne de gerçekleştirilmek istenen bir hafızadır. Sömürgeci dönem sırasında dayatılmış hiyerarşik yapıyla ve ayrı cinsiyetlerle beraber var olmasına rağmen, bu gerçeklik (cinsiyetsiz insanlık) yaşamaktadır.

iddiasında bulunur (198). Etnografik örneklerden yola çıkarak Lugones, toplumsal cinsiyet kavramının sadece aşılması gereken bir sömürgeci kavram olmadığını ve “heteroseksüalitenin sadece kurgusal bir şekilde biyolojize edilmediğini, zorunlu olduğunu [...] Bu anlamda da, küresel, Avrupa-merkezci kapitalizmin heteroseksist” olduğu fikrini öne sürer.

Butler’a benzer bir şekilde Lugones de toplumsal cinsiyet kavramına yapısal bir eleştiri getirir. Ancak Lugones Butler’ın heteroseksist normativite kavramına sömürgeci bir boyut da kazandırarak heteroseksizm, sınıf ve ırk kavramlarını cinsiyetle birlikte düşünmeye olanak sağlar. Üstelik tüm bu kavramsal çerçeveyi etnografik bir bağlam içinde tartışarak düşüncesini güçlendirir. Lugones’in düşüncesi özellikle kullandığı yöntem nedeniyle güçlüdür. Herhangi bir toplumun ya da halkın cinsiyet ilişkileri üzerine konuşabilmek ancak o bağlamın somut koşullarını ortaya çıkararak mümkündür. Bu somut koşullar belli teorik eksenler üzerinden ortaya çıkarılabilir. Teorik eksenler ise ancak somut koşullar ile kurulan bir uzlaşma üzerinden belirlenebilir. Bu nedenle

Lugones’ten hareketle, heteroseksist normativitenin, sömürge koşullarının, sınıfsal ilişkilerin cinsiyet rejimini anlamlandırmak için gerekli eksenler olduğunu, ancak cinsiyet ilişkilerinin anlamlandırılabilmesi için coğrafi, tarihsel ve etnografik bilgiyi kullanmamız gerektiği aşıkardır. Tam da bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramı daha önce de ifade edildiği gibi tamamen işlevsiz bir kavram değildir. Bu kavram ikili cinsiyet rejimini yeniden üretirken, bu ikili ilişkilerin çoklulaşmasına ve yataylaşmasına katkıda bulunur. Tektipleşmiş, hiyerarşik ikili yapının içinde bir müdahale alanı oluşturur. Bu nedenlerle, Lugones de Butler gibi, toplumsal cinsiyet analizlerinin toplumsal müdahale gücüne sahip olduklarını ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin önemini gözden kaçırmaktadır. Toplumsal cinsiyet kavramına getirdikleri eleştirinin kısmılığı, sömürgeci, heteroseksist normativiteye getirdikleri yapısal eleştirileri haksız çıkarmamaktadır. Ancak sömürgeci, heteroseksist normativitenin dışına çıkmaya izin veren ama aynı zamanda toplumsal cinsiyet kavramından vazgeçmeyi gerektirmeyecek düşünme yollarını ortaya çıkarmanın değerli olduğunu unutmamak gerekmektedir.

Sonuç Yerine

Yazıda 20. yüzyıl feminist felsefesinde tartışılan bu üç ana yaklaşımın beraber tatışılmasının nedeni birinin diğerinin yerini aldığını, bir eleştirinin kendinden önceki yaklaşımı işlevsizleştirdiğini göstermekten ziyade gerçekliğin parçalı ve kısmi olduğu düşüncesinden hareketle bu yaklaşımlar arasında bir yolculuğa çıkarak toplumsal cinsiyet kavramı üzerine düşünmekti. Hartmann, Young ve birçok ikinci dalga feministin tartıştığı gibi toplumsal cinsiyet kavramı Butler’ın getirdiği eleştirilere ve bu kavrama dair ortaya çıkardığı kısıtlara rağmen işlevselliğini ve üretici karakterini korumakta. Toplumsal cinsiyet kavramı Butler’ın iddia ettiği gibi sadece var olan ilişkileri yeniden üretmekle kalmıyor, var olan ilişkilerin hiyerarşik yanlarını ortaya çıkararak zaman zaman daha özgürlükçü ve eşitlikçi ilişki formları oluşmasına imkân sağlamaktadır. Butler kavramın kısıtları konusunda haklı olsa da kavramdan tümüyle vazgeçmeyi gerektirecek güçte bir eleştiri sunduğu söylenemez.

Öte yandan Butler'ın öne sürdüğü iktidar ilişkilerinin bedene yapışarak oluşturduğu iki temel çelişkiye -heteroseksist normativite ve ataerkil hiyerarşi- odaklanmak elbette önemli. Dahası performativite kavramına dayanarak öznelik üzerine sorduğu sorular da üzerinde durulması gereken noktalar. Ancak bedene ait olmasa da bedende deneyimlenen iktidar ilişkilerini kesişimsellik yaklaşımı olmadan ortaya çıkarmak oldukça zor gözükmetedir. Kesişimsellik yaklaşımının toplumsal cinsiyet kavramını genişletirken yeni bir kartezyen töz yarattığı eleştirisi, Lugones'in yaklaşımıyla aşılmış gözükmekte. Şöyle ki hooks, feminizmi, sınıfsal ve toplumsal cinsiyete dair çelişkilerin yanında ırksal/etnik ve sömürgeci çelişkileri dikkate alarak anlamlandırabileceğimizi iddia ederek sosyalist ya da daha genel olarak marksist çerçeveden bakan feministlere ırk ekseninin cinsiyeti anlamlandırmak için önemini hatırlatmakta. Ancak hooks'un yaklaşımı bu üç ana eksenin kesişimi üzerinden yeni bir kartezyen töz çıkmasına da neden olabilmekte ve sosyalist feminist yaklaşımı yeni bir değişmeyen teorik eksenler grubu (ırk/sınıf/toplumsal cinsiyet) etrafında oluşturarak genişletiyor eleştirisine maruz kalmakta. Ancak kesişimsellik Lugones'le birlikte düşünüldüğünde bu eleştiriye yanıt verebiliyor. Cinsiyeti/toplumsal cinsiyeti anlamlandırmak ve müdahale gücü olan kavramlar olarak kullanabilmek ancak Lugones'in yaptığı gibi var olan bir tarihsel-coğrafyada hangi teorik eksenlerin kullanılacağına pratik koşullardan yola çıkarak karar verilmesine bağlıdır. Bu eksenler (heteroseksist normativite, sömürge koşulları, sınıfsal ilişkiler vb.) tarihsel ve etnografik çalışmalar aracılığıyla bir uzlaşma üzerinden ortaya çıkarılabilir. Bu nedenle de Lugones'in yöntemi toplumsal cinsiyet kavramının sadece kurucu değil, yıkıcı ve müdahale eden yanlarını ortaya çıkarma olasılığını sunmaktadır.

Notlar

- 1 Yazıda Birinci dalga, İkinci dalga ve Üçüncü dalga kavramları kullanılacaktır. Feminist dalgalar zaman zaman dönemsel ve zaman zaman ise kavramsal ayrımlara tekabül ederler. Tüm kavramlar gibi işlevsel olmalarının yanında indirgemeci bir niteliğe de sahiptirler.
- 2 Yazıda feminizm en genel anlamıyla cinslerin eşitlik ve özgürlüğü için mücadele anlamında kullanılmaktadır.

- 3 Simone de Beauvoir
- 4 Lacan için Yasa simgesel düzene ya da dilin düzenine özdeş değildir ve simgesel bir kurgu olan Babanın Adı tarafından desteklenir.
- 5 Yazı, toplumsal 20. yy.de cinsiyet kavramının dönüşümüne odaklandığı için Judith Butler'ın (diğer düşünürlerde de olduğu gibi) sadece bu konudaki düşüncesine değinilmemektedir. Öte yandan Butler'ın Bodies that Matter- On the Discursive Limits of Sex adlı kitabında ırksallaşma üzerine yazdıkları cinsiyet ve ırk eksenlerini paralel düşünme imkânı verir hatta bunun ötesine geçerek cinsiyetin kesişimsellik yaklaşımı ile anlamlandırılmasına da olanak sağlar: "İrksal farklılıkları cinsel farklılıklardan türetilmiş sonuçlara indirgeyen iktidar modellerini reddederken (sanki cinsel farklılıklar ırksal ifadelerden sadece özerk değil ama bir şekilde ontolojik ve zamansal olarak onlara öncüllermiş gibi), yeniden üretim sahnelerini ve cinsiyet pratiklerini heteroseksüel zorunluluğun dayatıldığı pratikler olarak değil, ırksal farklılığın sınırlarının sağlamaştırıldığı ve aynı zamanda üzerinde mücadele edildiği pratikler olarak yeniden düşünmek kritik önem taşır." (18) Bir sonraki bölümde kesişimsellik yaklaşımının Afrikalı ve Latin Amerikalı feminist filozoflar tarafından tartışılmasının nedeni bu filozofların kesişimsellik yaklaşımının öncü düşünürleri olmalarından kaynaklı öznel bir seçimdir.
- 6 Mary Mc Leoad Bethune, Charlotte Forten Grimké, Frances Ellen Watkins Harper, Edmonia Lewis, Charlotte E. Ray

Kaynakça

- Butler, J. (2012). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Great Britain: Routledge.
- Hartmann, H. (1981). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. *Woman and Revolution A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* Ed. Lydia Sargent. Cambridge MA: South End Press.
- hooks, b. (2012). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika*. İstanbul: bgst Yayınları.
- hooks, b. (2000). *Feminist Theory: From Margin to Centre*. Cambridge MA: South End Press.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22 (1), 186-209.
- May, V. M. (2014). "Speaking into the Void"? Intersectionality Critiques and Epistemic Backlash. *Hypatia* 29 (1), 94-112.

- Özvarış, H. (2014, 22 Temmuz). Göçmen kadınlar anlatıyor: İstanbul'da her siyah kadını fahişe sanıyorlar! *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi* <http://t24.com.tr/haber/gocmen-kadinlar-anlatiyor-istanbulda-her-siyah-kadini-fahise-saniyorlar,265134> adresinden elde edildi.
- Young, I. M. (1981). Beyond the unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. *Woman and Revolution A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* Ed. Lydia Sargent. Cambridge MA: South End Press.

CANAN

İşık İşik
Karanlık

İktidar yapılarını, toplumsal cinsiyet üzerindeki siyasi uygulamaları, ataerkil sistemi ve bunların bireysel beden – özellikle kadın bedeni- üzerindeki tahakkümünü sorguluyor. Ataerkil kodlamalar akla gelen her yere sızmış durumda. Mesela, sanatçının bilgisayarını ve yaşamını hackleyen adama olan aşkını anlattığı 'Hezeyan' isimli videosunda olduğu gibi, ataerkillik internette ve CANAN'ın bütün sanat üretim hayatı boyunca başvurduğu 'panoptikon' kavramını, her şeyi gören, kimliksiz göz nosyonunu da belirlemekte. Bu kodlamalar işyan bir karanlık olarak, kara bir güneş olarak bizi bir tür çılgnlık ve geri çekilmişlik haline sürüklemekte.

Görseller için Rampa Galeri'ye teşekkür ederiz.



büyük biraderin gözü: ankara
fotoğraf: andré carvalho ve
tuğba karatop - chroma

2015

CANAN

tül üzerine kumaş, ip ve payet
200 x410 cm



ay: üç kız ve cin
fotoğraf: andré carvalho ve
tuğba karatop - chroma

2015

tül üzerine kumaş, ip ve payet
200x250 cm



güneş: aslanlı kadın
fotoğraf: andré carvalho ve
tuğba karatop - chroma

2015

CANAN

tül üzerine kumaş, ip ve payet
182x200 cm



güve korkusu
fotoğraf: andré carvalho ve
tuğba karatop - chroma

2014

aherli kağıt üzerine mürekkep
94x72x3.5 cm



rüya rüya rüya
fotoğraf: andré carvalho ve
tuğba karatop - chroma

2014

CANAN

Aherli kağıt üzerine mürekkep ve altın
65x50x3.5 cm



şeffaf karakol 1
fotoğraf: bariş özçetin

1998

kağıt üzerine gravür
12x22.5 cm



şeffaf karakol 3
fotoğraf: bariş özçetin

1998

CANAN

kağıt üzerine gravür
10.5x22 cm



şeffaf karakol 12
fotoğraf: bariş özçetin

1998

kağıt üzerine gravür
23.5x29 cm

Beatriz Preciado

Çeviren: Sibel Yardımcı

Kendim olma cesareti üzerine konuşmaya davet edildiğimde, egom önce zevkten dört köşe oldu; sanki ona hem nesnesi hem tüketicisi olacağı bir reklam sayfası teklif edilmişti. Kendimi daha şimdiden ödül almış, kahraman gibi görüyordum ... [ama] sonra madunların anısı bana musallat oldu ve her tür hoşnutluğumu sildi süpürdü.

Kendim olmak için ne kadar cesur olmam gerektiği üzerine, “benim” cesaretim üzerine, konuşma hakkını bana ancak bugün bahsediyorsunuz. Ancak dışlanma ve utanç yükünü bana bütün çocukluğum boyunca taşıttıktan sonra. Sirozdan mustarip bir hastaya küçücük bir kadeh ikram eder gibi tanıyorsunuz bu ayrıcalığı bana, aynı zamanda doğa ve devlet adına tüm temel haklarımı inkar eder, tüm hücre ve organlarıma çılgın siyasi idareniz için el koyarken. Bu cesareti bana, kumara bağımlı birine birkaç *casino* jetonu bırakır gibi bağışlıyorsunuz, hala beni eril bir adla çağırmayı veya adımları dişil olmayan sıfatlarla çekmeyi reddederken – tüm bunlar, basitçe, ne gerekli belgelere ne bir sakala sahip olduğum için.

Bizi burada, zincirlerini esnetmeyi becermiş ama az çok işbirlikçi kalan, diplomalarını almış ve efendilerinin dilini konuşmayı kabullenmiş esirler gibi bir araya getiriyorsunuz: Buradayız, önünüzde, doğumda kadınlıkları atanmış bedenler olarak, Catherine Millet, Cécile Guibert, Hélène Cixous, kaltaklar, biseksüeller, boğuk sesli kadınlar, Cezayirli, Yahudi kadınlar, tipik kadınlar, erkeksi kadınlar, İspanyollar. Bizim “cesaretimiz” karşısında, bir eğlence izler gibi oturmaktan ne zaman bıkacaksınız? Ne zaman bıkacaksınız kendiniz olmak için bizi ötekileştirmekten?

Saniyorum orospuların, AIDS hastalarının ve sakatların yanında militanca durduğum, kitaplarımda dildolu ve protezli cinsel pratiklerimden söz ettiğim, testosteronla ilişkimden dem vurduğum için bana cesur diyorsunuz. Bunlar benim tüm dünyam. Bunlar benim tüm yaşamım ve bu yaşamı, hayır, cesurca değil ama coşku içinde ve neşeyle yaşadım. Ama siz benim neşem hakkında hiçbir şey bilmiyorsunuz. Bana acımayı ve tekrar cesaret atfetmeyi tercih ediyorsunuz, çünkü bizim politik-cinsel rejimimizde, pornografik ecza kapitalizminin saltanatında cinsiyet farklılığını yadsımak, Ortaçağ'da İsa'nın yeniden doğuşunu inkar etmekle denk. Beni bu kadar cesur görüyorsunuz çünkü bugün genetik kuramları ve idari evrak karşısında cinsel farklılığı yadsımak, [ancak] 15. yüzyılda kralın yüzüne tükürmekle karşılaştırılabilir.

Ve bana şöyle diyorsunuz: “Bize kendin olma cesaretinden bahset!” Tıpkı Engizisyon hakimlerinin Giordano Bruno'ya sekiz yıl boyunca “Bize güneş-merkezlilikten, teslisin imkansızlığından söz et” demeleri gibi. Bu sırada büyük bir ateş yakmak için odunları hazırlıyorlardı. Nitekim ben de, tıpkı Giordano Bruno gibi ve şimdiden alevleri gördüğüm halde, küçük bir rota değişikliğinin yetmeyeceğini düşünüyorum. Herşeyi alt üst etmek gerekecek. Semantik alanı ve pragmatik araziye patlatmak. Cinsiyetin bir hakikati olduğuna dair kolektif düştüden çıkmak. Nasıl güneşin dünyanın etrafında döndüğü fikrini bırakmak gerekiyorsa, aynen öyle. Cinsiyetten, toplumsal cinsiyetten ve cinsellikten söz etmek için, epistemolojik kopuşu getiren bir edimle başlamak gerekiyor, kategorik bir inkarla; kavramsal omurgada, zihinsel bir aydınlanmanın ilk işaretlerine olanak tanıyan bir çatırdamayla: Cinsel farklılık ve cinsel kimlik dilinin

tümüyle terk edilmesi gerekiyor (Spivak'ın isteyeceği gibi stratejik, veya Braidotti'nin isteyeceği gibi göçebe bir kimlik dilinin bile). [Çünkü] cinsiyet ve cinsellik, öznenin özsel nitelikleri değil; ama pek çok toplumsal teknolojinin, çeşitli söylem teknolojilerinin ve yaşamın ve hakikatin idaresine yönelik politik pratiklerin ürünü. Sizin cesaretinizin ürünü. Elimizde cinsiyetler ve cinsellikler yok; doğallıkları teslim edilen veya sapkın bulunarak yasaklanan beden kullanımları var. Ve elinizdeki son aşkın kozu oynamanıza da değmez: özsel bir fark olarak annelik kozunu. Annelik de bedenin olası kullanımlarından yalnızca biri, tıpkı birçok başkası gibi; ve ne cinsel farklılığı garantiliyor ne de kadınlığı.

Öyleyse cesaretinizi kendinize saklayın. Evlenmelerinize ve boşanmalarınıza, aldatmalarınıza ve yalanlarınıza, ailelerinize ve anneliğinize, çocuklarınıza ve torunlarınıza. Normu ayakta tutarken ihtiyaç duyacağınız cesaretiniz sizin olsun. Bedenlerinizi düzenli tekrarın aralıksız işleyişine ödünç vermeniz için gereken soğukkanlılık da. Tıpkı şiddet ve suskunluk, güç ve düzen gibi, cesaret de sizden taraf. Tam aksine ben bugün cesaret yoksunluğu adına konuşuyorum - Virginia Woolf ve Klaus Mann'a, Audre Lorde ve Adrienne Rich'e, Angela Davis ve Fred Moten'a, Kathy Acker ve Annie Sprinkle'a, June Jordan ve Pedro Lemebel'e, Eve Kosofsky Sedgwick ve Gregg Bordowitz'e, Guillaume Dustan ve Amelia Baggs'e, Judith Butler ve Dean Spade'e özgü o efsanevi cesaret yoksunluğu adına.

Ama sizleri sevdiğim için, benim cesur eşitlerim, sizlerin de cesarettten yoksun olmanızı dilerim. Şimdi sıra sizde. Normu tekrar edecek güçten düşmenizi, kimliği üretecek enerjiden mahrum kalmanızı, taşıdığınız belgelerin hakkınızda söylediklerine inancınızı kaybetmenizi dilerim. Ve dilerim ki, tüm cesaretinizi kaybettiğinizde -artık neşeden düşkün-bedenleriniz için yeni bir kullanım tarzı icat edin. Çünkü, sizi sevdiğim içindir ki, sizi böyle arzuluyorum: zayıf ve hakir². Çünkü devrim, kırılmalık üzerinden işliyor.

Orjinali Fransız Gazetesi Libération (21/11/2014)'da yayınlanan bu yazı <http://autonomies.org>'un izniyle İngilizce'den çevrilmiştir.

Notlar

- 1 Metnin orijinalinin künyesi şöyle: “Le courage d'être soi”, *Libération*, 21 Kasım 2014, http://www.liberation.fr/chroniques/2014/11/21/le-courage-d-etre-soi_1147950. Başlığın tam karşılığı “Kendi Olma Cesareti” fakat Türkçe kulağa daha hoş geldiği için bu şekilde çevirmeyi tercih ettim.
- 2 Bu cümle şöyle de çevrilebilirdi: “Çünkü sizi sevdiğim içindir ki, sizin zayıf ve hakir olmanızı arzuluyorum”. Orijinal metin iki anlamı da sezdiriyor, ben “arzu” vurgusu nedeniyle yukarıdaki çeviriyi tercih ettim.

Zafer Aracagök ile Söyleşi

Canavar yaratmak her topolojik saptamanın bir sapmaya uğratıldığı, hiçbir şeyin olması gerektiği yerde olmadığı bir durum, bir olay yaratmakla alakalıdır.

Canavar yaratmak kaosa bir düzen vermektense kaosu temsil etme çabasına düşmeden onu duyu olarak iletebilmektir. Sistematik ancak sistematik dışıyla rezonansa sokulabilirse kaotik olmayan bir kaos olarak kalabilir.

Ritmin bir şeyi anlamak ya da temsil etmekle alakası yoktur, saf neşedir. Önü kesilmemiş bir çokluk, şizofreniyi kucaklamaktır. Bu açıdan bakıldığında, sanırım görsel, yazınsal, işitsel işlerimde hep aynı şeyin peşindeyim.

“Eşcinsel-yayılış” asla bir metafor olarak algılanmamalıdır; çünkü metaforun dünyası fantazi dünyasıdır. Eşcinsel-yayılış ise şu an burada olan şeydir.

Bedenin kurucu ögesinin zaman olduğunun “doğal” olduğuna inandırıldığınızda, zaman içinde türlü aşamalardan geçerek, size aşkınsal tarafından verildiğini kabul ettiğiniz formlara ulaşır, erkek ya da kadın olursunuz. Bedeni uzamsallaştırdığınız zamansa, elinizde başlangıç noktası olarak sadece olası bir nokta kalır ve onun olası uzanımları; bedeninizi dilediğiniz gibi bir akışa sokabilirsiniz artık

Q+ *Beylik bir soruyla başlayayım: Ne zamandır çiziyorsunuz? Sizi desene sürükleyen şey neydi?*

ZA Çizimin bir başlangıcı olmadığını söylemek gibi “beylik” bir yanıtla başlayayım o zaman ben de... Bir başka deyişle kavramın bir figür kazanmasının ya da figürsele dönüşmesinin karşılığı görsel, işitsel ya da yazınsal olabiliyor benim için. Yani, Derrida’cı anlamda iz’in (“trace”) gerçekliğine

inanmışsanız, düzgün bir başlangıç noktası sabitlemek mümkün olmuyor –oluş halleri bunlar diye yorumlamak daha çok ilgimi çekiyor.

Q+ *Yazarken, düşünürken çizer misiniz? Yazı kurarken desenin rolü ne? Ya da tersinden bakarsak, desenden dile geçişler de oluyor mu?*

ZA Evet çizerim aslında ama daha sonra bu desenlere baktığımda ürettiğim yazıyla aralarında yakından uzaktan hiçbir ilişki olmadığını görürüm. Ya da, kurgu anlamında biri diğerinin yerine geçmez asla. Ama öte yanda, ürettiğim gerek yazı, gerek görsel ya da işitsel forma/formsuzluğa bürünmüş işlerde temelde Lyotard’dan edindiğim figürsel’in bir rolü olduğunu düşünüyorum. Bugüne kadar ürettiğim şeylere baktığımda hegemonik söyleme kolay teslim olmayan şeyler yarattığımı görmek bana mutluluk veriyor ama daha çok duyu (“sense”) bağlamında insanlardan bazı sözcükler duymak beni daha çok mutlu ediyor. O zaman geçişlerden çok figürseli her alana yayabilmiş olduğumu anlıyorum.

Q+ *Desenlerin konuları nereden geliyor? Kaynaklarınız sadece okuduklarınız ve hakkında yazdıklarınız mı?*

ZA Alanlar saymakla bitmez ama temelde hayat diyebiliriz. Hayat ama öyle mutlulukla dolup taşan bir hayat değil. Deleuze ve Guattari’nin bize öğrettiği anlamda kavramsal-lık öyle sınırları olan ve kolay ele geçebilen bir kavramlar kümesinden oluşmuyor. O yüzden hayat dediğimizde bir akışın insandaki, ya da herhangi bir canlıdaki temsiliyeti ya da mimetik yeniden canlandırılmasından çok kaotik olanı

her an göğüsleyebilen ve aynı zamanda belli bir sistematik içinde kendisini bir arada tutabilen bölükpörçüklükten bahsediyorum. Hayata böyle yaklaşırsanız, her şey bir kavram olabileceği gibi her kavram bir konu haline gelebilir, yeter ki *organizasyon* ve *tutarlılık* düzlemleri arasında birbirini öncelilemeyen bir ilişki kurulabilsin. Yani, form ile formsuz arasında sürekli gidip gelebilelim.

Q+ *Geniş anlamıyla: Desenlere, tıpkı metinlere yaptığımız gibi muamele edebilir miyiz? Kavramlarını sökmeye ve yorumlamaya kalktığımızda başımıza neler gelebilir?*

ZA Pek yorum taraftarı olmadığımı belirtmeliyim. Okuduğumuz bir metin ya da baktığımız bir desen bizi bir ata bindiriyorsa herşey bitmiştir çünkü o an ortada yoruma ihtiyaç bile duyulmayan bir durum vardır. İsteki duyu sizi yakalamış ve dört nala bir at üstünde koşturmaktadır. Bu soruyu sormanıza şaşırıyorum çünkü çoğu zaman herhangi bir işe yaklaştığımızda aramızda vuku bulacak bir rezonansı yakalayabilme isteği vardır –karşılaşma anında bu tür bir rezonans yoksa bunu varetme çabasına yorum diyorum ben. Biraz zorlama bir tutum tabii ki. Yorumla ancak sanat tarihi yapılabilir ama rezonansla sanat.

Q+ *İmge mi, kavram mı tartışmasında, kendinizi, üretimlerinizi, yazılarınızı ve çizimlerinizi nasıl değerlendirirsiniz? Bu ayrım konabilir mi, konamaz mı?*

ZA Daha önce açıklamaya çalıştığım gibi ikisi arasında benim için figürsellik bağlamında fark yok –fark olsa olsa kazandırmış olduğum form/formsuzluk kriterlerinde aranabilir. Bir şeyin form kazanma anına kadar sürüklenip son anda kazanacağı formdan vazgeçmesi benim için figürselin temelinde yatan şey.

Q+ *“Yüzey/derinlik” ikiliğinde kâğıdın, boyanın, suyun, fırçanın bitmek bilmez bir gerilim alanı olduğunu düşünebiliriz. Sizin için neler söz konusu?*

ZA Çizgi ve suluboya arasındaki gerilim benim açımdan ya da tercih ettiğim şekliyle hep yüzeyde kalmasını istediğim şeyler. Derinler hep tehlikelidir, sizi dibe çeker ama yüzeyde kalmak da yüzeysel olmak anlamına gelmez. Fazla derinlere inerseniz duyu’yu kaybedersiniz ve kaos kaotik kalmakta ısrar eder; oysa yüzey her zaman Narcissus’a aittir: kaos anlık

biçimler kazanır ya da kazanacak gibi olur ve böylece arzu üretmeye devam eder –akış süreklidir.

Q+ *Çizim etkinliğinizi, yüzey kurmakla mı, uzam kurmakla mı ilgili görüyorsunuz? İkisi arasında fark var mı?*

ZA Çizim etkinliğinin yaratma süreci içinde yüzeye dair olduğunu düşünüyorum; uzam izleyici ya da okuyucu ile etkileşime girildiğinde başlıyor. Bir başka anlamda kuşkusuz her ikisi de birbirini aktüel/virtüel bağlamında potansiyel olarak ihtiva ediyor ama ortaya çıkma anları farklı. Bu noktada izleyiciyi mental imge yaratmakta bir zorlamaya itme taraftarıyım. İmgeler ve kavramlarla karşılaştığımızda –eğer klişe değilseler– haklarında bir mental imge yaratmakta ve onlarla rezonansa girme konusunda zorlanırsınız değil mi? Uzamın oluşması böyle bir çaba karşısında ortaya çıkıyor sanırım. Noktalar, çizgiler arasında doğrudan bağlar kuramamakla başlar anti-fizik; uzam vardır ama kaybolmuşuzdur, topolojik bir tutunamamayla karşı karşıyayızdır.

Q+ *Aporia’lardan (sonuçsuzluklardan, yersizliklerden) başka bir şey yok mudur?*

ZA Bu soruya bir soruyla cevap vermek istiyorum: Hegel ya da Dali olmasaydı, ne iyi olurdu, değil mi?

Q+ *Zeminsiz Üçleme’nin de yazarısınız (Kült 2014. Eve Dönmek İstemiyorum, Anti-Hamlet ve Sıfıroğrafya). Oldukça tekinsiz metinler bunlar; Atopolojik Üçleme’den çok daha çetin bir yazı coğrafyası bu kitap. Zeminsiz Üçleme, deneysel bir metin olarak, kendi içinde çoğul bir kurguya sahip. Desenlerinize dönecek olursak, Zeminsiz’in yazar(lar)ıyla ilgileri nedir? Sözgelimi, kitapta kendi desenlerinize yer vermediğinizi görüyoruz. Bunun nedeni neydi?*

ZA *Zeminsiz Üçleme*’yi oluşturan kitaplar 90’larda yayınladığım ve baskıları tükendiği için bir üçleme şeklinde bir araya topladığım kitaplarımdan oluşuyor. O dönemlerde benim için ön planda olan şey edebiyattı, ya da edebiyat ve felsefeydi diyelim. Ama öte yanda, *Anti-Hamlet*’in orjinal baskısında desenlerim vardı. *Üçleme*’de ise çizimlerine hayranlık duyduğum, Bora Başkan’ın işlerini kullanmak istedim çünkü metinlerimle olağanüstü bir rezonans sağladıklarını düşünüyorum. Sergide yeralan işlerim ise daha sonraki bir dönemden geliyorlar. *Sıfıroğrafya*’da bir kişi vardır hep pence-

resiz karanlık odalarda oturan ve Deleuze'ün Barok'u anlattığı *Kıvrım* adlı kitabındaki kıvrımları ve Leibniz'i düşünen. Orada bugünkü desenlerin kıvrımlarını, izlerini bulabilirsiniz aslında. Bir monadın diğer bütün monadların içinden geçtiğini hesaplaması ve farkına varabilmesi zaman alıyor, takdir edersiniz ki.

Q+ *Atopolojik Sapmalar da bir üçleme ancak kuramsal bir kitap, daha çok. Atopolojik Sapmalar'dan okurda kalan şey, imgeler; kavramların imgeleri... Bunlardan bazılarını sıralayacağım: "Karar-verilemez olan", "yolcuyu manzaradan ayıramamak", "sadakatın ve ihanetin sorun olmaktan çıktığı cinsel-oluş", "sürülerin rizomik örgütlenmesi", "patlamaya hazır bir volkanın çatlağı üzerinde durmak", "koyağa kadar çatlağı büyütmek". Tüm bunlar felsefeden geliyor ve zihnimizde görsel bir karşılık buluyor. Bu imgelerin gücünü desenlerinizde nasıl duyuruyorsunuz?*

ZA Bu soruyu bana sorduğunuza göre, *Atopolojik Sapmalar*'da adı geçen kavramların görsel işlerimde ortaya çıktığını saptamışsınız demektir. Bunu imge düzleminde nasıl becerdiğime gelince, havalara girip, komplikasyonlara boğmayacağım cevabımı ve açıkça bunu ben de bilmiyorum diyeceğim. Kimi zaman bazı arkadaşlar bana sen dahisin diyorlar ve ben tabii ki buna inanmıyorum. Dahiliğin Baumgarten, Kant dönemlerine ait eril bir tanım olduğunun gayet iyi farkındayım. Erkek-oluş'u tanımayıp, erkeğim diyorsanız ancak, bir dahi olabilirsiniz. Kavramsal anlamda, örneğin, "yolcuyu manzaradan ayıramamak" diyelim, böyle bir kavramı düşünsel anlamda idrak etmiş, her an uzama eriyebileceğiniz gibi bir hissiyata varmışsınız, bir oluş'a geçmişsiniz demektir ve o andan sonra bu konuda ne yapmanız, aynı "ayıramama"nın mühürünü taşıyacaktır doğal olarak.

Q+ *Atopolojik Sapmalar'da (Kült Yayınları, 2015) değindiğiniz kavramlarla buradaki işleriniz arasında bir rezonans bulunduğunu, yazılarınızı okuyup suluboya desenlerinizi görenler tahmin edebilir. Atopolojik Sapmalar'da, topos, yer, konum meselesini sarsacak kimi kavramsal kaçışlar öneriyorsunuz. Desenlerinizde bu kaçışları görmek mümkün mü?*

ZA Görmenin mümkün olduğunu ümit etmek istiyorum. Zira işlerimde yer alan çizgi ekonomisinin Bataille'ci anlamda genel ve kısıtlı ekonomi arasında gidip gelerek tespit edilemez alanlar yaratma iddiasında olduklarını söylemem gerekiyor.

Bunlar benim daha önceden düşündüğüm ve iş üretirken şimdi burası böyle olacak diye düşünerek ürettiğim alanlar değil. Örneğin, Artaud'nun kullandığı ve Derrida'nın daha sonra üzerine kitap yazdığı "subjectile" diye bir kavram vardır. Artaud bir gün bir resim yaparken "subjectile" in kendisine ihanet ettiğinden sözeder ve ihanete uğradığı kısmı resimden yırtıp kopartır. Tabii, Derrida'nın temel soruları, "subjectile" in ne olduğu ve "subjectile" in hangi koşullarda insana ihanet edebileceğidir. Düşünüre göre, "subjectile" ne özne ne de nesnedir; bir fırlatılmışlık içinde zemine düşmeyen şeydir. İhanetse, fırlatılanın zemine düşerek bir Gestalt pratiği içinde, ön plan, arka plan ekonomisi içinde görünürlüğü geçtiği andır; bu tam da figürselin figüre dönüştüğü ve hegemonik söylem tarafından kullanılabilir hale geldiği andır. Benim çizgi ve suluboyayı harmanlama çabam görsel kavramlar üstüne çalışırken bu kaçış çizgisini yaratabilmek, figürseli asla teslim etmemek.

Q+ *Atopolojik Sapmalar, 76 sayfa ama birçok kavramla dolu; bunlar hem doğurgan hem de elimize bir harita veriyorlar. Bu haritayla bilinmedik coğrafyaları kat etmek okurun elinde sonuçta. Desenler de benzer seyahatler vaat ediyor mu sizce?*

ZA Ben şöyle bir seyahatten yanayım. Nanterre'de verdiğim Deleuze üstüne bir konferansta dünyaca tanınmış Deleuze "uzman"ları tarafından Deleuze'deki rezonans kavramını yanlış anladığım söylenmiş ve doğrusu –doğru nun ne kadar tehlikeli bir kavram olduğunu hepimizin bilmesine rağmen– bana anlatılmıştı. Benim yanıtlım ise hareket ile alakalıydı. Deleuze felsefesinin en heyecanlı yanı, en azından benim için, okuyucuyu dört nala koşan bir ata bindirmesidir. Ama bu dört nala koşan atın üstünde ne yapacağınız size kalmıştır. Atı koordinatları belli bir harita üstünde mi süreceksiniz (önceden belirlemiş olduğunuz hedeflere ulaşmayı mı amaçlayacaksınız?), yoksa koordinatı, yönü unutup sadece atın üstünde dört nala koşacak, anlık rezonans alanları mı yaratacaksınız? Kitapta sözünü etmeye çalıştığım atopoloji işte böyle bir koşuyu gerektirir. İşlere gelince, bilhassa sergi mekanında (*Alan İstanbul*) bir araya geldiklerinde, bence başı, ortası, sonu belli olmayan bir okumaya davet ediyorlardı izleyiciyi.

Q+ *Atopolojik Sapmalar'ın önsözünden (Manola Antonioli, s. 9) bir Derrida alıntısını aktaracağım:*

"Gelecek zorunlu olarak canavarsıdır: Gelecek figürü, yani yalnızca şaşırtıcı olabilecek olan, hazırlıklı olmayacağımız

şey... canavar türlerince ilan edilir. Canavarsı olmayan bir gelecek, gelecek olamaz; tahmin edilebilir, ölçülebilir, programlanabilir bir yarın olur.”

Deleuzède de “canavarlar doğurtmak” meselesi sıklıkla kullanılan bir metafor (“arkadan yaklaşmak”). Geleceği kuracak canavar kavramlar yaratmayı yazı pratiğinin merkezinde tutan bir yazar olduğunuzu düşünüyorsunuz. Çizimleriniz için de aynı iddia geçerli mi?

ZA Canavar yaratma konusunda bence bir de stil kavramı giriyor işin içine. Yarattığımız imgede canavarın gözleri, ağzı, burnu belliyse o bir canavar değildir. Canavar yaratmak her topolojik saptamanın bir sapmaya uğratıldığı, hiçbir şeyin olması gerektiği yerde olmadığı bir durum, bir olay yaratmakla alakalıdır. Çoğu zaman “uzman”lar bundan yanlış okuma gibi bir sonuç çıkarsalar da... Bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu söylemek, hâlâ klişelerle düşündüğünüzü gösterir. Oysa, stil yaratmak her stilin reddedildiği ve stilin tamamıyla yadsındığı bir yaklaşımla gerçekleşebilir. Canavar yaratımı hiçbir stili kabul etmemekle başlar. Örneğin, Frankenstein. Her organ başka bir kaynaktan gelir ve orijinin saptayımı imkânsız olduğu gibi ne zaman nasıl davranacağı önceden kestirilemez. Sergime gelenlerin bazıları resim anlamında formel bir eğitim almadığını öğrenince çok şaşırdılar ama bence şaşırılmalarının nedeni eğitimsiz bir elin nasıl bu tür işler yaratabileceğinden çok “eğitilmiş” bir aklın nasıl bu kadar bileerek isteyerek formdan kaçan işler yaratabileceğiyle ilgiliydi. Canavar yaratmak kaosa bir düzen vermektense kaosu temsil etme çabasına düşmeden onu duyu olarak iletebilmektir. Sistematik ancak sistematik dışıyla rezonansa sokulabilirse kaotik olmayan bir kaos olarak kalabilir.

Q+ *Mimesis/Diegesis, taklit/anlatı ikiliğinden Atopolojik Sapmalar’ın üçüncü bölümünde bahsediyorsunuz. Bu ayrımın desenlerinizin kuruluşunda belirleyici olduğunu düşünüyor musunuz? Daha geniş anlamıyla, kavramların metinlerinizdeki yaratıcı kullanımıyla desenlerdeki belirleşleri arasında bir koşutluk var mı, olabilir mi? Yoksa desenler bambaşka, dile getirilmelik kavramların doğduğu yerler midir?*

ZA Kitapta Mimesis/Diegesis ikiliğinden bahsetmemin temel nedeni anlamın yüzyıllar boyunca bu ikilik üstüne kurulduğunu ama bilhassa 19. yüzyılın bazı yapıtları, örneğin, Büchner’in *Lenz*’inden itibaren bu ikisini de geri bırakan,

üçüncü bir yol olabileceğini göstermekti. Bu üçüncü yol, şizofreninin özgürleştirici bir alan olduğunun altını –Deleuze ve Guattari’yi izleyerek– *psikastenî*’ye giderek tekrar çizmekti. Görsel ve yazınsal alanlar benim için speküler olan ile, yani figür’ün en kolay ortaya çıkartılabileceği, figürden uzak durmanın zor olduğu alanlardır. Mimesis ve Diegesis her ne kadar ikilem olarak görülse de sonuçta temsiliyetin mihenk taşlarıdır. Örneğin, herkes Orhan Pamuk ya da Elif Şafak gibi kitap yazabilir, roman yazarı olabilir ama edebiyatçı olmaz. Modernizm ile birlikte gerek resim gerek edebiyat sesin görsele indirgenemezliğiyle işgal etmeye başlar, temsil etme derdinden kurtulur ve ritm peşinde koşmaya başlar. Ritmin bir şeyi anlamak ya da temsil etmekle alakası yoktur, saf neşedir. Önü kesilmemiş bir çokluk, şizofreniyi kucaklamaktır. Bu açıdan bakıldığında, sanırım görsel, yazınsal, işitsel işlerimde hep aynı şeyin peşindeyim.

Q+ *Sizin desenlerinizde belirsizin, belirlenemeyenin yeri büyük gibi görünüyor. Bu konuda neler söyleyebilirsiniz?*

ZA Evet, “atopolojik” ile kastedtiğim şey bu aslında. Aranan şeylerin aranan yerde olmadığını, hiç bulamayacağımızı kabul etmek müthiş bir rahatlık, gevşeme, bilememe özgürlüğü kazandırır insana. Bu bizi kuşkusuz bir *hippie* yapmaz ama sanatın bazı akıllı manevralar sayesinde bizi hiçbir zaman bir sonuca ulaştıramayacağını anlamamızı sağlar. Düşünmek nihai noktası olan bir eylem değildir –spekülasyon ömür boyudur.

Q+ *Desenlerinizde, gürültüye dair fikirlerin izini sürebilir miyiz? Gürültüden sese, belirsizden biçime... Resimde bu hareketi nasıl kaydediyoruz?*

ZA Kitapta bahsettiğim türde bir gürültü, aslında algılanamaz bir gürültüdür. Yani, eğer biz bazı şeylere gürültü diyorsak ve bu sesleri reddediyorsak, bunları sadece bildiğimiz formun dışında ses birimleri oldukları için reddediyoruzdur. Yoksa, gürültü dediğimiz şey formsuz olduğu için değil. Oysa asıl gürültü formsuz olandır ve işitsel anlamda formsuzu henüz işitilebildiğimizi sanmıyorum. Burada kuşkusuz işin içine kuantum giriyor. Ses ve gürültü orijini belli olmayan, sadece temsil edilme biçimleriyle, nedenini anlamadığımız, kestiremediğimiz sonuçlar olarak çıkıyor karşımıza. Asıl gürültü bu duyamadığımız, işitemediğimiz alanda yatıyor. İşlerimde formu kurup kaçan figürselerde izlenebileceği gibi...

Q+ *Sesin rafineleşmesinden bahsediyorsunuz Atopolojik Sapmalar'ın bir yerinde. Desende, çizgide bu rafineleşme eşiği var mıdır? Bu eşiğe yakınlabilir mi? Yoksa tam tersine, rafineleşmeden sakınmakta mıdır çare? Ne düşünüyorsunuz?*

ZA Ses, gürültü ve öncesiyle ilgili konulardaki düşüncelerime bakacak olursanız, beni görsel alanda da ilgilendiren şey, aynı Artaud'da olduğu gibi görselleşme sınırını çok fazla ihlal etmeden, hatta oraya dokunup geri dönen işler üretebilmek. Rafineleşmek bence burada, “hmmm artık ben bir sanatçı oldum”, demek gibi birşey oluyor. Öte yanda ise, herşeyde olduğu gibi, sanatı ve sanatçı olmayı bir oluş sürecinde görebilmek var ki bu rafineleşmenin uzak durmam gereken bir şey olduğunu söylüyor bana.

Q+ *“Soru sordukça ağızları yemle dolsun isteyen köpekler” karşısında işlerinizin rolü nedir? Bir rol biçiyor musunuz kendinize? Sanatın en büyük günahı, politikaya sürekli yeni alanlar açması mıdır? Politikanın dışını nasıl kurabileceğiz?*

ZA Hahaha! Sanırım, gerek yazınsal gerek felsefe, görsel ya da işitsel alanlarda ürettiğim işler karşısında o köpekler hep aç kalmaya mahkumlar ya da yemeğin ne aşağıdan ne de yukarıdan gelmediğini anlamak durumundalar. Doğunluğun temel ilkesi aşkınsal olanı sarsıntıya uğratmaktan geçer. Bu sarsıntıya katlanabiliyorsanız eğer, aç ya da tok olduğunuzu düşünmeden hep bir pişirme sürecine girersiniz ve artık o yemeği yeseniz de olur, yemeseniz de. Hatta, keşke başkalarını da davet edebilseniz o yemeğe. Bu, benim siyaset ve siyasal olan arasında geliştirdiğim fark, aslında.

Q+ *“Tutarlılık düzlemi” (“plane of consistency”, Atopolojik Sapmalar, s. 17) başvurduğunuz Deleuzecü kavramlardan biri: “Verili biçimlerin, öznelere, yapı ve kökenin olmadığı, biçimlenmemiş öğelerin, moleküllerin veya her tür parçacığın birbiriyle sadece hız ve hareket yoluyla ilişkilendikleri bir düzlem.” Tabii bu kavram oldukça soyut, kaosu veya virtüeli tanımlar görünen güçlü bir imge. Çizimde ise tam tersi söz konusu değil mi? Rengin, suyun, fırçanın yahut kalemin kâğıda dokunduğu anda, tutarlılık düzleminde diğer düzleme geçmiyor muyuz? Ne düşünüyorsunuz? Maddileştirme süreçleri nasıl işliyor?*

ZA Tutarlılık düzlemini düşünürken bunu asla kendi başına olabilecek bir düzlem olarak düşünmemek gerekiyor. *Tutarlılık düzlemi* her zaman dinamik bir ilişki içinde, *organizasyon*

düzlemi ile birlikte varolur. Bu Deleuze'ün Hegelci diyalektik ya da sentez düşüncesinden kaçma biçimidir. Karşıt iki düzlem aslında birbirlerini barındırabildikleri oranda karşılıklı varolurlar; tutarlılık düzleminde organizasyon düzlemine bir geçiş varsa, aksi yöne de hep bir akış söz konusudur. Aksi takdirde, sentezde tıkanıp kalırsınız. Temelde formu düşünürken, formsuz olana da yer ayırabilmek anlamına gelir bu. Buradan çizime, suluboyaya geldiğimizde, düşünsel alandaki kaygılarımdan çok farklı bir konumda olduğumu sanmıyorum. Temsili ya da mimetik olana yatırım yapmaktan vazgeçebilirsiniz, yani form/form-dışı ikileminde formsuz'a da bir yer açabilirsiniz, kâğıt ile birlikte bir renk-oluş, çizgi-oluş'a geçmişsiniz demektir...

Q+ *Oluş meselesi çevresinde desenlerinizin ortaklaştığı söylenebilir mi? Yine Atopolojik Sapmalar'dan alıntı yaparak soracağım: Oluş, kendinden başka hiçbir şey üretilmezse, çizgi de bir oluş haliyse, hakkında konuşmamız anlamlı mı? Biraksak, o kendi adına ne diyorsa dese?*

ZA Bence de:)

Q+ *“Hayvan-oluş” ve “organsız beden” meselelerinin desenlerinizde güçlü bir düşünsel güzergâh oluşturduğu görülüyor. “Bedenin belirlenmişliğinden kurtulmak” için desenleriniz çok şey vaat ediyor sanki?*

ZA Evet, temel malzemem beden. Erkek, kadın, hayvan bedenleri ama kökeninde bedeninin organizasyon, organlaştırılma biçimleri. Tam da burada, işin içine mizah giriyor ya da tercih ettiğim tanımlama biçimiyle İngilizlerin “wit” dediği, nüktedanlık. Olmayan organlar, oluşa geçmiş bilmediğimiz organlar, organ uzantıları işe eğlenceyi davet ediyor. Eğlencesiz özgürleşme olmaz çünkü.

Q+ *“Kadın-oluş” kavramını problemleri bulduğunuzu belirtiyorsunuz. Erkek-oluştan da aynı hırsızlığın yapıldığını düşünüyorsunuz. Bunun yerine, cinsel-oluşu öneriyorsunuz. Desenlerinizin bu yöndeki bildirimleri neler?*

ZA Bu soruyu çok değerli buluyorum, teşekkürler. Sergime gelen bazı konuklar resimlerimde neden hep erkek bedeni olduğunu sormuşlar; ben de ayaküstü erkek-oluş'u açıklayamayacağım için, hmmm, yok öyle değil aslında, hayvan bedenleri de var, diyerek savuşturmuştum bu soruyu. İşlerimde erkek

bedeninin çoğunlukta olmasını sanırım erkek-oluş ile açıklayabilirim. Bu bazı yerlerde erkek bedenini aşkınsal formlardan kurtarmak, bazılarında erkekliği abartarak canavarımsıya sürüklemek, bazılarındaysa kadın olanla yakınlaştırarak, erkek bedenini kazanabileceği formsuzluklara, erkek-oluş'a açmak biçimlerini alabiliyor. Yani, erkek bedenini cinsel-oluş'a açmak, kuşkusuz Deleuze ve Guattari'nin sözünü ettiği kadın-oluş'a karşı durmak anlamına gelmiyor. Kadın-oluş ve erkek-oluş süreçlerini birlikte düşünüp cinsel-oluş tabanında mücadelenin yönlendirileceği hedefleri tekrar düşünebilmek, önemli olan.

Q+ *Queer bir sanat var mıdır? Sanatı kuirleştirmenin eşiği bu cinsel-oluş'ta mı yatıyor?*

ZA Bu sanatta gerçekçilik var mıdır, yok mudur, sosyalist sanat var mıdır, Türk romanı var mıdır türü sorulara benzedi biraz. Queer bir sanat var mıdır yok mudur bilmem ama sizin de hemen eklediğiniz gibi sanatı kuirleştirme eğiliminde olduğumu düşünüyorum. Sırf sanat değil aslında, felsefe ve edebi yazını da kuirleştirme eğiliminde olduğumu düşünmek istiyorum. Cinsel-oluş kavramındaki asıl amacım arzu üretiminin mekanizmalarını hiçbir formu mutlak kılmadan bütün bedene, beden dışına, heryere yayabilmektir. Herşeyle görsel, işitsel, yazınsal arzu-blokları oluşturabilmek gelenek, estetik, kapital olarak bize aktarılan form türlerini yadsımak, neşeyi derinliklerin karşısına oturtmak.

Q+ *“Sanatçının eşcinsel-oluşu” (Atopolojik Sapmalar, s. 52), Deleuze ve Guattari'nin Kafka yapıtına gönderimde bulunuyor. Bunun tam bir estetik karşıtlığı olduğunu, sanatçının böylelikle tüm bölgelerin dışına taşıtığını, bağlarından kurtulduğunu, “kayan ve süregelen bir kaçış hattına ulaştığını” belirtiyor iki düşünür. Sizin “sanatçının eşcinselliği”nden çıkarsadığınız nedir? “Eşcinsel-yayılı” metaforunu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

ZA Deleuze ve Guattari'nin aktardığı şekilde “eşcinsel-yayılı”ın aile bağlarını yadsıyan, dostluk ve karındaş olmayan bir kardeşlik hissiyatından yola çıkılarak önerilmiş bir kavram olduğunu düşünüyorum. Sözünü ettikleri “bekâr-makinasi” adlı kavram ki yine Kafka öykülerinden (örneğin, “Blumfeld, Yaşlıca bir Bekâr”) yola çıkılarak kurulmuştur, aynı o öyküde olan nedensiz yere ortaya çıkan ve kaybolan toplar gibidir. Bekâr kişi her an bir davete maruz kişidir; normalde cansız kabul edilen nesnelere bile bekâr karşısında harekete geçebilir

ve onu arzu üretimine çağırabilir. Burada eşcinsel olan şey canlı ve cansız olana eşit şekilde dağıtılmış, mimetik ve estetik olanı yadsıdığı için cinsel olabilen, cinsel-oluşa geçebilen şeydir. Bir de eklemek isterim ki, “eşcinsel-yayılı” asla bir metafor olarak algılanmamalıdır; çünkü metaforun dünyası fantazi dünyasıdır. Eşcinsel-yayılı ise şu an burada olan şeydir, fantaziyle bir alakası yoktur, bunu bir kitapta ya da filmde okuyup gördüğünüz biçimde algılayamazsınız, sanatın sonu olmayan nihai noktasıdır.

Q+ *“Sentez yerine transgresyon”: Dilde ve düşüncede mümkün; çizgide ve kâğıt düzleminde nasıl mümkün olabiliyor?*

ZA Bataille'ı bir daha okuyacak olursak, transgresyon'un temelinde bir hayat memet meselesi olduğunu görürüz. Örneğin, *Gözün Hikayesi*'nde göz sadece görmekle ilgili bir organ olmaktan çıkar ve nereye yerleşirse yerleşsin, bütün arzu üretiminin gübrelediği bir organ haline gelir. Görsel olana bu açıdan bakacak olursak, imgenin figürselleşme biçiminin çizgisel olanla yakın ilişki içinde olduğunu anlarız ama çizgisellik her zaman bir Öklid gerektirmez. Yani, geometri olmadan da çizgi olabileceği gibi projekte edilecek bir yüzey olmadan da figürsel olabilir. Önemli olan çizgiyi nasıl Möbius şeridi gibi bir yerden diğerine türlü şekillerde götürebileceğinizdir. Bugün David Bowie aramızdan ayrıldı ve inanılmaz bir keder yüklüyüm aslında ama biliyorum ki bugün beni ve ürettiğim işleri ben yapan şeylerden birisi o; çizgiye de gelir, kâğıda da, hatta gelmiştir belki de.

Q+ *“Aralarında herhangi bir ilişki olmayanların ilişkisi” yine güçlü imgelerinizden biri. Desen bunun mecrası mıdır? Desen pratiğinde bunun yeri var mı?*

ZA “Aralarında herhangi bir ilişki olmayanların ilişkisi”, benim Leo Bersani'den öğrendiğim bir kavram ve aslında kökeni Derrida'ya gidiyor. Benim düşüncemdeyse bu –Deleuze ve Guattari ile harmanlayarak– noktaların rizomatik olan bir uzamda, sürekli hareket içinde, oluşa geçmek ile geçmemek arasında kaldıkları ve bu arada kalma durumu sayesinde sonsuz ilişkiler geliştirebilecekleri ve bu yüzden aynı zamanda birbirleriyle ilişkisiz durabildikleri bir ilişki türüne işaret ediyor. İşlerimin gerek birbiriyle olan ilişkileri ya da her bir işin içinde oluşan çizgiler ve noktalar arasında bu tür bir ilişkiyi harekete geçirmek istiyorum. Aynı şeyi, kuşkusuz yazı ve ses anlamında ürettiğim işlere de uygulayabiliriz. Ato-

polojik olma durumu gerek varsayılan epistemoloji, gerekse varsayılan ontoloji durumlarını sarsmak üzere geliştirdiğim bir strateji –bilhassa kitapta sözünü ettiğim Nietzsche’den yola çıkarak savunduğum ölçülemez uzaklık kavramıyla bağlantılı. Eğer uzaklık ya da mesafe dediğimiz şeyi ölçülemez kılabilseniz, bu bizi, Deleuze ve Guattari’nin sözünü ettiği, “algılanamaz-oluş” a götürebilir. Yalnız, hemen ekleyeyim ki, “algılanamaz-oluş” kaybolmak anlamına gelmez: sadece koordinatları olmamak olarak düşünülmalıdır.

Q+ *Caillois’ın, “içine hiçbir şeyin koyulamadığı karanlık uzam”, “bedenin bizzat uzamın kendisine dönüşmesi” imgelerini kullanıyorsunuz. Bunlar, maddileştirilmesi neredeyse olanaksız imgeler. Bunların resimsel tezahürleri nasıl olabilir?*

ZA Gestalt’ı sorunsallaştırıyorsanız, ön plan ve arka plan ile; Kantçı bir zaman anlayışıyla sorunuz var demektir. Bedenin zamansallaştırılmasından çok uzamsallaştırılmasından yanayım. Kurucu kategorinin zamansal olmasının nedenini hiçbir zaman anlamamışım. Bedenin kurucu ögesinin zaman olduğunun “doğal” olduğuna inandırıldığınızda, zaman içinde türlü aşamalardan geçerek, size aşkınsal tarafından verildiğini kabul ettiğiniz formlara ulaşırsınız, erkek ya da kadın olursunuz. Bedeni uzamsallaştırdığınız zamansa, elinizde başlangıç noktası olarak sadece olası bir nokta kalır ve onun olası uzanımları; bedeninizi dilediğiniz gibi bir akışa sokabilirsiniz artık - yeter ki akışı daima bir zemin önünde, ön plan/arka plan diyalektiği içinde algılamayın ... Hepsinde olmasa da, bazı işlerimde doğrudan bu konu üstüne çalıştım, maddeleştirmeye çalışmadan.

ARZU;
hem ateş hem su
Gülkan 'Noir'

ARZOO, Afgan Farsçası olarak da anılan Dari'den sızmış, diğer bütün dillere. İçindeki sesler zamanın ve mekanların tesiriyle kah kısalmış kah uzamış, kah katman katman dokuların içine sırlanmış, kah vecd olmuş vahşi atlar gibi şahlanmış. Anglo dünyaya vardığında artık [*arouse*] 'uyandırmak' etrafında nice yan ifadeler almış. Bir 'acayip' kelime arzu; katmanlarında **ateşe** de (ışık, ateş, uyanmak, uyandırmak...) **suya** da (akmak, sızmak, buharlanmak, yağmak) değmiş geçmiş. Bazen bir 'dilek' sakinliğinde bazen de bir yangın 'şehvetinde.'

Anladığım Medi '**ar**', ceziri '**zoo**' (zu) olmak var kaderinde.

Yoluna dizdiğim bir kaç kelimeyle arzuyu hemhâl edeyim istedim.

İğne teoriyse, **iğnenin gözü şiir** olsun.

Arzu da sudan bir ip olsun.

Gözden geçince ateş olsun.

Ariiiiiiiiiizuuuu adıyla çağırduğumuz

sesiyle yıkandığımız

şaman bi **büyü** olsun.

ağız: bu dudaklar üzerinde birbirine bağlanmış ikinci bir ağız gereklidir, bir üçüncüsü, pek çok sayıda başka ağızlar, (...) bir tane meme uçlarının başı. Ve belki parmak uçları derisine bitişik, tırnaklarla kazınmış, uylukların iç yüzeyine ense köküne ya da gitar tellerine tutunan koca bir ip-ekten kumsalı olması gerekir.¹

'Onu gördüm. Onun asıl adını söyleyebilirim. Bu da dahil, hiçbir şeyin sorun olmadığını biliyorum.' Başka bir deyişle: hiçbir şey olmadığından, var olmaktan vazgeçmeyi istemek için eğitim görmeme gerek yok. Kadınların eğitildikleri gibi. Ama: seni gördüğümde, bana karşı duyduğun istek nefesimi kesiyor. İstek ağızımda meşalemin alevleri gibi yükseliyor. **Artık**

bir ağız değil bu. Sen delisin. Keşke herkesin içinde ayaklarına kapanıp onları öpseydim, herkes öğrenecekti. Ama herkesin ortasında seninle yapabildiğim hiçbir şey yok. Bütün yolu seninle birlikte gelebilmem, kendimi senin sahipliğine bırakabilmem, aynı zamanda da aramızdaki her şeyin yalan olduğunu bilebilmemin, beni, doğruluğumu, dürüstlüğümü yıkacağından korkuyorum. ben, **burjuva ikiyüzlülüğüne karşı** sövüp sayarak, başkaldırarak ben oldum. Şimdi senin yüzünden uyuyor, yemek yemek istiyorum. Kendi bedenimi

yadsımadığım için de alçakca, **mükemmelce**, zafer kazanmışça yatabildiğimi ve yatacağımı artık biliyorum... ²

ad: (...) ey bütün bunları diğerleri içinde kat eden güçlü şey, arzuyu arzular kıl ve onun kölesi, bağlantısı **ol**, sana bir ad veriyorum.³

1) *Senin kuşunun*

ismi [adı] ne? Şahin mi-sin? Ankanın zümrüdü müsün? Ah, yoksa söyle bülbül müsün?⁴

deri: çok çeşitli çok yönlülük, delik olmadığını, içerisi olmadığını, saygı duyulacak hiç bir mabet olmadığını bilir. Yalnızca deri vardır.⁵

“(...) Kim öğretti sana sırtıma **kanla yaz-mayı?** İsmi omuzlarıma kazıdın, bana damganı vurdun. Parmaklarının boğumları yazı bloklarına dönüştü, tenime **[derime]** bir mesaj aşk ettin, bedenime bir anlam.”⁶

acı-neşe: işte öyleyse bir tür acı ve neşe bağlantısı, pek çok **barajı parçala**yan taşkın neşe, böyle bir akıntının acısı, diğer bölgelere kapılarak çözülen bütün bölgeler ve dahası her şey yola çıkmadığı için acı, yatırımların hâlâ direndiği, uçurumun yeterince yüksek sesle çağırmadığı sabırsızlık sözkonusudur.⁷

“Öyle sevdim ki seni

Öylesine sensin ki!

Kuşlar gibi cıvılda

Tattırdığın **acılar**.”⁸

aşk: aşk sahip olmadığını vermek değil; yıldırım çarpan yerlerin yakınında **çığlık** atmak zorunda kalmaktır.

“Geliyorum, geliyorum, geliyorum
Yeraltı kokularının uzantısı saçlarımla
Karanlığın kıvamlı tecrübesi gözlerimle
Duvarın öte yanından kopardığım çalılarla
Geliyorum, geliyorum, geliyorum

Ve eşik aşkla doluyor

Ve ben eşikte onlara, sevenlere
Ve henüz orada
Aşk dolu eşikte durmakta olan
Küçük kıza yeniden merhaba diyeceğim.”⁹

neşe: neşenin labirentleri vardır, o da ızdırap-tan daha az çılgın değildir, ona çok yakındır. Neşe (...) yatay bir gülmedir.¹⁰

(...) evrenin genişleyişini bir düşünün: korkuyla kaçmakta mı, yoksa neşeyle patlamakta mıdır? Karar verilemez.¹¹

“Gel haydi, mey içip harap olalım bir süre

Bakarsın, bu harabede buluruz bir hazineyi”

(...)

“Kadeh tutacaksan, çeng ezgileriyle tut Hafız gibi

Neş'e teline bağladım zira şâd gön-lümü.¹²

ne varsa koyverin: ne varsa koyverin gitsin, sıcakların ve soğukların, ekşinin ve tatlının, sönüğün ve keskinin, teoremlerin ve çığlıkların ileticileri olun; bırakın bunlar üzerinizde yol açsınlar, işe yarayıp yaramayacağını, işitilmedik, görülmedik, tadılmadık, düşünülmedik, deneyimlenmedik bir sonuç yaratıp yaratmayacağını **hiç bilmeyin**. Ve eğer bu geçiş aslında yeni bir parçanın güzel ve ele avuca sığmaz bir libidinal kırkyamaya eklenmesine yol açmazsa, **mesela**

ağlayın ve ağlamanız o parça olacaktır çünkü hiçbir şey kaybolmaz ve en derin hayal kırıklığı bile yeri geldiğinde pek çok sonuca neden olabilir.¹³

‘man che danam’

“Bana dersin ki kime âidsin/kiminlesin, ben ne bileyim!

Neden böyle mecnûnsun, ben ne bileyim!

Bana dersin ki böylesine iniltilelerle birlikte aşkıma nasıl kalkışırsın? ben ne bileyim!

Benim, senin aşkının denizlerinin dalgalarında,

Bana dersin ki nerdesin, ben ne bileyim!

Bana diyorsun ki canların kurbangâhına

Gelmekten korkmuyor musun? Ben ne bileyim!”

(...)

“Belâyı hoşluktan ayırt etmem

Gayet **hoş-belâsın**, ben ne bileyim!”¹⁴

gerçek: arzu üretiyorsa gerçeği üretir. Arzu üretkense, sadece gerçekliğin tarafında öyledir ve sadece gerçekliği üretir. Arzu, kısmi nesnelere, akımları ve bedenleri, faaliyete geçiren ve üretim birimleri olarak işleyen *pasif sentezlerin* bütünüdür. Gerçek ise bir sonuçtur, bilinçdışının öz-üretimi olarak arzunun pasif sentezlerinden köken alır. Arzu hiçbir şeyden **yoksun değildir**. Daha ziyade, arzuda yoksun olan öznedir, ya da arzu sabit bir öznedir yoksundur; bastırma olmadıkça sabit bir özne de yoktur. Arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir.¹⁵

“Leyla değilim dost,

Lâkin çağırırsan çöllere gelirim.

Sana yalan halde gelmem,

Toplarım özümü, yalın halde gelirim.

Kapıyı çaldığımda kim o dersin,

ben olmam kapıda **sen olur** gelirim.

Sen gel de yeter ki, yola yük olmam,

yol olur gelirim.”¹⁶

delilik: Bu arzu insanları (yoksa hâlâ varolmadılar mı?) Zerdüşt’e benzerler. İnanılmaz ıstırapları, baş dönmelerini, hastalıkları bilirler. (...) ama böylesi bir insan kendisini özgür, sorumsuz, münzevi ve neşeli, ve izin almaksızın sadece kendi adına nihayet konuşup birşeyler yapabilmeye muktedir bir insan olarak üretir; hiçbir şeyin eksikliğini duymayan bir arzu, **bariyerlerin ve kodların üstesinden gelen gelen bir akım**, herhangi bir egoyu belirtmeyen bir isim. Deli hali ne gelmekten korkmaya basitçe bir son vermiştir. Kendisini, artık kendisini etkilemeyecek yüce bir hastalık olarak yaşamaktadır.

(...) Delilik kaçınılmaz olarak çöküş değildir; bir atılımdır da... Ego kaybının aşkınsal deneyimini yaşayan birey, dengesini farklı tarzlarda yitirebilir veya yitirmez. Öyleyse ona deli olarak da bakılabilir. Ancak **deli olmakla ille de hasta olunmaz**; bizim kültürümüzde bu iki terim birbirini tamamlıyorsa da...¹⁷

“Bulandı aşkımanın seli

Acep bir gün durulmaz mı

Hüsnün gördüm oldum deli

Akıl başa derilmez mi”¹⁸

Noir, iğneyi ipi kutusuna koymadan önce:

“Burada haykırmaya hakkımız var çünkü biz ürpermeleri ve uyanışı yaşadık.

Enerjiden sarhoş olmuş hayaletleriz, umursamaz tene saplıyoruz üçdişli yabayı. Başdöndürücü yeşilliklerin tropik bolluğunda lanet selleriyiz biz, zamk ve yağmur bizim terimiz, kanıyoruz ve susuzluğu yakıyoruz, **bizim kanımız güç demek.**”¹⁹

Ey arzu hangi kelimedden geçtiysen geç.
Değiştir şeylerin bedenlerin yüzeyini
Queer hâlimin rızasıdır;
ister yak ister ıslat beni.

[Bu yazı hâlden hâle geçerek teori ile edebiyatı, şiiri, sesi kesip biçip bir araya getirme çabası ile oluştu. (cut-up / mash up teknikleri)

Keywords niyetine: #queer #postkolonyalizim #bdsm #şiir #edebiyat #dada #garip #audiosapkınlık #spiritüel #direniş]

Notlar

- 1 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 12
- 2 Annem, İçimdeki Şeytan, Kathy Acker, Çev. Nur Nirven, Güncel Yay, 1996
- 3 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 20
- 4 Gülkan 'Noir', "Kara Sevda Manifestosu" Cin Ayşe Fanzin Kadın Manifestoları Özel Eki 2013
- 5 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 38
- 6 Jeannette Winterson, Bedende Yazılı, Çev. S.Ç Mathews, Sel Yay, 2013 syf 77
- 7 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 47
- 8 Cemal Süreya, Sevda Sözleri, Can Yayınları, 1990
- 9 Forough Farrouhzad, Yeryüzü Ayetleri, Çev. M.Aras, Can yayınları 2008
- 10 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 62

- 11 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 62
- 12 Hafez-i Şirazi, Hafız Divanı, (Gazel #102) Çev. M. Kanar, Ayrıntı Yay, 2011
- 13 Jean Francois Lyotard, Libidinal Ekonomi, Çev. E. Sünter, Hil Yay, 2011 syf 337
- 14 M. C Rumi, Man Che Danam [Ben Ne Bileyim]
- 15 AntiÖdipus Kapitalizm ve Şizofreni G.Deleuze & F.Guattari, Çev. F.Ege, H.Erdoğan, M.Yiğitalp, BS Yay, 2012 syf 44
- 16 M.C Rumi (Yol Olur Gelirim)
- 17 AntiÖdipus Kapitalizm ve Şizofreni G.Deleuze & F.Guattari, Çev. F.Ege, H.Erdoğan, M.Yiğitalp, BS Yay, 2012
- 18 Güzide Ana (Aşık Kâtibi) 'Bulandı Aşkımın Seli' 18.yy Bektaşî Aşıklarından / Şairlerindendir. Bahsi geçen şiirin güncel bir yorumu için bkz: forabandit – Cancion
- 19 Dada Manifestosu, 1918

Ümit İlgin Yiğit ile Söyleşi

“Ben kuir sanatçı değilim. Buradan kendi tarihime bir yolculuk yapsam, tüm üretimimi bir araya getirsem, işte o kuir olur. Bunu sahiplenirim.”

“Joseph Beuys, Linda Montano ve Leigh Bowery beni heveslendiren sanatçılardır. Ama etkileyen ve sürükleyen isimler Jean Genet ve Modigliani kesinlikle.”

Adlandırılmayan” neyse, kendi biricik hikâyesinde, diğer hikâyelerle yoldaşlık ederek duruyor, akıyor, yürüyor. “Adlandırılan” neyse yerleşiyor. Mekânsal bir varlık oluşuyor.

Q+ Performansın gerilla versiyonu, kendini “verili” unsurlarla bir imtihana sokuyor: Galerî, alışılmış ifade araçları, sermaye ve izleyici. Hiçbir verili unsuru almadan performans yapmanın zorlukları nedir? Neleri göze almak gerekir?

Ümit İlgin Yiğit: Linç edilebilir, gözaltına alınabilirsin. Bunu Gezi Parkı eylemleri sonrasında bir iki defa gördüm, elinde “bana sarıl/benimle kucaklaş” yazan bir gence zabıta para cezası kesti mesela. Gerçi o genç yaptığı işi gerilla performans olarak isimlendiriyor mu, bu başka bir konu tabii. Ben kayda alınmayan; bir fotoğrafı, bir videosu olmayan birçok gerilla performans yaptım. Bunlardan biri: Bir alışveriş merkezinin döner kapısında yarım saat kadar döndüm. Güvenlik zor bela çıkardı. Sonra alışveriş merkezinin yönetimine ulaşıp kamera kayıtlarını istedim, lakin vermeyi kabul etmediler. Üstelemedim çünkü bunu nasıl olsa bana kamera kayıtlarını verirler diye yapmadım. Neden yaptığımı da bilmiyorum, belki şu an anlatmak için yaptım. Özellikle sergi açılışlarında ya da bir gece kulübünde, birdenbire performans yapmaya başladığımda, hiçbir zaman “bu performans yapıyor” diyen

olmadı. Hep “bu dangalak ne yapıyor yahu?” dediler. Salt Beyoğlu’nda merdivenlerde iki büst vardı, aradaki alan boştu, oraya çıktım ve arkamı döndüm. Ne bir kişi fotoğrafımı çekti ne videomu. Güvenlik gelip oradan inmem gerektiğini söyledi. Halbuki ne havalı olurdu; güvenlik fotoğrafımı çekse, Salt’ın sosyal medya hesabından “Performans Sanatçısı Ümit İlgin Yiğit bugün sergimizi ziyaret etti” diye not düşselerdi. Özetle, bu çarkın dışına çıkıyorsan, çıkıyorsun bayağı. Performansı galeride yapmadım diye, yaptığım performansın performans değil aktivizm olduğuna dair eleştiri bile aldım.

Q+ Performans sanatında, tarihsel olarak bakınca, belki 1968 sonrasında itibaren, sizi etkileyen başlıca uğraklar var mı? Sanatçılar, olaylar, işinize ışık tutabilecek işler var mı? Yoksa böyle bir soyağacına temas etmekten özellikle kaçınıyor musunuz?

ÜİY Biraz ikrar etmek olacak ama Joseph Beuys, Linda Montano ve Leigh Bowery beni heveslendiren sanatçılardır. Ama etkileyen ve sürükleyen isimler Jean Genet ve Modigliani kesinlikle. Bu isimler kazındı zihnime. Tanıdığım iyi ve sahte ilişkiler kurduğum sıradan insanlar var. Örneğin muhafazakâr, milliyetçi ve cam4 Show (canlı yayın porno sitesi) yapan bir kadın. Beni olduğum gibi tanımıyor. Ayda bir mutlaka canlı yayını izliyorum. Yarı çıplak, sürekli sigara içip mehter marşı çalıyor ve istisnasız her seferinde yanında onun deyimiyle “kara kuru” bir Kürt genci oturuyor. Bunu çok seviyor. Şöyle oluyor: İlk saatlerde müthiş bir kavga dönüyor, izleyenler yorum yazıyor, birden orada küçük bir toplum oluşuyor. Klişeler, “insanlık”, “vatan”, “demokrasi”, “adam gibi kadın”... Sonra tüm bu insanlar o oğlanın bu kadınla sevişmesini izliyor. Az önce demokrasi diyen, “hadi poposu-



na bir tokat at” diye yazıyor. Yani bu bakımdan tüm ülkeyi gözlemlemeye gerek duymuyorum; cuk diye oturan bu prototip yeterli oluyor.

Q+ *Fluxus’u düşününce; kendi gerçeküstücü, ideolojik amaçsızlığıyla sisteme karşı duruyordu sanatçılar. Bugünün performans sanatının Fluxus’la kuramsal veya teorik bir bağı var mı?*

ÜİY Ben dijital çağın bir karmalar, karışımlar, yeniden keşfetmeler, tekrarlar dönemi olduğunu düşünüyorum; tam anlamıyla vertigo yaşıyoruz. Aynı zamanda dünyadaki siyasi dönüşümü de göz önünde bulundurmalıyız. Bu ikili ne zaman iyice sıkışır ve patlar, o zaman, gerçekten o zamanın şimdisine ait bir şey oluşur. O yüzden ben bağların koptuğuna inanmıyorum, aynı yolun kâh patika kâh dört şeritli güzergâhında yol alıyoruz. Bu hemen hemen her konuda aynı benim için.

Q+ *Performans, yabancı olanı tanıdık kılma, tepki ölçme, farkındalık yaratma türü iletişimsel araçlara müracaat ettiğiinde, tam da sistemik bilgi alanının ortasında bulmuyor mu kendini? Ne düşünüyorsunuz?*

ÜİY Galatasaray kupa almış bunu kutluyor stadyumda, yirmi bin insan gelmiş. Sunucu şöyle dese: “Şimdi x futbolcu için alkış ama lütfen az alkışlayalım, çünkü o’nun bu başarıda katkısı çok az, bir maça bile çıkmadı. Hatta yeni transfer döneminde satacağız onu, az alkışlayın ve adil olun.” “Şimdi y futbolcu için alkış ama onu çok gür alkışlayalım, çünkü hepimiz biliyorsunuz ki bu başarı onun sayesinde.” Bunu yapmak isterdim mesela. O sunucu olmak isterdim. Çünkü bu

doğru sistemin dışına çıkmış oluyorsun bunu yaparak. Ama sonuçları tepki ölçmek, farkındalık yaratmak oluyor. Olsun. Sosyal medyada ya da hayatta trolleme diye bir kavram var. Ben bu olayı performans gibi görüyorum.

Q+ *Olay ya da performansın kurgu-dışı, emprovize, kaçış çizgileri yaratan bir hatta yer aldığını ne zaman iddia edebiliyoruz size göre? Olaya dayalı sanat, verili koşulları nasıl aşabilir?*

ÜİY Olay neyse, orada nasıl bir insan varlığı var? Mekân ve zaman uyumu nasıl? Boş bir İstiklal Caddesi mi yoksa dolu bir İstiklal Caddesi mi? Yani bu soruları soruyorum kendime ve saf bir doğaçlama tüm bunlardan bağımsız nasıl oluşur? Oluşturamıyorum. Hızlıca bir norm çizgisi çekiyorum o ana, mekâna, insan varlığına göre. Benim varlığıma mimari nasıl tepki veriyor? İnsan varlığı nasıl ilişkililiyor? İşte orada benim yarattığım alternatif/başka/öteki çizgiye çekme çabası performans.

Q+ *Tiyatro performansı, sokak sanatı, performans sanatı arasındaki temel ayrımları nerede görüyorsunuz? Kendi performanslarınızı bu ikisinden ayıran sizce nelerdir?*

ÜİY Geçişken olduğunu düşünüyorum. Tabi, ki elimde bir tekst, kurgu, sahne yok, bu bakımdan kabaca ayrılıyor ama bir yandan da ayrılmıyor.

Q+ *Sosyal medyanın yaygın kullanımı, performansın ayrıksı olana işaret eden yönü üzerine nasıl etki ediyor? Sosyal medya elinizi güçlendiriyor mu zayıflatıyor mu?*

ÜİY Yeni deneyim yaşamaya itiyor, fena kafa patlatıyorum bu ara. Eli kulağında, bence sosyal medya fenomeni performans sanatçıları göreceğiz. Sosyal medya konusunda aslında çok doluyum, sadece performans sanatçısının değil; edebiyatçıdan ressamı, hâlâ bu alanı çok fena dolambaçlı, dikenli ve karmaşık yoldan kullandıklarını gözlemliyorum. Sanatçıların resmi sitelerinin neredeyse tamamının kullanışsız, eski. Mesela flash sitesi olanlar var, telefonda girilmiyor. Tabii buna “değerli yalnızlık” diyenler olacaktır ama farkında değiller. Bu hıza bir ucundan giriş yapmayanlar arasında, taş çatlasa bir ikisi on yıl sonra hatırlanır. Bu tavsiyeyi ciddiye almaları, bir yandan da elle tutulur, basılı, dokunulur olandan vazgeçmemeli. Çünkü internet yok olabilir; bir anda, biraz sonra, internet diye bir şey olmayabilir dünyada.

Q+ *LGBTİQ kimliklerin sabitleştirilmesine, stereotipleşmesine karşı performanslarınızın nasıl bir işlevi ya da tutumu var?*

ÜY Performansımın böyle bir işlevi ve tutumu yok. Şu ana kadar olduğu görülmüşse de artık yok çünkü bizzat özneli tarafından sabitleşiyor. Sabitleşme, bir arada durmanın aldatıcı tutkalı ne yazık ki. Tutumum şu yönde oldu: “Aldandırılmayan” neyse, kendi biricik hikâyesinde, diğer hikâyelerle yoldaşlık ederek duruyor, akıyor, yürüyor. “Aldandırılan” neyse yerleşiyor. Mekânsal bir varlık oluşuyor.

Q+ *Kimlik verilerinden kaçınmak, onları ortadan kaldırır mı? Kimlikle nasıl mücadele edilir, performans bağlamında?*

ÜY Göçebe kimlik, geçişken kimlik, çok iğne ucu bir durum, kimlik bunalımı, bozukluğu gibi algılanabiliyor. Kimlik, göçebe bir hal aldığı anda, geçişken olduğunda başka bir şeye dönüşür. Fanatik, radikal, tutucu bir mizaçtan nefes alan, ferahlayan bir şeye.

Q+ *Kuir sanat sizin için ne ifade ediyor? Kuir olanı nasıl içeriyorsunuz? Kuir teori tartışmalarının işlerinizdeki tezahürleri nasıl? Böyle bir derdim olması şart mı?*

ÜY Böyle bir derdim yok. Göz ucuyla takip ediyorum. İçinde hissettiğim an, bir sorumluluk, bir fedakârlık hissedirim diye korkuyorum. Ben kuir sanatçı değilim. Buradan kendi tarihime bir yolculuk yapsam, tüm üretimimi bir araya getirsem, işte o kuir olur. Bunu sahiplenirim.



Q+ *Sanatın “eğitici” işlevini performansın yeniden yüklenmesi, kuirleştirici işlevin tam tersiyle, sanatın eski, aşkın (trancenden-tal) rolünün istenmeden yüklenilmesi değil mi? Bu soruyu, özellikle de “Kör Kedi” performanslarının özeleştirisi bağlamında soruyorum.*

ÜY Bir geçişkenlik deneyi yapmak istedim. Birçok disiplini bir arada, aynı anda nasıl kotarabilirim diye düşündüm. Oldu mu? Bir açıdan bakıyorum, oldu diyorum. Yer değiştiriyorum, başka bir açıdan bakıyorum, keşke böyle olmasaydı diyorum. *TKKKİ* performansı bu bağlamda ya çok olumlu ya da çok sert eleştirdi.

Q+ *“Alegorilerle performans”, “insanlara gerçekleri göstermek” eğitimsel bir amaç; öyle ki, belki geleceğin eğlence sektörünün araçlarından birine bile dönüşebilir. Böyle bir tehlike görüyor musunuz, yoksa bu bir paranoya mı?*

ÜY Paranoya değil, mümkündür. Hatta gelecekte değil, şu anda yapılıyor bu. Video paylaşım sitelerinde “toplumsal bir deney” diye başlayan; rastgele bir meydanda, sokakta, plajda gerçekleştirilen performansları sonradan kurgulayıp, süsleyip izleyenlere kimi dersler vermek için paylaşıyor. Benim performanslarımda bir doğruyu, bir gerçeği işaret etmişliğim olmadı hiç.

Q+ *Malzemesi insan grupları, izleyiciler olan işleriniz var. “Kuir Kimlik Kör Kedi İlkesi Oyunu”nda üç farklı oyun oynattığınız ve performansınızı oyuna katılanlar üzerine kuruyorsunuz. “Kör Kedi” oyunlarından biraz söz eder misiniz?*

ÜY Bu oyunların eğitsel ya da bir doğruya, bir gerçeğe ulaşma amacıyla oynandığı kanısında değilim. İnsanları yönlendiriyorum, onları gönüllü bir şekilde kendi çizgime çekiyorum. İzledikleri şeyin içinde buluyorlar kendilerini. Bir ses oyunu vardı, dağıttığım kâğıtlarda farkı hayvanların sesleri yazıyordu. Çoğunluk olarak köpek sesi, daha az koyun, iki kedi ve bir tane kaplumbağa sesi. Oynayanlar gözleri kapalı bu sesi çıkarıyor ve aynı sesi çıkaranlarla bir araya gelmelerini istiyorum. Ve oyun bitiğinde ortaya bir sonuç çıkıyor. Bir gerçek mi? Bir doğru mu? Onları şaşırtacak bir farkındalık mı? Evet, böyle olabilir ama ben burada bir tekrar etme pratiği yaşıyorum. Oyun sonrası tartışmalarda da öne çıkan bu oluyor. Köpekler çoğunluk. Koyunlar azınlık. Kediler gürültüden birbirini bulamıyor. Kaplumbağa nasıl ses çıkaracağını

bilmiyor. Bu oyun birçok farklı eğitim faaliyetinde var. Hâlâ birçok sivil toplum kuruluşu bu tarz oyunları farkındalık yaratmak için oynuyor. Oyun benim performansımın sadece bir parçasıydı.

Q+ Performans sanatının Türkiye'ye özgü güçlüklerini tahmin etmek zor değil. Bu ortamı hesaba katınca, başınıza gelen şeyler oldu mu?

ÜİY İtibarsızlık. Ben dahil, tanıdığım Türkiyeli performans sanatçıları için duyduğum şeylerin çoğu çok üzücü. Bunu bir kıyas diye demiyorum asla. Pentür, heykel, biraz fotoğraf hâlâ baş tacı; sanatçıları "yetenek", "emek", "zekâ" gibi kelimelerle kodlanıyor. Bizse alaycı bir kodlamayla, mahkûm ediliyor. Kariyerine ressam olarak başlayan kişi bir ses, video, fotoğraf işi ürettiğinde ya da şiir yazdığında "bu ressamdı, hangi ara



fotoğrafçı oldu?" gibi bir eleştiri olsa bile, çok cılız oluyor. Bana hâlâ bir sanat dalında kendimi geliştirmem yönünde tavsiyede bulunanlar var. Ama inatçıyım, hey şey olup hiçbir şey olmama çabamdan vazgeçmeyeceğim.

Q+ "Kuir Kimlik Kör Kedi İlkesi Oyunu" sizce neden "başarısızlığa" uğradı? Bu performanslarınız üzerine okuduğum bir akademik çalışma, bu başarısızlığın toplumsal arzularımızın nasıl baskılandığına dair büyük bir başarı olduğunu söylüyordu.

ÜİY Okuduğunuz akademik çalışmaya katılıyorum. Çok karışık bir deneyimleme hali olması çok etkili...

Q+ Performansın mevcut statükoyu değiştirme gücü üzerine gözlemleriniz neler? İşlerinizin bir şeyleri değiştirdiğini ne zaman hissediyorsunuz?

ÜİY Buna bir katkı sunacağını, imkân olacağını düşünüyorum. Dediğim gibi, sosyal medya fenomeni performans sanatçıları görebiliriz. İşlerimin bir şeyleri değiştirdiğini hissetmiyorum.

Q+ Yakın dönem işlerinizde, (Couporn, İkrar, Kıyafetsel Dönüşüm, Onu Bekliyorum – 2011/13) yani "Gerçeğin Pornografisi Serisi"nde, performansları doğrudan gerçekleştiriyorsunuz. İzleyici gruplarını işin içine katmaktan tümüyle vaz mı geçtiniz? Gerilla performansının galeri dışında olmasını savunuyordunuz; oysa son işleriniz galerilerde. Galerilere adım atma ve işi doğrudan ele alma riskini nasıl üstlendiniz?

ÜİY İkisini bir arada kotarmaya çalışacağım.

Q+ "Bedenin Sınırlı Teşhiri Üzerine Dört Deneme"de, "İkrar" adlı performansınızda "ölüm-beden-ritüel" kavramları, performansınızın kilitleri. Bu kilitleri bizim için açar mısınız?

ÜİY O an gelişen bir cenaze şovuydu. Bedenimi bir biçimde sunmadığım için ölüyorum. Ben performanstan bahsetmiyorum, hayatımda böylesine anlar yaşıyorum. Biliyorum ki, ona o ana kadar bir şekilde bir ritüelle bedenimi sunsaydım, bana aidiyeti, yoldaşlığı, bağı artacaktı ve başka türlü bir ritüel yaşamak zorunda kaldım. Tahammülü mümkün bir sakatlık vardı elinde ve o alay etmeyi, kışkırtmayı, beni öldürmeyi seçti. Gerçek ne? Oyun ne? Sınır ne? O benim için öldü. Ümit bir galeride öldü. Ölmüş gibi yaptı. Yani o



ölmedi aslında. Öldü. Mitomani. İnanırsan ölüyor aslında. Ölmüyor ama ölüyor.

Q+ *“Onu Bekliyorum”daki “perdeye bakmak” bir alegori mi? Bu bir bakışsızlık mı? Neye işaret ediyorsunuz?*

ÜİY O kalın kadife perdeyi görünce önce ona dokunmak istedim, sonra bakmak. Oturdum ve uzun uzun baktım. Varsın alegori olsun. Edebiyat olsun, şiir olsun.

Q+ *“Couporn”da mastürbasyon yapıyorsunuz. Militarizm ve onanizmi böyle yan yana getirmekteki koyu protesto tonu ve dalgacılık bugünün Türkiye’sinde cüret edilebilir şeyler mi hâlâ?*

ÜİY Cüret değil de klişe, tekrar. Babaya duyulan arzu, haz.

Q+ *“Kıyafetsel Dönüşüm”, soyunma giyinme üzerinden döngüsel bir anlatım. Zamanın hızlandırılması mı, rutin meselesi mi? Hepsi birden mi?*

ÜİY Hepsi. Aslında dönüşmüyor hiçbir şey. Ama zamansal olarak dönüşüyor.

Sara Ahmed, “Duyguların Kültürel Politikası” adlı eserinde *duygular ne yapar* sorusunun kılavuzluğunda duygunun kültürel politikasını inceler. Ahmed, “Acının Olumsuzluğu” ismini verdiği birinci bölümde Birleşik Krallık’ta kayıtlı bir hayır kurumunun, başkalarının acıları üzerinden oluşturduğu bir metinle giriş yapar. Ahmed bu metni acı “dilinin” de yardımıyla bedenlerin birbirlerinden nasıl farklılaştırıldığına açıklık getirmek için kullanır. İlgili metinde okurun, bağış yapması, ötekilerin acısını kızgınlık ve keder aracılığıyla hissetmesi hedeflenir. Ahmed’e göre bu aynı zamanda okuru güçlendirirken, ötekilere karşı üstün bir seviyeye de çıkartır. Veren, sağlayan Batı cömertliğini bir fetişizme dönüştürmesinin yanı sıra acının üstesinden gelinmesinde rol oynayan öznenin de ta kendisidir. Acı duyguları, mevcut sosyo-ekonomik ilişkilerin neticesinde ortaya çıkmış olsa da yine bu ilişkilerin mümkün kıldığı verme ve sağlamaya yönelik cömertlik aracılığıyla kendisini gizler (2015: 35).

Sara Ahmed, bölümün başında acı deneyimlerin ötekilerle olan ilişkilerimizi nasıl şekillendireceğini sormuştur. Ahmed’e göre, ilgili metin üzerinden düşünecek olursak, okuyucu ötekilerin acısına üzülme çağrısını kabul ettiğinde ötekiyle uyumlu bir düzeye gelir. Ancak bu uyum öteki ile okuyucu arasındaki farklılaştırmanın sağlanmasıyla olası hale gelir. Ötekinin hisleri okuyucunun hislerinin nesnesi haline gelirken okuyucunun hisleri ötekilerinin hislerine sadece yaklaşmış olur (2015: 34). Acı hissini ne yaptığına odaklanan Ahmed aynı zamanda acının bedenini şekillendirilmesinde nasıl bir rol oynadığı üzerinde durur. Acı, geçmişte yaşanan deneyimlerden hareketle, eski acılarından hareketle benzer olanları ya da olmayanları kıyaslayarak seçebilir. Acı deneyimleriyle kendimizi inciten

nesnelere uzaklaşırken, beden yüzeyleri biçimlendiği gibi, sonradan acı deneyimleri aktarmak için kullanacağımız kelimelerle, yeni izlenimler oluşturularak bedenler yeniden biçimlendirilir. Bedenlerimizin sınırlarına da ancak acı deneyimlerin yaşattığı yabancı bir nesneyi uzaklaştırma, dışarı atma arzusuyla hissederiz. Bir problem olmaksızın bedenlerimizin yüzeylerini ve sınırlarını hatırlamayız (2015: 40-41). Ahmed’in olumsuzluk olarak nitelendirdiği diğerleriyle birlikte onlara dokunabilecek kadar yakın olduğumuz toplumsallık ile bağlantılıdır. Buna karşın her temasın hoşnutsuzluk yaratmayacağı unutulmamalıdır.

Birinci bölümün bir diğer sorunu acının politikaya, konuşma yoluyla mı yoksa telafi taleplerinin dile getirilmesiyle mi dâhil olduğu üzerinedir. Ötekinin acısını unutmak yerine nasıl duyulacağına yönelmek, şiddetin tekrarlanmasından kaçınmak olacaktır. Bedenlerin ve toplumsal bedenlerin yüzeylerinin nasıl yarayla kaplandığını hatırlamak şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi olarak geçmişe sağlamlık atfetmeye yönelik değildir. Yara bir kimliğe dönüştürülmeksizin, yaranın fetişleştirilmesi engellenerek, geçmişin acı veren bağlarından kurtulmak için onları politikaya dâhil etmek, politik olanın alanına getirmek gerekir (Ahmed, 2015: 48-49).

Nefret Örgütlenmesi ismini verdiği ikinci bölümde Sara Ahmed, nefretin belirli bir nesne ya da kişide ikamet etmeyerek hareket halinde olduğunu bu açıdan da ekonomik olan nefretin gösterenler arasında nasıl hareket ettiğini ve bedenlerle olan ilişkilerini açıklamaya çalışır. Marksist eleştirinin sermaye terimlerini kullanan Ahmed, duyguların bir tür sermaye işlevi gördüğünü, dolaşım sonucu üretilerek

göstergelerin tesir değerini arttığını ifade eder (2015: 62-63). Nefretin belirli bir nesne ya da figürde yerleşik olarak bulunması onun bir nevi başarısızlığı anlamına da geleceğinden nefret figürler arasında dolaşır. Nefretinin sebebini öteki olarak düşünen beden, ötekinden uzaklaşırken bedenlerin uzamsal olarak yeniden şekillenmesini sağlar. Sözde uzaklaşmaya karşın nesneyle olan yıkıcı ilişkinin devamı için nesnenin korunması da gereklidir. Ötekilerden kaçmak için kullanılan nefret kendine dönüş olabileceği gibi “ben” veya “biz” kavramlarının sürdürülmesi için, gerçek bile olmasa bir ötekiye ihtiyaç duyar. Ötekiden nefret ettiğini ilan eden “ben” ya da “biz” ötekinin tehdit ettiği, ulus ya da toplum, şeye karşın sevgiyi ortaya çıkartır. Ötekine karşı olan nefret “ben” in kendini ya da “biz”in ulusu sevmesini sağlayarak bir yatırım aracına dönüşür (Ahmed, 2015: 67-71).

Nefret edilen öteki ile karşılaşıldığında bedenlerin şekillerinin bozulması ve yeniden şekillenmesi bedenler arası mesafenin yeniden düzenlenmesi yoluyla sosyal alanın da düzenlenmesi anlamına gelir. Bunun anlamı duyguların psikolojik eğilimler olmasının ötesinde sosyal normlara yapılan yatırımlar olmasıdır (Ahmed, 2015: 74-76). Nefret edilen bedenlerin, geçici bir süreliğine de olsa, kendi bedenlerine hapsedilerek olumsuz özellik kazanmaları sağlanır. “*Bazı bedenler ötekileri nefret nesnelere biçimine hapsederek hareket ederler.*” (Ahmed, 2015: 78). Nefret, toplumun ve bireylerin kimliğini oluştururken, ötekinin dünyasını acı vasıtasıyla zarar verecek şekilde işler (Ahmed, 2015: 78). “Nefret Örgütlenmesi” bölümünde Sara Ahmed, nefret ekonomiktir vurgusuyla nefretin bir gösterge ya da bedende sabit olarak bulunmayarak, gösterge ve bedenler arasında dolaşım halinde bedenlerin yüzeylerini nasıl maddileştirdiğine açıklık getirir.

Üçüncü bölüm olan “Korkunun Tesir Politikası”, Sara Ahmed’in korkuyu bir tesir ekonomisi olarak nitelendirdiği, korku, endişe ve bir nesnenin kaybı ya da “geçip gitmesi” arasındaki ilişkiyi ele aldığı, korku ile bedensel ve sosyal bağlilik arasındaki ilişkiyi incelediği kısımdır. Ahmed, aynı zamanda korkunun bedensel alanı daraltmasıyla, sosyal alanda bedensel hareketliliğin nasıl engellenerek daraltıldığı da inceler. Bölümün sonunda ise korkunun iktidarın korunmasında oynadığı rolü terörizme yapılan atıflar üzerinden sosyal normların nasıl güvence altına alınarak sağlaştıırıldığını gösterir (Ahmed, 2015:85-86). Korkulan

nesnenin şu an için olmasa bile, gelecekte belirecek bir acı olarak “biz” olanı tehdit altına alabilme olasılığı vardır. Korkulan ve gelecekte “biz” için tehlike oluşturabilecek olan öteki aracılığıyla uğruna savaşılacak bir neden geliştirilir. Gelecekte “biz”in hayatta kalabilmesi adına her türlü politik mazeret sorgusuz kabul edilecektir. Korku aracılığıyla sağlanan “birliktelik” ötekinin (terörist, zenci, Ortadoğulu, mülteci vb.) ve ötekinin temsil ettiği düşünülen her şeyin birer tehdit sembolü olmasının önünü açmış olur (Ahmed, 2015: 101). Sara Ahmed, bu bölümde norm dışına çıkmak olarak algılanabilecek her tür sembolün, figürün ya da korku nesnesine dönüştürülmüş olan bedenlerin üzerinden geliştirilen duygulardan bahseder. Bu duygular kolektiflerin sözde bütünlüğünün sağlanması, güçlenmesi adına sürekli olarak paylaşımında tutulur. Normlardan uzaklaşan, itiraz eden her şey bir anda ulusun geleceği adına büyük bir tehdit simgesi haline gelebilir. Tek bir bedenleşmiş, görünür bir simgede değildir ayrıca. Yanımızdan geçme olasılığı bulunan, korkuyu sürekli canlı tutan, normlara sarılmayı olmazsa olmaz haline getiren, karmaşadan kurtularak “güvende” ve “mutlu” olma arzusunu güçlendiren bir varlık, aslında korku duyanların kendi gölgesidir.

“İğrenmenin Performatifliği” isimli dördüncü bölümde Sara Ahmed, Judith Butler’dan ödünç aldığı performatiflik kavramından yola çıkarak iğrenmenin bir söz eylemi olarak işlevinden bahseder. Ahmed’e göre, bedenlerin şekillendirilmesinde iğrenme ekonomilerinin rolü vardır. Bir beden iğrenme nesnesi haline dönüştüğünde o beden yapışkan bir hal alarak diğer nesnelere ve göstergeleri kendine yapıştırır. Böylelikle bedenlerin birer fetiş nesnesi haline gelmesi gerçekleşmiş olur (Ahmed, 2015: 119). Ahmed, ayrıca bu bölümde iğrenmenin, iğrenç olarak nitelendirilen şeylerin yüzeyleri ve dokusuyla nasıl ilgili olduğu ve iğrenenlerin bedenlerinin yüzeylerinde ne gibi etkiler gerçekleştirdiğini yorumlar.

Sara Ahmed, “Başkalarından Utanma” ismini verdiği beşinci bölümde utanç ilanlarının, söz edimlerinin bir topluluk olarak ulus üzerinde oluşturduğu etkileri incelemeye alır. Utanç, başkalarına karşı yapılan adaletsizliklerin tanınmasını sağlarken, aynı zamanda bir ulusu oluşturma yöntemi olarak da kullanılabilir. Adaletsizliğin tanınması ile daha iyi hissetme arzusu arasında yakın bir ilişki vardır. Ahmed utancın sonuçlarını bedenlerinin yüzeyinde hissedenlere de metninde

temas ederek, utanç ile diğer duygular arasındaki ilişkilerden faydalanır (2015: 130-131). Ahmed'e göre bireysel utanç, başarısızlığa uğrayan idealler neticesinde ötekileri birbirine yaklaştırdığından toplum ile yakından bağlantılıdır. Ulusal utanç ise hatanın kabul edilmesiyle yeniden sahiplenilecek olan ulusal gururun yeniden kazanılması anlamına gelir. Adaletsizliği karşısında utanç duyan bir ulus "iyi kalpli bireyler"den oluşmuş "iyi niyetli" bir ulusa dönüşür. Geçmişteki adaletsizlikler neticesinde ideallerinden uzaklaşan ulus, utançla iyi niyetli olduğuna işaret ederek ulusu bir ideal olarak yeniden üretir (Ahmed, 2015: 137-138). Utanç duyarak özür dileme "eylemin" tamamlandığı anlamına da gelmez. Sosyal bir eylem olarak özrünün tamamlanmış olması "eylemin" karara bağlanmasında yatar. Bu karar tazminat ya da telafi vb. taleplerin karşılanmasını içerir (Ahmed, 2015: 146-148).

"Sevgi Adına" adını taşıyan altıncı bölümde Sara Ahmed, sevginin idealler çerçevesinde diğerleriyle temaslar kurmayı içeren bir bağlanma türüne dönüştüğünü ifade eder. İdeallerle özdeşleşme aracılığıyla kolektiflere uyum göstermede sevginin önemli bir rolü vardır. Bu özdeşleşme ve birliği olanaklı kılanda ideale ulaşılmasına neden olan ötekilerin varlığıdır (Ahmed, 2015: 157). Ahmed bu bölümde ayrıca "farklı" olarak ötekilere karşı sevgi geliştirildiğinde ne olacağı üzerinde durur. Çok kültürlülüğün nasıl farklı olanı sevme zorunluluğu haline geldiğini, Birleşik Krallık'taki iltica, göç ve ırkçı eylemlere yönelik tartışmalar aracılığıyla ele alır. Bu tartışmalarda ulus, ötekilere karşı sevgi dolu ve kucaklayıcı olarak çeşitliliklere, çoğulluğa açık bir ideal şeklinde gösterilir (Ahmed, 2015: 168). Bunun anlamı ötekinin, kayıtsız şartsız yerine getirmekle yükümlü olduğu, ulusu birer sevgi nesnesi haline getirerek ona olan bağlılığını ve uyumunu kanıtlamakla sorumlu olmasıdır. Ulusun yarattığı idealler ötekinin başarısızlığıyla yakından ilişkilidir. Ancak bu kötü bir şey olmanın aksine ideali daha da güçlendiren, en tepeye yerleşmesini sağlayarak ona parlaklık kazandıran bir durumdur. Başarısızlık elbette kendini ulusun idealine gözlerini diken ötekinin çabaları ve belki de ulusa olan görünmeyen yatırımlarıyla üstesinden gelinebilir.

"Queer Hisler" ve "Feminist Bağlılıklar" olarak adlandırılan yedinci ve sekizinci bölümleri Sara Ahmed, duyguların ve bağlılıkların queer ve feminist politikalar üzerindeki etkisine yönelik tartışmalarla oluşturur. "Queer Hisler" bölümünde

Ahmed, sürekli bir şekilde zor kullanılarak tekrarlanan normların bedenleri nasıl eğri büğrü ve normlara dönüşmüş olduğunu ifade eder. Bedenler bazı eylemleri tekrarlarlarken, bazılarını tekrarlamayarak, bazı hareketleri yapma kapasitelerini yitirirler (Ahmed, 2015: 182). Ahmed, queer aileler üzerinden yürütülen tartışmalardan hareketle normlar ile tesirler arasındaki ilişkiyi queer'in tesir potansiyelini anlamak adına inceler. Queer politikada yasın rolünü ise 11 Eylül'e yönelik verilen queer tepkiler üzerinden tartışmaya açar (2015: 184). Ahmed, queer politikaları içerisinde kederin rolüne değindiği bölümde, kederin normatif öznenin heteroseksüelliğine nasıl destek verdiğine yönelik ifadeleri ele alır (2015: 195).

Sosyal alanların yüzeyine baktığımızda buralarda bazı bedenlerin kabul gördüğünü bazılarının ise kabul görmediğini fark ederiz. Bu açıdan düşünüldüğünde heteronormatiflik bir rahatlama şekline dönüşmüştür. Kişi onunla şekillenerek, onun şeklini aldığından temas ettiği dünyanın varlığından dahi haberdar değildir. Buna karşın queer özneler (queer çevrelerde rahat hissetmekte garanti altında değildir) heteroseksüelliğin rahatlığıyla karşı karşıya geldiğinde kendilerini, bedenlerinin aldığı hali hazırda bir şekil yoktur, bedenini yersiz, yurtsuz, rahatsız hissetmeleri olasıdır. Bu durumda kişi, bedeninin bir yüzey olarak önemli bir şekilde farkında olacaktır (Ahmed, 2015:186-187). Ahmed'in diğer bölümlerde ifade etmiş olduğuna benzer bir şekilde beden, ancak diğer bedenlerle karşılaşmaları halinde sınırlarının, yüzeylerinin ayırtına varır. Her bir karşılaşma anı geçmişten gelen anlarla da birlikte benzerlerini ya da farklılıklarını seçerek yeniden şekillenir. Ancak çoğu zaman ötekinin bedeni görünmeyen yaralarıyla kanamaya devam eder.

"Feminist Bağlılıklar" bölümünde Sara Ahmed, yerleşik "hakikatler"e, adaletsizliklere karşı söylem (her türlü savaş karşıtlığı) geliştirildiğinde ne olduğu üzerinde durur. Bir feminist "hakikatler" e yönelik karşıt görüş geliştirdiğinde duygusal ve muhakeme etme yeteneğinden yoksun vb. olarak nitelendirilir. Bu aynı zamanda düşünce ve duygu arasında kurulan hiyerarşinin özneler arasındaki hiyerarşiye aktarılmasıdır. Eril Batılı özneler düşünce ve mantıkla özdeşleştirilirken, duygular ve bedenler kadınsı olanla ve farklı ırtan olan ötekilere atfedilir. Öteki, düşünce ve mantıktan soyutlanmasına ilaveten, düşünce ve mantığında duygusal

yönleri gizlenmiş olur. Duygunun düşünce dışı olduğu varsayımının ortadan kaldırılması gereklidir (Ahmed, 2015: 213-214). Bu bölümde Ahmed ayrıca feminizm ile öfke arasındaki ilişkiyi acı politikasına başvurarak değerlendirir. Aynı zamanda acı feminizme yönlendiren tek itici güçte değildir. Acıya tepki verebilmek için öfkenin yanı sıra, yapılan zulmün yanlış olduğu ve bir şeyler yapılması gerekliliği düşünülmelidir. Tepki olmadan eyleme geçen politika kendinden önceki öznelerin yaşantılarını yok saymak ya da saklamak anlamına gelecektir. Tepkiler aracılığıyla bedenler diğer bedenlerin yüzeyinde etki etmeye başlayacaktır (2015: 218).

Ahmed, ilk bakışta normlara dayalı dünyanın gözlükleriyle bakıldığında “olumsuz” olarak nitelendirilebilecek duygulara yaratıcı açılardan yaklaşır. “Olumlu” olarak nitelendirilenlerin de aslında görüldüğü kadar masum olmadığı açıktır. Sara Ahmed, “Duyguların Kültürel Politikasıyla” dünyanın kötülüğüne karşın, onun dönüşebileceğine olan umutla, kavramlara farklı yönlerden bakma deneyimlerine okuyucuya da davet eder. Bizleri kurtaracak olan elbette yalnızca çok sevdiğimiz kavramlarımız değildir. Eylemeden önce düşünmek, hazırlık yapmak, eylemde hep birlikte dönüşmek ve de deneyimlerden ders çıkartarak, her koşulunda mükemmel olmayacağını bilerek davranmak gerekir. Feministler, feminist duygularını dile getirdikleri için dışlansalar da, mantık dışı deliller olarak adlandırılırsalar da onlar her şeye karşın zorla dayatılanların ötesinde başka bir dünyanın arayışındadır.

“Duyguların Kültürel Politikası”nın her okuyucunun arka planından da hareketle çeşitli çağrışımlara, kavramlara, tanıdık hislere, okurken durup düşünmelere, hatta yeniden okuma ve inceleme isteği uyandıracığını düşünüyorum.

Judith Butler'ın Toplumsal İnşacı Yaklaşımında Bedenin Maddeselliği Nasıl Kurulur?

Sevcan Tiftik

Bu çalışmada Butler'ın Türkçe'ye *Bela Bedenler* adıyla çevrilen *Bodies That Matter* kitabının “Maddeleşen/ Sorunlaşan Bedenler [Bela Bedenler]” başlıklı ilk bölümünden hareketle bedenin maddeleşme süreci ele alınmıştır. Bu süreçteki verili toplumsal kodların nüfuzu, yine toplumsal kodların cinsiyet ve toplumsal cinsiyet üretimindeki etkisi, toplumsal cinsiyetin performatifliği, cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti öznenin kendisinin değil de iktidarın adlandırıp düzenlediği bir edim olarak Butler'ın görüşlerine paralel olacak şekilde değerlendirilmiştir. Ayrıca Butler'ın inşa mefhumu kısaca açıklanmış, cinsiyet ve cinsiyetin maddeselliğini oluşturan iktidar ilişkileri üzerinde durulmuştur. İktidar ilişkileri ise Foucault'dan hareketle özneyi oluşturan, düzenleyen ve onu maddeleştiren bir nosyon olarak ele alınmıştır. Maddeleşme dolayımında ilk olarak Aristoteles ve Platon'dan yola çıkılarak bu düşünürlerin madde anlayışlarına değinilmiş Luce Irigaray'ın Platon'a getirdiği eleştiriler/katkılar dışının temsili bağlamında değerlendirilmiştir. Buradan da Butler'ın doğa-kültür ayrımıyla radikal feminizme getirdiği eleştiriler, bu çalışmanın sonuç kısmıyla ilişkilendirilmiştir¹.

Butler, Foucault'nun “düzenleyici ideal” kavramından hareketle bedenin maddeselliğini cinsiyet kategorisiyle ele almaktadır. Foucault'ya göre cinsiyet, bedeni üreten bir düzenleyici güçtür. Bu güç, bedenleri sınırlandırıp farklılaştırıp tahakkümü altına alarak onları yeniden üretmektedir. Bu da Butler'a göre (2014) cinsiyetin bir düzenleyici ideal olarak bedenin maddeleştirilmesini zorunlu kılmaktadır (s. 8). Beden maddeleştirilirken bir yandan da cinsiyet maddeleştirilmektedir. Düzenleyici güç ise bunu cinsiyeti yineleyerek yapmaktadır. Butler “[y]inelemenin kaçınılmazlığı[yla] maddeselleştirmenin asla tamamlanmadığı[1] ve bedenlerin maddeselleşme-

nin zorunlu kıldığı normlarla asla tam uyum içinde olmadığı[1]” ifade etmektedir (s. 8).

Bedenin maddeleşme sürecine geçmeden inşacılıktan kısaca bahsetmek gerekir. Çünkü cinsiyet de toplumsal cinsiyet de en nihayetinde maddeselleşme de inşanın nesnesi hâline gelmişlerdir. Peki inşa nedir ve tüm bunları kim/ne inşa etmektedir? İnşa, Butler (2014) tarafından ilahi bir performatif olarak nitelendirilmektedir (15) ve Butler'ın kastettiği inşanın; nesnesini üreten, düzenleyen, tanımlayan ve sisteme dâhil eden bir yol, formül olduğudur. Ayrıca inşanın sadece söylemin bir ürünü olmadığı gibi inşanın gidişatını oluşturanın da sadece özne ya da fail olamayacağını ifade eden Butler, kimi yapısalcıları inşayı savunmakla itham eder. Bu kişilerin kültür, söylem ve iktidar gibi nosyonları üreten yapıların olduğunu varsaymalarının “insan olan”ı yerinden ettiğini böylece dilbilimsel alanda öznenin zaman zaman işgalci konumunda sadece yer değiştirmekten ibaret olan görevini ifşa etmektedir. Butler burada inşanın yalnızca özne tarafından başlatılan bir etkinlik olmadığını açığa çıkarırken bir yandan da öznenin metafiziksel olduğunu ileri sürer. Şöyle ki öznenin metafizikselliği; inşada rol alan öznenin tahakküm gibi güçlerde gizli de olsa varlığını göstermesi sadece dilbilimsel alanda değil, aynı zamanda metafiziksel olarak konumunu sergilemesine olanak sağlar.

İnşanın yukarıda anlatılan kısmı sadece Butler'ın görüşlerinden hareketle kaleme alınmıştır. Şimdi ise Foucault'yla birlikte Butler'ın değerlendirmeleriyle inşaya yaklaşalım. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde maddenin maddeselleştirilmesini düzenleyici tahakkümün üretiminden kaynaklandığını öne sürer. Butler, Foucaultcu bağlamda tahakkümü kişiselleştiren

-Butler'ın *Bela Bedenler'i* yazdığı vakte kadar yapılan- yanlış okumalara mahâl vermemek için Foucault'nun tahakküm tanımının sadece özneyi tanımlamakla açıklanamayacağını belirtir. Ona göre tahakküm, özneyi üretiyor ve sürdürüyorsa bu durum inşa ve özne kavramlarını dilbilgisel alandan koparmaktadır. Böylece özneye dayanmayan eylem ve inşa bir yinelemeden ibaret olmakta ve "sürekliliği ve değişkenliğinde tahakkümün var olduğu yinelenen bir eylem hâli[nde]" bulunmaktadır (s. 19). Tüm bunların dolayımında Butler ve Foucault'nun sadece iktidarın bir bedene nasıl uygulandığını değil aynı zamanda bir bedeni nasıl işleyip şekillendirdiği de anlaşılabilir. Butler'a göre bunlar arasında ayırım yapmak zordur. Çünkü iktidar bir beden üzerine uygulandığına göre beden iktidardan önce gelmektedir; iktidar bedeni şekillendirdiğine göre de beden bazı bakımlardan ya da bir dereceye kadar iktidar tarafından imal edilir. Örneğin Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda cezalandırma sistemlerinin bedenin ekonomi politığının içine yerleştirildiğini yazar. Bedenin siyaset alanına doğrudan dâhil olma biçimini tespit etmeye çalışırken, süreci şöyle tanımlar: "İktidar ilişkileri [bedene] doğrudan müdahale eder: onu kuşatır, damgalar, eğitir, işkenceden geçirir, belirli görevleri yerine getirmesi, törenlere katılması, etrafına birtakım işaretler göndermesi için zorlar" (s. 25).

Foucaultcu bağlamda özne mefhumuna dönecek olursak; burada iktidar özneyi yaratıp ona nüfuz ettiği iddiasıyla sahneye girer ve yenilgiye uğratan özne, 1980'lerin başında tekrar diriltir. Ancak ortaya çıkan bu yeni öznenin oldukça farklı bir özne olduğunu belirtmek gerekir. Benzer biçimde, bedenin artık iktidar üzerine düşünmenin esas yolu olmadığından şüphelenilebilir. Butler bu noktada bunun yanlış bir okuma olacağını ifade eder. Burada ortaya çıkan öznenin hâlâ egemen olmadığı ile iktidarın etkilerini benimseyip benimsememe özgürlüğüne sahip olmadığını ve temel haklara sahip bir özne olarak nitelendirilemeyeceğini kaleme alır. Bu özne daha da sınırlanmıştır ve faillliğini bu sınırlanmanın tam ortasında beyan etmek durumunda kalır.

Demek ki eskiden iktidar bir bedene etki eder ve beden de bu baskılamaya başkaldırırken görünüşe göre iktidar artık bedene, oldukça belirgin bir biçimde, kendini koruma ve bilinebilirlikle ifade edilen bedensel tutkular üzerinden etki ediyor ve böylece temel bir kimlik duygusunu duygusallıkla kavrama ya da serbest bırakma yollarımızı da düzenliyor. Bu yeni anlatımda beden şu ya da bu şekil-

de tutkuya, seçme şansının olmadığı normlara tabi kaldığım düşünümseelliğimin koşulu olan "başka"nın içinden geçmesi gereken kendi varlığıma yönelik tutkuya dönüşüyor. Gelgelelim, başka bir varoluş biçimini de ancak bu tabi kalma sürecinde keşfedebilirim. (Butler, 2012, s. 287)

Yukarıdakilere ek olarak Butler'ın (2014), Foucault'nun inşa meselesini değerlendirdiğinde, inşanın "sabitlenmiş bir edim" yani bir etkinlik olarak var olmayan ve bir kere gerçekleştikten sonra sonuçları kesin bir biçimde sabitlenmiş bir edim olduğunu belirttiğini atlamamak gerekir (s. 18).

İnşadan Cinsiyete, Cinsiyetten Maddeselleşmeye

Peki cinsiyet normlar aracılığıyla nasıl maddeselleştirilir? Cinsiyetin maddeselleşme sürecini sorgularken inşa ve cinsiyet ilişkisinin kurulmasının bu sorunsal anlaşılır hâle getireceğini düşünmekteyim. Zamansal bir süreç olarak inşa cinsiyet hem üretilmekte hem de bozulmaktadır. Bu bağlamda inşa yineleyici bir ritüeldir ve bu süreçte cinsiyet ondan ayrılarak kendi yazgısını oluşturur. Bu yazgı doğal bir yazgıdır ve sabitlenmez, tanımlanmaz. Çünkü cinsiyet kendisinin doğal yazgısını normlardan kurtularak, onu aşarak inşayı bozmaktadır. Böylece sabitleştirildiği şartları yok sayan cinsiyet, inşayı hiçleştirir ve kendisini üreten normları krize dönüştürür. Buradan hareketle inşacı düşüncenin diğer nosyonlarla idealist bir çerçevede ilişkilendiğini söyleyebilmek mümkündür. Öyle ki bu idealist inşa; bedenin gerçekliğini, doğumları, yaşlanmaları, hastalıkları, ölümleri yok sayar, onları birer gerçeklik olarak kabul etmez. Butler (2014) ise inşacıların bu radikal tutumunu eleştirir ve onların cinsel olarak farklılaşmış parçaların, eylemlerin, kapasitelerin hormonal ve kromozomal farklılıklarının varlığını ancak inşayla ilişkilendirmelerini bir güvence arayışında olmalarıyla niteler (s. 21). Nitekim bir yandan da cinsiyetin maddeselliğinin inkâr edilmeksizin salt bir şekilde kabul edilmesi, cinsiyeti şekillendirip maddeselleştirmeyi de kabul etmek anlamına gelir. Bu kabullenmenin söyleminin de tam olarak maddeselleştirmeye hizmet ettiği kanısındayım. Kaldı ki Butler da söylemin oluşturuculuğunu iddia etmenin onun kabullendiği şeyi tastamam öncelediğinin, ona neden olduğunun ve büsbütün düzenlediğinin anlaşılması gerektiğini, aksine söylemin ötesinde bir oluşum-

dan bahsedilmeyecek bir beden göndermesinin var olmadığı anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Butler *Bela Bedenler*'de heteronormativite içerisinde dışlanmış olanın bozuculuğunu, yıkıcılığını ifşa eder. Bunu da inşacı toplumsal cinsiyet tahayyülleri dolayımında inşacılığın eleştirilmesiyle mümkün hâle getirir. İnşa kendi sınırlarını kurarken birçok gerçekliği, gerçekleri dışlar. Bu nedenle Butler inşanın dışladıklarının izini sürer ve materyalizme idealizm arasına hapsedilmiş bedenlerin yalnızca dilbilgisel alanda ele alınmasını eleştirerek cinsiyeti, bedeni maddeleştiren süreci baştan yazar. Bunu da temel olarak performatiflik dolayımında gerçekleştirir.

Kısaca performatifliği ele alacak olursak performatiflik yineleyici ve atıfta bulunan bir pratiktir (Butler, 2014, s. 8). Performativitenin tekil bir edim olarak anlaşılması gerektiğini sık sık vurgulayan Butler, bu kavramın atıfsal oluşundan dolayı söylemi etkilediğini belirtmektedir. Yazar, *Bela Bedenler* boyunca bedenlerin maddeselleştirilmesinde ve cinsiyeti heteronormativiteye hizmet olarak sağlama amaçlı olan normların eleştirisini, onların performatif bir şekilde işlenmesinden dolayı yapar. Ayrıca bu kitapta performatiflik, bedenlerin maddeselliğinin inşasında “öznenin ismini kendi koyduğu ve vücut buldurduğu bir olarak değil aksine düzenlediği ve sınırladığı fenomeni üreten söylemin yineleyici iktidarı olduğu” şeklinde esas alınır (s. 9).

Butler, performatifliği ele alırken Lacan'ın “sembolik yasa”-sına eleştiriler yönelir. Lacan'ın aynadan yansıttığı idealin sembolik olmadığını vurgulayan yazar; sembolüğü, cinsiyetin sınırlarını psikoz, dışkılanma tehdidiyle bir dizi “normatifleştirici buyruklar” olarak değerlendirir. Dahası Butler (2014), sembolik yasanın dişil ve eril gibi isimlendirilmiş, farklılaştırılmış uyarlamaları, atıfları mecbur kılan bir yasa olabileceğini belirtir (s. 27). Ancak bu demek değildir ki cinsiyet sembolik yasadan ayrı bir varlığa sahiptir. Cinsiyet üretilirken ve uyarlanırken sembolik olan tarafından zorlandığında yasaya atıfta bulunur. Böylece yasayı farklı şekillerde yeniden üretir ve heteronormativite inşasını bir bakıma alt üst eder. Butler (2014) bu heteroseksüel normativiteyi farklı şekillerde üretmeyi, temel olarak varoluşun iktidara atfı üzerinden ele alır ve “ben”in oluşumunda atfı, iktidarla suç ortaklığı yapmakla itham eder (28).

Daha sonra Butler (2014) feminizmin eleştirel bir pratik olarak hareketi devam ettirebilmesi için “kendini kadın bedeninin cinsiyetleşmiş özgüllüğü üzerine kurması” gerektiğini söyler (s. 44). İnşa ve maddeselleşmenin heteronormative tahakkümü tarafından düzenlenen beden sadece bir dizi göstergelere indirgenemeyeceğini ve bunlardan beden maddeselliği sonucuna sadece dilbilimsel çerçeveden varılamayacağını belirtir. Butler eğer beden maddeselliğine yalnızca dilbilimsel gösterenlerle ulaşırsa gösterenin maddeselliğinin göz ardı edileceğini ifade eder (48). Dil aracılığıyla dilin dışındaki bir maddeselleştirmeyi ortaya atmak maddeyi, maddeselleştirmeyi dışsallaştırmaz, aksine onu var-sayar ve maddeleştirme kendi kuruculuğunda, kendi koşullarında varlığını sürdürür. Bu nedenle Butler, feminizmin bedenlerin maddeselleştirilmesini sorunsallaştırırken beden ve ruha dikkat etmediklerini, özellikle Irigaray'ın Platon eleştirisinde olduğu gibi maddeselliğin inşasında toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş olanın feminizm tarafından indirgenemez bir nosyon olarak ele alınmasını eleştirir. Bu bağlamda Butler'ın hedefi feministlerin maddeselliği neden bir indirgenemez nosyon olarak değerlendirdiklerini irdelemekten ziyade maddesellik formülasyonunun eleştirel bir soyağacını çizmek olduğu ortadadır.

Şimdi Aristoteles ve Foucault'nun maddesellik mefhumuna gelelim. Aristoteles *Politika*'nın 1. kitabında “[r]uh, bir efendinin otoritesine benzer şekilde bedeni yönetir: zihin kaba arzuyu, bir devlet adamının ya da monarkın otorite türüyle yönetir. [İ]nsanın iç dünyası[nın] ruh tarafından yönetilmesi, beden için açıkça doğal ve faydalıdır” demektedir (s. 25). Aristoteles'in bu sözlerinden hareketle Butler'ın neden Foucaultcu bağlamda ve feminizmin karşısına Aristoteles'in görüşleriyle çıktığı ortadadır. Aristoteles ve Foucault'da ruh, beden ilişkilediği ve bedeni şekillendiren bir iktidar aracı olarak görülmektedir. Bir başka deyişle ruh, bedeni üreten bir tahakküm mekanizmasıdır. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda belirttiği üzere ruh “bedenin hapishanesidir” (s. 30). İktidar pratikleri, bedenden ruhu çıkarıp üretmektedir. Foucault'nun iktidar yaklaşımıyla maddeselliği ilişkilendirecek olursak onun için iktidar, öznenin maddeselliğinin kurmakta ve özneleşme sürecinde özneyi düzenlemektedir. Ona göre maddeselleşen beden yalnızca mahkûmunki değil aynı zamanda hapishanenin de bedenidir. Özellikle hapishanenin maddeselliği; hapishanelerin sert ve ilkel gibi nitelikler taşımasından dolayı bir tahakküm aracı olarak maddeselliğin

kendisi olarak değerlendirilmektedir. Kısacası hapishaneler iktidar olduğu sürece maddeselleşirler. Yani maddeselleşmeden önce bir hapishane yoktur. Maddeleşme, iktidarın hapishaneyi sarmasıyla gerçekleşmektedir.

Tekrar Aristoteles'e dönecek olursak; Foucaultcu bağlamda beden maddeselleşmesi iktidarın bir sonucu olarak bedeni özneleştirir ve bunun temelinde ise ruh yer alır. Bedeni düzenleyen idealist bir norm olarak ruh; bedenleri sıradanlaştırır, üretir ve onları tekrar tekrar araçsallaştırmaktadır. Hem Aristoteles'e hem de Foucault'ya göre ruh bedeni tahakkümü altına alır ve ortaya çıkarılıp yeniden üretilen oluşum bir esarete dönüşür. Böylece maddesellik bir dizi düzenlemenin yinelenmesinin sonucu olarak her defasında karşımıza çıkar.

Şimdi ise Platon ve Irigaray'ın yaptığı beden, madde/form belirlemelerine geçelim. Platon *Timaios* adlı kitabında madde üzerinden bir tartışma yürütmektedir. *Timaios*'ta İlkçağ insanların doğa karşısındaki duyguları, düşünceleri gözler önüne serilmektedir. Platon'a göre madde kısırdır. Butler'in Irigaray'ın "Une Mère de Glace" başlıklı yazısından yaptığı alıntıyla Platon'un "[d]işil değişmez bir biçimde erile ait olan dölleme yetisiyle hadım edilmiştir" cümlesini öğrenmekteyiz (s. 68). Bu ifadeden hareketle feminizmin dişilin maddeselleştirilmesini ortaya koyarken Irigaray da bu ifadeyi dişil rolün inkârı olarak nitelendirir. Ayrıca kozmogonide kendini kurmayı fantezi olarak gören Irigaray, üremedeki dişil rolün değiştirilmesi/dönüştürülmesiyle inkârın yeniden gerçekleştiğini kaleme alır. Fakat Butler, Irigaray'ın dişilin temsili görüşüne katılmamaktadır. Irigaray'ın dişilin kozmogoniden dışlanışına tepkisini Butler (2014) şöyle değerlendirir:

Hiçbir koşulda sizin ekonominize dahil olmak istemiyorum [...] Zavallı bir kopya olarak o sistemin içinde yer almayacağım ancak yine de bu sistemi kurduğunuz metinsel kesitlerin taklitlerini oluşturarak ve ona dahil olamaz şekilde tanımladığınızın zaten onun içinde olduğunu anlamınızı sağlayarak benzeyeceğim size ve sistem dahilindeki bu dışarının belirliği onun sistematik bir biçimde sonlanışını ve kendini kurmuş olduğu iddiasını sorgulamaya başlayana kadar sizin operasyonunuzun hareketlerini taklit etmeye ve tekrarlamaya devam edeceğim (s. 71).

Butler'ın Irigaray'a itirazının oldukça anlamlı olduğunu düşünüyorum çünkü Irigaray benzeme ile eleştirdiği eylemi

taklit etmektedir. Platon'dan hareketle gerçekleştirdiği ifşalar aslında kendisinin yaptığı hedef gösterme ile tekrar o sisteme dâhil edilmiş olur. Platoncu bağlamda dişil beden yerinden edilir ancak Irigaray'ın eleştirisi iktidar sebebiyle bu eylemin ifşasıyla eleştirdiği mefhumu taklit etmiş olur. Oysa Platon formlar üzerinden kurduğu kozmogonide, ontolojik hiyerarşi ve ideal devletinde biyolojinin bir kader olmadığını söyleyerek diğer Antik Yunan düşünürlerinden ayrılmaktadır.

Platon *Timaios*'ta maddelerin birbirine dönüşmesi üzerinde durmaktadır. Taşın eriyip dağılarak rüzgâr hâline geldiğini, eriyip dağıldığında tutuşan havanın daha sonra ateş olduğunu, sönen ateşin de yeniden hava olduğunu, yoğunlaşan havanın yağmura dönüştüğünü ifade eder. Bütün bu öğeler birbirine dönüşebiliyor ve birbirlerini yeniden üretebiliyorlar. Platon bu şartlar altında nasıl yüzümüz kızarmadan kesin olarak maddelere şu veya bu şeydir denilebildiğini sorgulamaktadır. Onun düşüncesinin Butler'ın da öncülüğünü yaptığı queer teorinin temellerine koşut olarak okunabileceği kanısındayım. Platon'un sorgusu bireylerin, özellikle de LGBTİQ bireylerin heteronormatif düzene, o düzenin adlandırılmalarına, sistemin biçtiği rollere sokulmaya çalışılmasına bin yıllar öncesinde girilmemesi gerektiği üzerinedir. Çünkü Platon'a göre bu bağlamda kesin bir şey yoktur. O, illa maddeler adlandırılacaksa ya da bir terimle onları ifade etmek gerekiyorsa; örneğin ateşin hiç durmadan değişerek bir durumdan başka duruma geçişini görünce, ateş adını o maddeye değil o niteliğe sahip olana vermeliyiz der (s. 54). Ona göre bu öğelerin hiçbirinden bu sözcüklerle belli bir şeyi göstermek amacıyla bahsedilmemelidir. Çünkü nesnelere uçup giden şeylerdir ve kendilerini hiçbir şekilde değişmez olarak gösteren herhangi bir başka terimle anlatılabilmelerine olanak yoktur (s. 54).

Sonuç olarak *Bela Bedenler*'de feminizmin ürettiği kadın kimliği söylemi ve cinsiyetlerin ikiliğine dayanan farklılık/eşitlik anlayışlarının hiçbir şekilde söz konusu olamayacağı savunulmaktadır. Bu nedenle Butler, Irigaray gibi farklılık odaklı feminizme dayanan görüş sahiplerini eleştirir. Ona göre cinsiyet de toplumsal cinsiyet de iktidar tarafından üretilen kavramlardır. İşte feminizmi eleştirirken Butler'ın sıkça vurguladığı nokta da budur: iktidar ve iktidarın kurduğu ilişkileri görmezden gelme. Ayrıca feminizmin ikiye sınırlandırdığı cinsiyet, beden kimliğini zorunlu normlar üzerinden yürütür. Butler'a göre cinsiyet beladır ve cinsiyetli

olmak da topluma, toplumsal düzene dâhil olmaktır. Bir başka deyişle bu cinsiyetlendirmeyi temel alan her görüş iktidarın ve onun normlerinin kabulü, tüketimi ve yeniden üretimidir. Yani iktidarı sürdürmektir. Kısaca bedenlerin sınırlandırılması, cinsiyetlendirilişi, şekillendirilmesi ve normların dayatılması iktidarın esas aldığı insanın bir parçasıdır. Bu bağlamda da özne olmak iktidara boyun eğmek demektir. Çünkü özneyi üreten de şekillendiren de iktidar sistemleridir.

Notlar

- 1 Varlığın “doğa” terimi ile meşrulaştırılması, Butler’ın feminizme yönelik eleştirilerinin temelini oluşturur. Feminizmde kullanılagelen inşacı yaklaşım, doğal olanı toplumun kendi kültürel inşalarıyla donattığı bir model olarak yalnızca bir taraftan ele almaktadır. Queer teorisinin yaklaşımları da nitelik bu durumu heteronormativiteyi yeniden ürettiği gerekçesiyle eleştirmektedir. Kısaca Butler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kurgusunu değerlendirme şekliyle feministler tarafından eleştirilmiş ve bu eleştirilere hem cevaben hem de ek olarak inşa kavramını yeniden ele almıştır. Butler, *Bela Bedenler*’de iktidar ve cinsellik ilişkisini kurarak beden ve madde-selliği Aristoteles, Platon, Luce Irigaray, Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Sigmund Freud, Jacques Lacan ve Michel Foucault gibi düşünürlerin metinleri üzerinden değerlendirmiştir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2014). *Politika*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler*. (C. Çakırlar & Z. Talay, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Butler, J. (Yaz 2012). *Bedenler ve İktidar, Tekrar. Michel Foucault/ Cogito (275-90)*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Hapishanenin Doğuşu*. (Mehmet Ali Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon. (2001). *Timaios*. (E. Güney & L. Ay, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Queer Öznellik Bağlamında Anti-Militarizm ve Vicdani Red

Erkan Erođlu

Yüksek Lisans Tezi - Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü

Bu çalışmada ilk olarak, Michel Foucault'nun iktidar analizlerinden hareketle, bireyleri özneleştıren süreçlere ilişkin bir yaklaşımın ortaya konulmasına takiben, biyo-iktidar olarak kavramsallaştırılan iktidar biçiminin, bireylerin bedenine ve toplumsal bedene etkileri, özneliğin kuruluşu bağlamında değerlendirilmiştir. İktidarı ilişkisel bir kavram olarak ele aldığımız bir yaklaşım ile özneleşmenin, iktidar ilişkileri içerisinde olumsal bir biçimde kurulduğuna işaret edilmiştir. Böylelikle, farklı iktidar ilişkileri içerisinde, farklı öznelliklerin belirebileceğine dikkat çekilmiştir.

İkinci olarak militarizm, biyo-iktidarın özneleşmeyi sağlamak üzere kullandığı bir araç olarak ele alınmış ve bu araçsallaştırıcı mekanizma Foucault'nun dispoşitif(düzenek) kavramı yardımıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, iktidar ilişkilerinin militarizm yoluyla özneleşmeyi kurgularken kullandığı düzenek, "askere alma dispoşitifi" olarak tanımlanmıştır. Dispoşitifler kısaca, söylemsel(normlar) ve söylemsel olmayan(kurumlar) unsurlardan oluşan, bu unsurların arasındaki ilişkileri iktidar mantığına göre düzenleyen düzeneklerdir. Askere alma dispoşitifinin söylemsel olmayan unsuru ya da kurumu, ordu olarak, söylemsel unsur ise normlar aracılığıyla üretilen öznel deneyimler olarak ele alınmıştır. Bu açıdan, iktidar düzeneginin ürettiği öznel deneyim, "askerliğe elverişli birey" kategorisi olarak açıklanmıştır ve bu kategori üzerinden iktidarın; erkekliğe, vatandaşlığa, cinsel kimliklere vb. ilişkin normatif çerçeveler çizerek, bu normlar üzerinden özneliği belirleme eğilimleri ortaya koyulmuştur. Özneliğin oluşumunun ise bu normların bireyler tarafından içselleştirilmesiyle gerçekleştirildiğine değinilmiştir. Bu bağlamda, dispoşitinci iktidarın sadece ordu

ile değil, militarizm şeklinde toplumun tümünü sarmalayan normlar çerçevesiyle, özneleşmeyi belirleyen yanlarına işaret edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle militarizm, bir normalleştirme aracı olarak tanımlanmıştır.

İkinci bölümde, Foucault'nun özneleşmenin normların içselleştirilmesi ile sağlandığına dair görüşlerinde Judith Butler'ın eksik bulduğu yanlara değinilmiş ve bu eksik bırakılan alanlara işaret edilerek, iktidarın tahakkümü karşısında öznelere direniş potansiyelleri ile yeni bir özneliğin oluşumuna katkı sağlayacağını düşündüğümüz direniş zeminine dikkat çekilmiştir. Bu zemin ilk olarak Foucault'ya karşı Butler'ın, iktidarın özneleştirme aracını tanımlamak için, "ruh" yerine "psişe" kavramını önermesiyle, psişenin normalleştirmeye direnen doğasından dolayı, öznelere normalleştirmeye karşı direnişine olanak sağlayan bir alan olarak ifade edilmiştir. Butler, iktidarın baskı ve yasaklamalarının üretici etkilerinin ruh yerine psişe kavramıyla açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Diğer yandan Foucault'nun, özneleşmenin ruhun beden altında maddeselleşmesiyle sağlandığına ilişkin yorumu, Butler'a göre maddeselleşmenin alanını neyin sınırladığına dair bir sorgulamayı eksik bıraktığı için eleştirilmiştir. Butler bu eksikliği doldurmak üzere, maddeselleşme alanının dışında bir "anlaşılmazlık alanı" olduğuna işaret etmiş ve bu alanın sürekli belirsiz kalarak özneleşmeyi sağladığını iddia etmiştir. Bu alanın belirsizliği aynı zamanda, yeni öznelik oluşumlarına kapı aralayan üretken bir mekanizmanın varlığına işaret etmektedir. Butler'ın altını çizdiği bu üretken belirsiz alan, kanımızca queer özneliğin özel bir konum olarak ortaya çıkacağı direniş zeminin şekillendiği yer olarak okunabilir haldedir.

Devam eden kısımda, Butler'ın özneleşmenin "anlaşılmazlık alanı" ile sağlandığı yönündeki argümanı, Ernesto Laclau'nun hegemonya kuramı üzerinden değerlendirilmiştir. Tikellerin ya da özne konumlarının, onları sarmalayan farklar sistemiyle anlamlandıkları ve bu sistem içerisinde kurulan öznelliklerin devamlılığının, her konumun kendini farklar sisteminin dışındaki "sabitiz" alanı temsile soyunmasıyla gerçekleştirildiğini ileri süren hegemonya kuramı, sabitsiz alanın özneleşmenin devamlılığını sağladığına ilişkin yaklaşımı açısından, Butler'ın üretken belirsiz alana atfettiği görüşleriyle paralellik taşımaktadır. Bu alan üzerinden oluşabileceğini iddia ettiğimiz queer öznellik konumu, iktidarın normalleştirme tekniklerine karşı tutum takınan tüm konumların taleplerinin eklemenebileceği ve bu eklemelenmenin normalleştirme karşıtlığı üzerinden yapılacağı bir sürecin içerisinde belirebilecektir. Bu eklemelenmeler ise hegemonya kuramının ortaya koyduğu, eşdeğerlik zincirleri ve karşı hegemonik mücadele kavramları üzerinden değerlendirilmiştir.

Anti militarizm ise, tahakküm aracı bir norm sistemi olarak tanımladığımız militarizme karşı duran tüm çoklu özne konumlarının(feminizm, anti-milliyetçilik, anti-otoriter akımlar vb.) taleplerinin eklemeneceği bir mücadele alanı olarak, queer öznellik oluşumuna imkân sağlayan yönleriyle ele alınmıştır. Queer'in anti militarist mücadeleye sağlayacağını düşündüğümüz katkı, queer adına musallat olan üretken belirsizliğin, bu çoklu özne konumlarını eklememesiyle oluşabileceğini ileri sürdüğümüz queer öznellik konumunun direnişi imleyen yanları üzerinden ele alınmıştır.

Son bölümde ise, anti militarist mücadelenin eylem biçimlerinden biri olan vicdani red, anti militarist mücadeleye katkı sağlayacağını düşündüğümüz performatif bir eylem biçimi olarak yeniden anlamlandırılmıştır. Bu yeniden anlamlandırmalar sonucunda vicdani red, hem queer politikalar içerisinde bir mücadele konumu olarak, hem de performatif siyasetin yürütülebileceği bir alan olarak kavrandığı ölçüde, normalleştirmeye karşı politik taleplerin eklemelenmesiyle belirecek queer özneliğin oluşumuna olanak sağlayan bir mücadele alanı biçiminde değerlendirilebilir hale gelmektedir.

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Alev Özkazanç

Yazarlar Hakkında

Rosi Braidotti

Rosi Braidotti (28 Eylül 1954 doğumlu) çağdaş felsefeci ve feminist kuramcıdır. Braidotti 1977'de Avusturya Ulusal Üniversitesi'nden mezun oldu ve Felsefe'de üniversite nişanı ve Tillyard Üniversitesi ödülünü aldı. Ardından doktora çalışmasını yürütmek için Sorbonne'a geçen Braidotti 1981'de felsefe doktorasını tamamladı. Kurucu profesör sıfatıyla Kadın Çalışmalarına tayin edildiğinde, 1988'den beri Utrecht Üniversitesi'nde ders vermekteydi. 1995'te Hollanda Kadın Çalışmaları araştırma merkezinin kurucu Direktörü oldu ve 2005 yılına dek bu pozisyonda görev yaptı. Braidotti Avrupa'daki Kadın Çalışmalarında bir öncüdür: üniversiteler arası SOCRATES ağı NOISE'i ve 2005 yılına kadar yöneticiliğini sürdürdüğü ATHENA Tematik Kadın Çalışmaları Ağını kurdu. 2005-6 yıllarında Leverhulme Vakfı misafir profesörü olarak Birkbeck Koleji'nde; 2002-3 yıllarında Jean Monnet profesörü olarak Floransa'daki European University Institute'de ve 1994'te akademisyen olarak Braidotti şu an Utrecht Üniversitesi'nde Ordinaryüs Profesör, ve Beşeri Bilimler Merkezinin kurucu Direktörüdür.

Lauren Berlant

Lauren Berlant (1957 doğumlu) Chicago Üniversitesi'nde İngilizce George M. Ullman Ordinaryüs Profesörüdür ve 1984'ten beri Chicago Üniversitesi'nde ders vermektedir. Berlant doktora derecesini Cornell Üniversitesi'nden almıştır.

Tarih ve vatandaşlık kurgusuyla bağlantılı olarak popüler kültürde yakınlık ve aidiyet konularında yazmakta ve ders vermektedir.

Kitty Millet

Modern Yahudi Düşüncesi ve Karşılaştırmalı Yahudi Edebiyatı bölümünde doçent olan Millet 1986 yılında California Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat lisansını, 1989 yılında Minnesota Üniversitesi'nde aynı bölümün yüksek lisansını ve 1996 yılında da doktorasını tamamlamıştır. Halen ICLA (Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Derneği) Din, Etik ve Edebiyat Araştırma Komisyonu üyesidir.

Paul B. Preciado

Paul B. Preciado (1970 Burgos, İspanya doğumlu) çalışmaları kimlik, cinsiyet, pornografi, mimarlık ve cinsellikle ilgili uygulamalı ve teorik başlıklara odaklanan bir çağdaş yazar, felsefeci ve küratördür. Preciado şu an Université Paris VIII'teki Beden, Cinsiyet Teorisi ve Performans Teorisi'nde Siyasi Tarih profesörüdür ve Barcelona Çağdaş Sanatlar Müzesinin Bağımsız Çalışmalar Programının (PEI) direktörlüğünü yürütmektedir.

Fulya Paksoy

İzmir doğumlu. A. Ü. DTCF Tiyatro Tarihi ve Teorisi mezunu ve A. Ü Kadın Çalışmaları yüksek lisans öğrencisi. Feminist ve queer hareketin mücadele olanaklarıyla ilgileniyor ve 2004 yılından itibaren de yeraltı topluluğunda gurup arkadaşlarıyla birlikte feminist/queer teorinin olanakları üzerinden dramaturgi ve tiyatro üzerine çalışmalar yapıyor. 2014 yılında açılan Ankara'nın ilk vegan kafesi VegAnka'nın kurucu üyelerinden.

Ali E. Erol

Şu anda Washington DC'de bulundan American Üniversitesinde, School of International Service'de öğretim üyesidir. Daha önce kültür ve iletişim konusunda doktorasını yaptığı Howard Üniversitesinde ders vermiştir. Araştırması, eleştirel söylem araştırmaları ve queer kuram keşimindedir. Özellikle queer zaman, mekan, ve duyguların söylemsel inşasına ilgi duymaktadır. Bilimsel makaleleri International Journal of Communication, Journal of Language and Social Psychology, Journal of Narrative and Conflict, Unrest, ve International Political Anthropology dergilerinde yayınlanmıştır.

Yasemin Erdoğan

Karabük Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır. Lisans eğitimini 2008 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi İngiliz Dili Eğitimi Bölümünde, Yüksek Lisans eğitimini 2014 yılında aynı bölümde tamamlamıştır. Şu anda Ankara Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Doktora Programı öğrencisidir. İlgi alanları, queer teori, cinsellik çalışmaları, Judith Butler, söylem çalışmaları ve erkeklik çalışmalarıdır.

Lee Edelman

Lee Edelman (1953 doğumlu) Tufts Üniversitesi İngilizce Bölümünde profesörlük yapmaktadır. Edelman akademik kariyerine yirminci yüzyıl Amerikan şiiri öğrencisi olarak başlamıştır. O günden bugüne queer teorinin gelişimi, yayımı ve yeniden düşünülmesinde merkezi bir figür halini almıştır. Son çalışması cinsellik, sözbilim kuramı, kültürel siyaset ve film arasındaki keşim noktalarını keşfetmektedir. Fletcher İngiliz Edebiyatı Profesörü olarak görev yapan Edelman geçmişte İngilizce Bölümü Başkanlığı görevini yürütmüştür. Queer teori, postyapısalcılık, psikanalitik kuram ve kültür çalışmaları hakkındaki kitaplarıyla uluslararası alanda tanınmıştır.

İclal Ayşe Küçükkırca

Mardin Üniversitesi'nde yardımcı doçentlik görevine devam eden Küçükkırca, 2002 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisansını, Binghamton Üniversitesi'nde 2004 yılında felsefe yüksek lisansını ve 2011 yılında da Felsefe doktorasını tamamlamıştır. İlgi alanları arasında sosyal felsefe, siyaset felsefesi, sosyal ve antropolojik teori ve feminist teori bulunmaktadır.