

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ikinci
2
basım

queer Teori

bir giriş

Annamarie Jagose

çeviren: Ali Toprak



QUEER TEORİ: bir giriş

Annamarie Jagose

Çeviren: Ali Toprak

"Queer" bir zamanlar en iyi anlamıyla eşcinselliği ifade eden bir argo, en kötüsüyle homoseksüelliğin aşağılandığı bir kelime olarak kullanılmaktaydı. Son yıllarda bu kavram farklı biçimlerde kullanılmaya başlandı. "Queer" zaman zaman kültürel anlamda marjinal kabul edilen cinsel kimlikleri ortak bir çatı altında birleştiren kavram olarak işlev görmekteyken bazen de geleneksel gey ve lezbiyen çalışmalarından doğmuş ve gelişmekte olan bir teori modelini tanımlamaktadır. Kavramın modern kullanımına ilişkin bu kısa ve kısmi değerlendirmeden hareketle bile, *queer*in oluşum süreci devam eden bir kategori olduğu açıktır. Buradan, *queer*in henüz katılaşmadığı, daha tutarlı bir profile kavuşmadığı anlaşılmamalıdır; daha ziyade bu, kavramın tanımlanmasındaki belirsizliğin ve esnekliğinin, onun kurucu özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir.

Bu durum dikkate alındığında, *queer* fenomenine ilişkin giriş niteliğinde bir değerlendirme yapmak sezgisel olana aykırı, hatta abes gibi görünebilir... Gelgelelim bu kitap *queer* kimliklendirmenin devingen alanını sabitlemeye kalkışmamaktadır. Bunun yerine, tam da bu devingenliği haritalamakta ve onu hemen hemen son yüzyılda gelişmiş bir cinsel kategoriler tarihinin içine yerleştirmektedir. Günümüzde "*queer*" başlığı altında yürütülmekte olan farklı politik ve teorik çalışmaların ayrıntılarıyla ele alındığı bu kitap *queer*i pek de eklemlenemeyen bir potansiyeller duyumu anlamında "bir olasılıklar alanı" kabul etmektedir.



QOTA
GENE KA
OS GL

Queer kavramının, yurt içinde ve yurt dışında teorik ve pratikte yaptığı sıçramaya ve queer kavramıyla ilişkili var olan ya da ortaya çıkabilecek mikro politikalara temas etmeyi hedefleyen bu seri, *queer* teorii LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olmanın ötesine taşıyarak teorileştirmeyi de sorgulamanın peşinde olacaktır. Queer teori ile iktidar, marjinallik, ayrıcalık ve normativiteyi ele alan diğer sosyal ve kültürel teoriler arasındaki ilişkilere ya da anlaşmazlık noktalarına odaklanacak olan bu eserler, eleştirel ırk ve kimlik teorileri, antropoloji, Marksizm, Anarşizm, Postyapısalcı teori, feminist teori, erkeklik çalışmaları, sakatlık çalışmaları, güncel sanat ve görsel kültür teorileri ve *queer* kavramının kapsamına giren her türden metinle keşilecektir.



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantev.org>

Queer Teori

-Bir Giriş-

Annamarie Jagose

Çeviren: Ali Toprak

Çeviriye katkı sunanlar:

Eda Acara

Ezgi Sarıtaş

Pınar Büyüktaş

Şakir Özlüdoğru

Gülkan 'Noir' Ahıska

Bilgesu Sümer

K. Zeynep Sarıaslan

Gülben Salman

Levent Şentürk



NotaBene Yayınları

Queer Teori

Bir Giriş

Annamarie Jagose

Kitap editörü: Aylime Aslı Demir

Çeviren: Ali Toprak

Son okuma: Şakir Özudoğru

Kapak tasarımı ve dizgi: Can Kaya

Baskı ve Cilt: Deniz Matbaa Mücellit - Nazlı Koçak, Sertifika No: 29652

Gümüşsuyu Cad. Odin İş Merkezi B Blok No: 403 Zeytinburnu/İstanbul

2. Baskı

Ekim 2017

İstanbul

ISBN: 978-605-9020-78-7

www.notabene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY

© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.

Rasimpaşa Mah. Duatepe Sok. 59/B Yeldeğirmeni Kadıköy/İstanbul ● Tel: 0 216 337 20 26

Sertifika No: 18074

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Queer Teori

-Bir Giriş-

Annamarie Jagose

Çeviren: Ali Toprak

Çeviriye katkı sunanlar:

Eda Acara

Ezgi Sarıtaş

Pınar Büyüktaş

Şakir Özüdoğru

Gülkan 'Noir' Ahıska

Bilgesu Sümer

K. Zeynep Sariaslan

Gülben Salman

Levent Şentürk



NotaBene - KaosGL Dizisi Editörleri

Aylime Aslı Demir | Remzi Altunpolat



NotaBene - KaosGL Dizisi Yayın Kurulu

Zafer Aracagök Şakir Özüdoğru

Elizabeth Grosz Ayşe Uslu

Ezgi Sarıtaş Eda Acara

Queer kavramının, yurt içinde ve yurt dışında teorik ve pratikte yaptığı sıçramaya ve queer kavramıyla ilişkili var olan ya da ortaya çıkabilecek mikro politikalara temas etmeyi hedefleyen bu seri, queer teoriyi LGBT'lere özgü bir kimlik politikası olmanın ötesine taşıyarak



teorileştirmeyi de sorgulamanın peşinde olacaktır. Queer teori ile iktidar, marjinallik, ayrıcalık ve normativiteyi ele alan diğer sosyal ve kültürel teoriler arasındaki ilişkilere ya da anlaşmazlık noktalarına odaklanacak olan bu eserler, eleştirel ırk ve kimlik teorileri, antropoloji, Marksizm, Anarşizm, Postyapısalcı teori, feminist teori, erkeklik çalışmaları, sakatlık çalışmaları, güncel sanat ve görsel kültür teorileri ve queer kavramının kapsamına giren her türden metinle kesişecektir.

Annamarie Jagose, feminist çalışmalar, lezbiyen/gey çalışmaları ve queer teori alanlarında uluslararası düzeyde oldukça tanınan bir profesördür. Kendisi aynı zamanda ödüllü bir öykü ve roman yazarıdır. Profesör Jagose 2003 ve 2011 yıllarında *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* isimli hakemli derginin editöryel kadrosunda yer almıştır. Diğer alışmaları arasında *Lesbian Utopics*, *In Translation Queer Theory*, *Lulu: A Romance*, *Inconsequence: Lesbian Representation and the Logic of Sexual Sequence*, *Slow Water* ve *Orgasmology* sayılabilir. Profesör Jagose 2011 yılından beri Sydney Üniversitesi'nde Edebiyat, Sanat ve Medya Bölüm Başkanlığı yapmaktadır.

Ali Toprak, 2000 yılından beri çeşitli süreli yayınlarda farklı mahlas ve im-zalarla şiir, öykü, deneme, kitap eleştirisi yazmanın yanı sıra şiir ve makale çevirileri yayınlayan evirmeri, 2008 yılından beri de yine farklı mahlaslarla kitap çevirilerine devam etmektedir.

İçindekiler

Giriş	9
Eşcinsel Arzuyu Kuramlaştırmak	17
Eşcinsellik Gerçekte Nedir?	17
Eşcinselliğin İcadı	20
Eşcinsellik ve Heteroseksüellik	26
Homofil Hareket	35
Eşcinsel Özgürleşmesi	45
Lezbiyen Feminizm	61
Kimliğin Sınırları	77
<i>Queer</i>	93
Homoseksüel, Lezbiyen ve Gey, <i>Queer</i>	93
<i>Queer</i> in Post-yapısalcı Bağlamı	97
Performativite ve Kimlik	104
HIV/AIDS Söylemi	115
<i>Queer</i> Kimlik	118
<i>Queer</i> Tartışmaları	123
Sonsöz	151
Kaynakça	157

Giriş

“*Queer*”, bir zamanlar, en iyi anlamıyla eşcinselliği ifade eden bir argo, en kötüsüyle homoseksüelliğin aşağılandığı bir kelime olarak kullanılmaktaydı. Son yıllarda bu kavram farklı biçimlerde kullanılmaya başlandı. “*Queer*”, zaman zaman kültürel anlamda marjinal kabul edilen cinsel kimlikleri ortak bir çatı altında birleştiren bir kavram olarak işlev görmektedirken bazen de geleneksel gey ve lezbiyen çalışmalarından doğmuş ve gelişmekte olan bir teori modelini tanımlamaktadır. Kavramın modern kullanımına ilişkin bu kısa ve kısmi değerlendirmeden hareketle bile, *queer*in oluşum sürecinin devam eden bir kategori olduğu anlaşılabılır. Buradan, *queer*in henüz katılaşmadığı, henüz tutarlı bir profile kavuşmadığı anlaşılmamalıdır; daha ziyade bu, kavramın tanımlanmasındaki belirsizliğin ve kavramın esnekliğinin, onun kurucu özelliklerinden biri olduğunu göstermektedir.

Bu durum dikkate alındığında, *queer* fenomenine ilişkin giriş niteliğinde bir değerlendirme yapmak sezgisel olana aykırı, hatta abes gibi görünebilir. Çünkü; kısmen *queer*in anlamsal gücü kısmen de politik tesiri, tanımlanmaya direnç göstermesine ve üzerindeki hak iddiasını reddetme biçimine dayanmaktadır; zira, ‘*queer* teori’ normatif bir akademik disiplin olmaya ne kadar meyil ederse *queer* olma iddiası da o derecede makullüğünü yitirir.” (Halperin, 1995:113) Benzer şekilde, Judith Butler (1994:21) “*queer*i normalleştirmek nihayetinde onun hazine sonu olacaktır” uyarısında bulunurken, Lauren Berlant ve Michael

Warner bunu “queer teori olarak adlandırılabilir her şey radikal biçimde ileriye de kapsadığından, bir dünya var etmeye çalışan ve onu şimdiye kısaltmaya yönelik her girişim mutlak surette kısmi olacaktır,” biçiminde ifade ederler (1995:344). Genel bir *queer* teori değerlendirmesi yapmaya ve “queer”i genel kültür peşinde koşanların aşına olması gereken önemli bir düşünce ekolü olarak tanımlamaya kalkışmak, *queer* teoriyi ehlileştirme ve tam da kendisini sabitlemeye direndiği şekilde sabitleme tehlikesini göze almak demektir. Gelgelelim, bu kitap *queer* kimliklendirmenin devingen alanını sabitlemeye kalkışmamaktadır. Bunun yerine, tam da bu devingenliği haritalamakta ve onu hemen hemen son yüzyılda gelişmiş bir cinsel kategoriler tarihinin içine yerleştirmektedir. Günümüzde; “*queer*” başlığı altında yürütülmekte olan farklı politik ve teorik çalışmaların ayrıntılarıyla ele alındığı bu kitap, *queeri* pek de eklemelenemeyen bir potansiyeller duyumu anlamında “bir olasılıklar alanı” (Edelman, 1994:114) olarak kabul etmektedir.

1990’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan ve hızlı bir gelişim gösteren lezbiyen ve gey çalışmaları, ‘*queer*’ kavramının literatürde giderek kendine yer edinmesiyle paralellik göstermektedir. *Queer* herhangi bir kimlik kategorisini tanımlamadığından ya da bir kategori içinde sıkışıp kalmış bir kavram olmadığından bu konuya ilişkin sayısız tartışmada farklı biçimlerde kullanılabilme potansiyeline sahiptir. Fakat başka pek çok eleştirel *queer* değerlendirmesi gibi bu çalışma da *queeri* çokçası daha sabit ve fark edilebilir “lezbiyen” ve “gey” kategorileri ile ilişki içinde ele almaktadır. Disiplinlerin şekillenme tarihçesine bakıldığında; lezbiyen/gey çalışmaları özgün biçimiyle görece yeni yeni yapılanmakta, *queer* teori de bu bağlamda ortaya çıkan son dönüşüm olarak görülmektedir. Disiplinlerarası lezbiyen ve gey çalışmaları alanında uzmanlaşmış yeni dergilerin ortaya çıkmasının yanı sıra, farklı konulara odaklanan süreli yayınlar da *queer* teori başlıklı özel sayılar yayınlamaktadırlar. *Queer* teori konusunda uzmanlaşmış dergiler arasında ilk sayısı 1993’te yayınlanmış olan Kuzey Amerika’da çıkan *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* ve ilk sayısı 1995’te yayınlanmış olan Avustralya’da çıkan *Critical InQueeries* yer almaktadır. Uzmanlık alanı bu olmayıp bir sayıların *queer* teorie

ayırılmış süreli yayınlar arasında *Sociological Theory* (Yaz, 1994), *Socialist Review* (cilt 22, no. 1, 1992) ve *Social Text* (cilt 9, no. 4, 1991) gibi dergileri saymak mümkündür. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* dergisi 1991 ve 1994 yıllarında iki *queer* özel sayısı yayınlamıştır. *Media Information Australia* ve *Meanjin* anılan sırayla 1995 yılı sonu ve 1996 yılı başında *queer* sayıları yayınlamıştır. Üniversiteler lezbiyen ve gey teoride söylem geliştirmeye başlamakla kalmamış, bu söylemlerin birçoğu *queer* fikirler ekseninde geliştirilmektedir. Lezbiyen ve gey çalışmalarındaki bu “*queerleşme*” hararetli tartışmalara konu olagelmıştır. Bazıları bu durumun baskıcı bir toplumsal cinsiyet tutarlılığının son izlerini radikal biçimde aşındırdığını ileri sürerken, kimileri de *queer*in pan-seksüelliğini reaksiyoner ve feminizm-karşıtı olarak eleştirmiştir.

*Queer*in tanımsal sınırları konusunda eleştirel bir fikir birliği söz konusu değilken –ki belirsizliği onun en sık ve yaygın olarak yüceltilen albenilerinden biridir– ana hatlarının üzerinden sık sık geçilmekte ve bunlar tartışılmaktadır. Genel anlamda ele alındığında, *queer* kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki sözde değişmez ancak tutarsızlıklarla örülmüş ilişkileri çarpıcı şekillerde ortaya koyan ifadeler ve analitik modelleri tanımlamaktadır. Heteroseksüelliğin asıl ve doğru olduğu savını ileri süren sabitlik modeline direnen *queer*; biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzular arasındaki uyumsuzluğa odaklanmaktadır. Bir çalışma alanı olarak *queer* çoğunlukla lezbiyen ve gey özneler ile özdeşleştirilmekte ancak *queer*in analitik çerçevesi cross-dressing¹, hermafroditizm, cinsiyet belirsizliği ve cinsiyet geçiş operasyonları gibi başlıkları da içermektedir. İster travesti performansı isterse akademik yapı söküm anlamında olsun, *queer*, heteroseksüelliği sabit kılan söz konusu üç terimdeki tutarsızlıkları tespit edip, bunları deşifre eder. Herhangi bir “doğal” cinselliğin imkânsızlığını kanıtlayarak “erkek” ve “kadın” gibi sorunsuz görünen terimlerin doğruluğunu sorgular.

Agresif bir sözcük olan ‘*queer*’in daha kibar bir biçimde akademik söyleme dahil edilmesi geleneksel modellerin parçalandığını

göstermektedir. Ancak bu kavramın kullanılıyor olması aynı zamanda bir sürekliliğin olduğuna işaret etmektedir. *Queer* teori sabit kabul edilen cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kavramlarını alaşağı ederek, kimliğin çoklu ve değişken pozisyonlar olarak biçimlendirildiği post-yapısalcı yaklaşım içinde özgül bir lezbiyen-gey çalışma alanı geliştirmektedir. Bununla beraber, *queer* her zaman kabul edilebilir bir detaylandırma veya ‘lezbiyen ve gey’ için bir kısaltma olarak algılanmamaktadır. Her ne kadar pek çok teorisyen *queeri* “başka bir söylemsel ufuk, cinsele ilişkin başka bir düşünce tarzı” (de Lauretis, 1991:iv) olarak olumlusa da, bazı teorisyenler *queerin* yararlılığını sorgulamaktadır. Sıklıkla ortaya konan endişeler; sosyal maskülenliğin görünürde toplumsal cinsiyetlerden sıyrılmış bir *queerde* yeniden inşa edilme ihtimali, *queerin* toplumsal cinsiyette baskın olan sistemleri hiçbir şekilde dikkate almaması sonucunda yirminci yüzyılın sonlarında batının maddi koşullarının göz ardı edilip edilmiyor oluşu, *queerin* temelde –tarihsel bir amnezi sonucunda– geçmişteki gey özgürleşmesinin duruş ve taleplerinin bir taklidi olup olmadığı ve kapsadığı gruplar neredeyse sınırsız olduğundan, *queerin* içerdiği tanımlayıcı kategorilerin lezbiyen ve gey topluluklardaki belirlenmiş kategorilerden daha ilerlemeci olmadığı gibi konulardan doğmaktadır.

Queer pek çok çelişki ile şekillense de son dönemde gerçekleştirilen yeni düzenlemelerin lezbiyen/gey çalışmaları üzerindeki azımsanamayacak etkisi su götürmezdir. Adı bile *queerin* son dönemde ortaya koyduğu genişlemeye karşı bir duruş sergiliyor gibi görünen 650 sayfalık muazzam eser *The Lesbian and Gay Studies Reader*’ın giriş bölümü, savunmacı olmaktan ziyade doğrudan bir savunmaya dönüşen bir gerekçe ile kapanır:

Bu antolojinin adının ne olacağına karar vermek oldukça güç oldu. Burada ve “*queer* çalışmaları” başlığımızdan bahsetmemeyi gönülsüzce tercih ettik, terimle bizatihi bağımıza rağmen... “lezbiyen/gey” adını tercih etmemiz, kendi adımıza lezbiyen/gey çalışmalarını halihazırda olduğundan daha az iddialı, daha az sarsıcı ve daha az *queer* gösterme gibi bir isteğimiz olduğu anlamına gelmemektedir (Abelore et al., 1993:Kıvı).

Özetle, 1993 Kıtavisi - <https://rantey.org>

“Lezbiyen/gey çalışmaları” ifadesine bağlı kalan editörler yine de bunun tutucu bir tavır gibi görünebileceğinden endişe duymaktadırlar. “Lezbiyen/gey çalışmalarını halihazırda olduğundan... daha az *queer* gösterme” isteklerinin olmadığını belirterek eski oluşumun zaten *queer* olduğunu ileri sürmektedirler. Bu, kesinlikle bu duruma özgü bir hamle değildir. *Queer*in günümüzde yaygınlaşması, belirli bir oranda onun zaten daima homofobi karşıtı itkiyi önemli ölçüde yapılandığı yönündeki iddia sayesinde. *Queer*in lezbiyen ve gey çalışmalarını güçlü bir şekilde yeniden biçimlendirmesi, bu projenin kalbinde kendisini geriye dönük olarak kurabilme yetisinde açıkça görülmektedir. *Queer* teorisinin kurumsal gelişimi yaygın bir şekilde 1990’ların başlarındaki akademik gelişmelerle ilişkilendirilse de, ortaya çıkış anını giderek daha geriye tarihleme yönündeki eğilim sadece radikal anlamda yeni bir kavramsal model değildir; bu ayrıca, cinsellik hakkındaki mevcut bilgiler içinde halihazırda üst üste konmuş ve bunları ilam eden bir model olarak ikircikli bir *queer* tasviri ortaya koymaktadır. “Sapkın Okumalar” derlemesi *Perversions*’ın [*Sapkınlıklar*] giriş bölümünde (1993:1) Mandy Merck, kitabını “terimin kendisi türetilmezden önce *Queer* Çalışmaları çağı olan 1970’lerin sonunda Londra’da başladığı” bir kitap olarak betimler. Benzer şekilde, Wayne Koestenbaum (1993:18) da *queeri* erken bir tarihe alarak Bertha Harris’in *Lover [Aşık]* adlı romanı için şu ifadeleri kullanır: “*queer* teori var-yetesi; teorisinin 1976 yılından beri büyük emek vererek öğrendiği ne varsa hepsini öngörülü bir şekilde açıklıyor.” Guy Hocquenghem’in *Homosexual Desire [Eşcinsel Arzu]* adlı kitabının 1993 yılı baskısının arka kapak yazısında Douglas Crimp, kitabın “yirmi yılı aşkın bir süre önce, Mayıs ’68 ve *Stonewall*’ın sonucunda yazılmış” olmasına karşın, “bugün *queer* teori olarak adlandırdığımız şeyin pekâlâ ilk örneği olabileceğini” ileri sürer.

Queer eşzamanlı olarak hem ileriye hem de geriye yönelik bir hareket halinde olmasıyla, sadece daha geleneksel lezbiyen ve gey çalışmalarının evrimsel genişlemesi olarak değil, aynı zamanda onun illegal öncülü olarak tanımlanmaktadır. Bu kayış, Eve Sedgwick’in *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire [Erkekler Arasında: İngiliz Edebiyatı ve Erkek Eşcinsel Arzusu]* adlı kitabının ilk

baskısı ile ikinci baskısı arasındaki farklılıkta açığa vurulmaktadır. İlk kez 1985 yılında yayınlanan ve 1992 yılında yeni bir önsöz ile ikinci baskısı yapılan *Erkekler Arasında*, gey ile *queer* arasındaki ikircikli ve fakat üretken ilişkinin gelişimini dramatikleştirmektedir. 1992 yılı baskısında arka kapakta, kitabı, yayılmasında önemli ölçüde katkısı bulunan bu eleştirel alan içine koyan değerlendirmeler yinelenmiştir. *Rolling Stone*'a göre, "evrensel olarak gey çalışmalarının fitilini ateşleyen metin olarak anılan" kitap, *Village Voice Literary Supplement* tarafından "pek çok açıdan *queer* teoriyi altta yatan bir disiplinden açık bir disipline dönüştürmüş bir kitap" olarak tanımlanmıştır. Şayet burada *queer* ile gey eşanlamlı gibi görünüyorsa, kitabının ikinci baskısına yazdığı yeni önsözde Sedgwick bu terimleri harekete geçiren tarihsel ve disipliner kaymayı dramatize etmektedir. Yazarın ifadesiyle, "o zamanki [1985] Amerikan akademi dünyasında gelişen gey ve lezbiyen çalışmaları hareketi halihazırda mevcut" iken, o dönem ile 1992 yılı arasında "belirgin bir şekilde temelini toplumsal cinsiyetler, ırklar ve cinsel tanımlar arasındaki kimlik ve arzu çizgilerindeki mekik dokumalarının oluşturduğu son derece üretken bir *queer* topluluğu" ortaya çıkmıştır (Sedgwick, 1992:x). Yine de *queeri*, gücü ve etkinliği daha oturaklı bir lezbiyen ve gey modelinden doğan yeni bir yapı olarak tanımlamış olan Sedgwick, son cümlesinde *queeri* lezbiyen ve gey çalışmalarının hedefi değil kaynağı olarak konumlandırarak bu gelişimsel anlatıda değişiklik yapar. "Alandaki ... son derece önemli birçok çalışmanın" diye yazar Sedgwick, "müptelalık, göz kamaştırıcı üretkenlik, düşünsel cömertlik, cürekârlık, geçirgenlik ve uzun süredir *queer okuma* tarihlerinde takılıp kalmış aktivizm hakkında söyleyecek çok sözü var." (a.g.y.)

Bu kitap *queeri* tartışmasız bir şekilde ilerlemeci ya da gerici olarak tasvir etmek yerine, *queerin* sabit bir değeri olmadığını savunmaktadır. Bu yeni terminoloji ve kavramsal çerçeveyi değerlendirmeye yönelik basit girişimler, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana eşcinselliğe ilişkin bilginin daima ziyadesiyle tartışmaya açık kategorilerden kurulmuş olduğu gerçeğini görmezden gelmektedir (örneğin bkz. Chauncey, 1982). Dahası, bu, yalnızca aydınlığa kavuşturulmamış ve uzak bir tarihsel momente özgü bir kategorik belirsizlik

özelliği değildir. Benzer iddialar yakın geçmişte de özellikle gey ve lezbiyen çalışmaları ile ilişkili olarak ortaya atılmıştır. “Gey ve lezbiyen çalışmalarının son dönemde bir yeraltı fenomeninden akademik söylemin heyecan verici bir maverası olma yönünde gerçekleştirdiği dönüşüm” der Marilyn Farwell (1992:165), “tuhaf bir belaya bulaşmış durumdadır: tanım”. *Queer Teori* kitabı son yüzyılda gelişmiş temel ve belirleyici eşcinsellik söylemlerini irdeleyerek *queeri* tarihsel bağlamına oturtmayı ve bu yeni terminoloji lehinde ve aleyhindeki çağdaş argümanları incelemeyi hedeflemektedir. Eleştirel bir terim olarak nihai bir *queer* değerlendirmesini ileriye bırakan bu kitap radikal potansiyelini hayata geçirmesi –ve salt (muhalif olsa da) makul başka bir kategori olarak katılaşmaması– halinde, *queerin* süregiden evrimleşmesinin öngörülemez olduğunu kabul etmektedir: onun geleceği de –nihayetinde– geleceğin kendisidir.

Eşcinsel Arzuyu Kuramlaştırmak

Eşcinsellik gerçekte nedir?

Eşcinsellik yaygın olarak ve çoğunlukla kişinin hemcinslerine karşı duyduğu cinsel çekimin tasviri olarak anlaşılır. Bu tanımda sorunlu veya belirsiz bir yan yok gibi görünüyor. Gelgelelim eşcinselliği tam olarak neyin oluşturduğuna –ya da daha pragmatik bir şekilde ifade edersek, kimin eşcinsel olduğuna– karar verme yönündeki teorik çaba açık ve net olmaktan çok uzaktır. Öyle veya böyle sorunsuz bir şekilde eşcinsel olarak tanımlanabilecek belli bir erkek ve kadın nüfusu mevcut olmakla beraber, bir dizi muğlak yönelim, eşcinselliğin tanımlayıcı kategori olarak kesin sınırlarına dair şüphe uyandırmaktadır. Örneğin, eşi ve çocuklarıyla birlikte yaşayan ve fakat zaman zaman başka erkeklerle gizli kaçamaklar şeklinde cinsel ilişki yaşayan bir erkek eşcinsel midir? AIDS araştırmalarının amaçları konusunda görüşleri alınan erkeklerden bu durumda olanların çoğu kendilerini eşcinsel olarak tanımlamamıştır. Görüşülen kişilerden biri cinsel kimliği konusunda şunları söylemiştir: “Benim için bir önemi yok. Ara sıra erkeklerle yapıyorum. Bundan daha önemli olanı şu ki, ben evliyim ve yaşadığım hayatı seviyorum... Bazı öğle tatillerinde ne yaptığım kimseyi ilgilendirmez” (Bartos vd., 1993:27). Bir başkası gey kimliğini daha da açık bir şekilde reddetmiştir:

Ben ayrıca gerçekten gey değilim. Gey seks haftada 2-3 kez yaptığım bir şey. Çok az zamanımı alıyor. Erkeklerle bakışmaya ve se-

vişmeye ayırdığım zamanı da eklerseniz, haftada hepi topu 1-2 saat tutar. Geri kalan zamanlarda heteroseksüel, evli bir aile babasıyım. (agy:29).

Kendisini lezbiyen olarak tanımlayan fakat mevcut durumda bir erkekle cinsel ilişki sürdüren bir kadın eşcinsel midir (kıyaslamalı bkz. Califia, 1983; Clausen, 1990)? Mevcut durumda kendisini gey olarak tanımlayan bir erkek ile cinsel ilişki sürdüren bir kadın hangi cinsel kategoriye girer (Schramm-Evans, 1993)? Hiç cinsel ilişkiye girmeden veya bunu hedeflemeden eşcinsel olmak mümkün müdür? “Eşcinsellik”in radikal biçimde farklı bağlamlarda sabit bir terim olup olmadığı meselesini beraberinde getiren kültürel ve tarihsel farklılıklar da işin içine girdiğinde bu sorular daha da çetrefilli bir hal almaktadır. David Halperin (1990:46) şöyle sorar:

Periyodik olarak ergen bir erkeğin cinsel anlamda “içine girmekten” hoşlanan Klasik Yunan Dönemi’nde yaşamış yetişkin, evli bir erkek olan “oğlancı” ile çocukluğundan itibaren bir kadının pek çok yönünü almış, toplum tarafından kabul gören kamusal bir törenle evlendirildiği yetişkin bir erkek tarafından düzenli olarak “içine girilen” Amerika yerlisi yetişkin erkek “*berdache*”ın yaşadığı *aynı cinsellik midir?* İkinci durumdaki biri ile, sekiz yaşından on beş yaşına kadar her gün kendinden büyük gençlerle oral seks yapan ve kendinden küçük yaştakilerle yıllarca oral seks yaptıktan sonra yetişkin bir kadın ile evlendirilecek ve kendi çocuklarına sahip olacak Yeni Gineli kabile üyesi ve savaşçısı ile aynı cinselliği mi paylaşır? Ve bu üç bireyden herhangi biri modern bir eşcinsel birey ile *aynı eşcinselliği* mi yaşamaktadır? (vurgular orijinal metne ait.)

Eşcinselliği neyin oluşturduğu konusuna ilişkin tartışmaları bir ölçüde, anılan adlarıyla özcü ile konstrüktivist konumlar arasında geçen atışmalar bağlamında anlamak mümkündür. Kimlik meselesini özcüler doğal, değişmez ve doğuştan bir şey olarak görürken, konstrüktivistler kimliğin akışkan bir şey olarak sosyal koşullanma ve kişinin kendini anlamak için verili kültürel modeller etkisinde var olduğunu varsaymaktadırlar. “Özcüler, kişinin cinsel yöneliminin kültürden bağımsız, nesnel ve içsel bir özellik olduğunu savunur,” der Edward Stein (1992b:325), “hâlbuki toplumsal konstrüktivistler, cinsel yönelimi kültüre bağlı, ifkîsel ve nihiyemeyen bir şey

olarak düşünürler.” Özcüler eşcinselliğin marjinalleştirilmiş ve fakat süregelen ve tutarlı bir tarihe sahip evrensel bir fenomen olarak zaman içinde var olduğunu kabul etmektedirler. Konstrüktivistler ise, tersine, farklı tarihsel bağlamlarda farklı kültürel anlamlara gelmesi itibariyle eşcinsel edimlerin zamansal ve mekânsal olarak aynı olmadıklarını varsayarlar. Örneğin, konstrüktivistler, “Ben gey değilim. Gey olsaydım, seviştiğim erkeği öperdim. Erkekleri asla öpmem.” (Bartos vd., 1993:29) diyen bir erkeğin yalan söylediğini veya kendisini kandırdığını varsaymayacaklardır. Bundan ziyade, aynı cinsel edimlere farklı anlamlar atfedilebildiğini varsayacaklardır; ayrıca “kimlik”in bariz bir şekilde ampirik bir kategori olmayıp kimliklenme süreçlerinin ürünü olduğunu savunacaklardır. Bu noktada, özcülük ile konstrüktivizm sıklıkla birbirine zıt kategoriler olarak yorumlanmakla beraber, aralarında sanılandan daha karmaşık bir ilişki olduğunu unutmamak önemlidir. Özcülük ile Konstrüktivizm arasında belli çakışmalar vardır (Fuss, 1989:1-21) ve bunlar belirlenimcilik ile iradecilik gibi alaka- lı diğer ikiliklerle benzer değillerdir (Stein, 1992).

Genellikle özcü eşcinsellik anlayışı sonuçları itibariyle muhafazakâr, tabii şayet gerici değilse, kabul edilirken, konstrüktivist eşcinsellik anlayışı ilerlemeci ve hatta radikal stratejilere uygundur. Bununla beraber, söz konusu iki konunun varsayımlarının illaki herhangi bir politik müdahalenin özünü belirlemek zorunda olmadığını söylemek daha doğru olacaktır. Bazı insanların eşcinsel olduklarını ileri süren özcü önerme, eşcinsellerin insan haklarının tanınmasına dönük homofobi karşıtı mücadelelerde kullanılmıştır; diğer taraftan, eşcinselliğin şu veya bu şekilde edinildiği yönündeki konstrüktivist görüş, eşcinsel yönelimlerin düzeltilebileceğini ve düzeltilmesi gerektiğini savunan homofobik girişimleri destekler hale gelmiştir. İki konunun farklı kombinasyonları çoğunlukla gerek homofobi karşıtı gerekse homofobik hareketler tarafından eşzamanlı bir şekilde savunulmuştur.

Yakın geçmişten bir örnek, “heteroseksüelliği gençler için biricik yaşam tarzı olarak teşvik etmeyi amaçlayarak” (Gurvich, 1995:2), tartışmalı bir biçimde kurulan Queensland merkezli Uluslararası Heteroseksüeller Vakfı’nın (International Heterosexual Foundation) ele

alalım. Kuruluşun sözcülerinden Bay Kris Pickering, neden böyle bir kuruluşa ihtiyaç duyulduğunu açıklarken, hem özcü hem de konstrüktivist eşcinsellik modellerine başvurarak: “Eşcinsellerin sadece çok küçük bir yüzdesinin doğuştan eşcinsel olduğunu, çoğunun karşı cinsten bir bireyle yaşadığı kötü bir deneyim ile birlikte eşcinselliği teşvik eden etkin propaganda yüzünden bu yaşam tarzını seçmiş psikolojik eşcinsellerden oluştuğunu söylemiştir” (agy.). Viktoryen AIDS Konseyi (Victorian AIDS Council), Uluslararası Heteroseksüeller Vakfı (International Homosexual Foundation) tarafından kullanılan ve heteroseksüelleri ‘asıl insan’ olarak gören tanıma şiddetle karşı çıkmıştır (agy.). Ancak Sözcü Bay Eric Timewall de muhalif duruşunu yine hem özcü hem de konstrüktivist bağlamlarda kurmaktadır: “11 yaşından büyük bireylerin cinsel tercihleri kendileri bilsinler veya bilmesinler, pek âlâ ortadadır” (agy.). Timewall bir bireyin cinsel gelişiminde konstrüktivist ve özcü modellerin sıralı olarak işlediğini düşünürken, Pickering bunların toplumun tamamı üzerinde eşzamanlı olarak işlediği yorumunu yapar: “Çok küçük bir yüzdeyi saymazsak, insanlar kendilerini eşcinsel olmaktan sakınabilmektedirler” (agy.). Bu konuda birbirlerine ters düşseler bile, her iki sözcü de argüman olarak özcü ve konstrüktivist varsayımların birleşimine başvurmaktadır.

Eşcinselliğin İcadı

Son dönemde lezbiyen ve gey çalışmalarında oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmış olan konstrüktivist görüşün kaynağı olarak sıklıkla Fransız tarihçi Michel Foucault’nun çalışmalarına işaret edilmektedir. Buna rağmen, 1968 gibi erken bir tarihte Mary McIntosh “eşcinsel, bir sağlık sorunu olarak değil, toplumsal bir rol oynaması çerçevesinde görülmelidir” (1992:29) önerisinde bulunmaktaydı. O dönemlerde, var olması henüz tasavvur bile edilemeyen lezbiyen ve gey çalışmaları için, sonrasında muazzam etkili bir metin haline gelecek *Cinselliğin Tarihi* kitabının birinci cildini yazan Foucault, modern eşcinsel kimliğin oluşumuna ilişkin ikna edici tarihsel bir anlatı sunar.¹ Konstrük-

¹ Foucault’nun toplumsal cinsiyeti dikkate almamış olması –daha doğrusu, yazılarında genel öznenin daima erkek olması– doğrudan ve sık sık eleştirilmektedir. Söz konusu sınırlara karşın, Foucault’nun argümanları son dönemde feminist çalışmalarda ele alınmış ve geniş-

tivist çizgiyi benimseyen Foucault, geçmişte eşcinsel ilişkiler mevcut olsa da, buna karşılık gelen bir kimlik kategorisi olmadığından eşcinselliğin mutlak surette modern bir oluşum olduğunu ileri sürer. Kışkırtıcı bir biçimde, eşcinselliğin icat edilşinin kesin tarihini veren Foucault şöyle yazar:

Unutmamalıyız ki; psikolojik, psikiyatrik ve tıbbi bir kategori olarak eşcinselliğin ortaya çıkışı, Westphal'in 1870 sayılı ve "ters cinsel duyarlılıklar" isimli ünlü makalesi ile tarihlenir ki; eşcinsel kategorisi burada, cinsel ilişkinin türünden ziyade cinsel duyumların niteliğini, kişinin içindeki erkeklik ve kadınlığı özel bir şekilde evirip çevirmesini betimler.

Foucault'nun argümanı, eşcinselin teşhis edilebilir bir kişi olarak çeşitli tıbbi söylemler içinde, 1870 yılı civarında ortaya çıkmaya başladığı üzerine kuruludur. Artık; sadece belli cinsel edimlerde bulunan herhangi biri değildir; eşcinsel, temelde tam da bu edimler bağlamında tanımlanmaya başlanmıştır: "On dokuzuncu yüzyıl eşcinseli bir kişilik, bir geçmiş, bir vaka geçmişi olmuştur... Onun toplam bileşimine girmiş olan hiçbir şey cinselliğinden etkilenmemiş değildir" (agy.). Foucault'nun iddiası, eşcinsel edimlerin 1870 öncesinde gerek dini gerekse medeni hukukta suç kabul edilmekle beraber, kişinin şeytana uyup yapabileceği ayartıcı şeyler olarak görüldüğüdür. Günah ve yasadışı addedilen bu yasaklanmış eylemler, belli bir bireyin özelliklerini oluşturuyormuş gibi anlaşılmıyordu. Diğer taraftan, 1870'den sonra, eşcinsel hareketler belli bir kişiyi ele veren kanıtlar olarak okunmaya başlanmıştır ve böylece bu kişi ile ilgili açıklayıcı anlatılar da oluşturulmaya başlanmıştır: "Sodomi geçmişte her zaman geçici bir sapıklık evresiydi; ama şimdi eşcinsel bir tür olmuştur" (agy.).

Foucault'nun kendinden emin bir şekilde, eşcinselliğin "bir tür" olarak ortaya çıkışının kesin tarihini vermesi retorik yönden etkileyicidir. Bununla beraber, modern eşcinseli yaratan tarihsel koşullar hakkında eleştirel bir fikir birliği söz konusu değildir. 1982 yılında yayınlanan *Homosexuality in Renaissance England* adlı kitabında Alan Bray bu konuda çok daha erken bir tarihi –on yedinci yüzyılın sonla-

rını— önerir ve bunu yaparken tümüyle farklı gerekçeler ortaya koyar. Foucault’nun izinden giden Bray’e göre, on yedinci yüzyılın ortaları gibi geç bir dönemde modern eşcinsel kavrayışa muadil bir anlayış mevcut değildi. Bray, “Bu dönemde yaşamış bir bireyden ‘eşcinsel’ veya eşcinsel değil diye söz etmek kronolojik hata ve feci biçimde yanıltıcı olur,” diye yazar. “Eşcinselliğin çok açık olmayan bir şekilde tespit edildiği sefahate düşkünlük, yaygın kesimin hayatının bir parçası kabul ediliyordu ve asla böyle iğrenç bulunmuyordu” (Bray, 1988:16-17)

Bununla beraber Bray, yalnızca elli yıl sonrasında, on yedinci yüzyılın sonunda, “Thames’in kuzeyindeki yerleşim alanının tamamına yayılan “eşcinsel evleri” (*molly houses*) çevresinde gelişen kentli eşcinsel alt kültürün ortaya çıkmasıyla birlikte, modern eşcinselliğin köklerinin ayırt edilir hale geldiğini ileri sürer (agy:84; ayrıca bkz. Norton, 1992). İster özel konut isterse bir barın bir bölümü olsun, eşcinsel evleri, cinsel ilişki içermese de bile, erkeklere cinsel ilgi duyan erkeklerin bir araya geldiği mekânlardı. “Mevzunun kökeni cinsel ilişki olmasına karşın, ... tıpkı gerçek gizli ilişkilerdeki gibi, durum muhtemelen bir grup arkadaşın bir araya gelip içki içmesi, flörtleşmesi, çene çalması şeklinde tezahür ediyordu” (Bray, 1988:84). Erkeklerin erkeklerle cinsel ilişkiye girmeleri için tedarik edilen yerler geçmişte de var olmuştur fakat buralar topluluk içi bir topluluk, özel bir eşcinsel kültür yaratan eşcinsel evleri sistemi gibi tutarlı değildir. Eşcinsellik, topluluğun esasını meydana getiren şey olarak anlaşılmıştır; bu temelde kendine özgü giyim tarzlarına, konuşma tarzlarına, jargon içinde belli anlamlara işaret eden özgün jestler ve eylemlere sahip —küçük ve ihtiyatlı olsa da— fark edilebilir bir kültür gelişmeye başlamıştır (agy:86). Eşcinsel evleri, eşcinsel kimliği ve topluluğuna kültürel bir bağlam sağlamış, öyle ki “herhangi bir an kendisini meydana getiren bireylerden bile bağımsız var olan” ve çevre kültürden ayırt edilebilir mahiyette yeni gelişen bir eşcinsel alt kültür yaratmıştır (agy.). Bray’e göre, eşcinsel evlerinin önemi eşcinselliği bir cinsel edim veya eğilimden öte bir şey olarak kurmalarında saklıdır; gerçekten de bu mekânlar eşcinselliği modern anlamda bir kimlik, dünyada bir varoluş hali olarak inşa etmiştir.

Foucault gibi, John D’Emilio da modern eşcinselliğin ortaya çıkışı açısından önemli bir bağlam sunan dönemin on dokuzuncu yüzyılın sonları olduğunu savunur. Foucault için belirleyici olay bu dönemde cinselliğin giderek tıbbileşmesi iken, D’Emilio (1992b:5) Marksist bir bakış açısı benimseyerek eşcinsel kimlik için gerekli koşulları oluşturan şeyin, “kapitalizmin –daha özelde serbest emek sisteminin– tarihsel gelişimidir,” diye yazar. ABD’de kapitalizmin gelişimini haritalandıran D’Emilio ailenin, başka bir ifadeyle hane halkının üretim ve tüketim örüntüleri bakımından gittikçe daha az kendine yeter hale düşme biçimlerine odaklanır. Artık, öncelikle özerk bir ekonomik yapı olmaktan çıkan aile, duy(g)usal bir birim olarak anlaşılmaya, yani “mal değil, duygusal tatmin ve mutluluk sağlayan bir kurum” olarak düşünölmeye başlamıştır (agy.). Jeffrey Weeks (1977:2) İngiltere’den de örnek göstererek “yeni eşcinsellik ve eşcinsel tanımlarının ortaya çıkışını” kavramanın en iyi yolunun bunları “kentleşme ve endüstriyel kapitalizmin zaferinin beraberinde getirdiğı ailenin ve cinsel ilişkilerin yeniden yapılandırılmasının bir parçası olduğuna” görmek olduğunu işaret eder. D’Emilio’ya göre (1992b:8), heteroseksüelliğın kültürel olarak üremeden başka anlamlara gelmesini sağlayan kaymalar, aynı zamanda kentlerde eşcinsel toplulukların ortaya çıkışının koşullarını da yaratmıştır:

Ne zamanki bireyler geçimlerini aile biriminin birbirine bağımlı parçalarından biri olarak değil de, ücretli emekleriyle sağlamaya başladılar, o vakit eşcinsel arzusunun bireysel bir kimlikte –heteroseksüel ailenin dışında durabilme ve kişinin hem cinsine alıkabildiğı bireysel hayat kurabilme kabiliyetine dayalı bir kimlikte– vücut bulması mümkün olmuştur.

Şu ana kadar değinilen eşcinselliğın icadına ilişkin bütün değerlendirmeler erkek eşcinselliğının oluşumunu konu edinmektedir. Bu durum kısmen söz konusu teorisyenlerin erkek örneklere odaklanmalarından, kısmen de kadın eşcinselliğının, yani lezbiyenliğın oluşumunun erkek eşcinselliğının oluşumunu tıpatıp takip etmiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Kadın eşcinselliğı hukuki ve tıbbi söylemlerde erkek eşcinselliğı ile aynı tarihselliğeye sahip değildir. Örneğın, uluslararası ölçekte hukuken tanımlanmış yargı sistemi –ki birçok ölkede,

bu ülkeler İngiliz sömürgesi oldukları sürece yasal model olarak kabul edilmiş veya zorla kabul ettirilmiştir– erkek eşcinsel edimlerini suç sayarken, kadın eşcinselliğinin varlık ihtimalini dahi dikkate almamıştır. Günümüzün eşcinsel karşıtı Batı hukukunun, büyük ölçüde üzerine kurulu olduğu 1885 tarihli Labouchere Kanun Değişikliği “erkek şahıslar” arasındaki “çirkin ahlâksızlık” eylemlerini özellikle yasaklarken, kadın şahıslar arasındaki benzer eylemleri gıyabında yasal bırakmaktadır. Benzer şekilde –ve kısmen de lezbiyenliğin suçlulaştırılma açısından erkek eşcinselliği ile arasındaki farklılığın bir sonucu olarak– kadın eşcinselliğinin alt kültürel ve müşterek bir kimlik temeli oluşturması erkek eşcinselliğine kıyasla çok daha uzun sürmüştür.

Modern lezbiyen kimliğin gelişimi hakkındaki en etkili ve ayrıntılı değerlendirme, Lilian Faderman’ın *Surpassing the Love of Men* (1985) adlı kitabıdır. On altıncı yüzyıldan yirminci yüzyıla kadarki dönemi didik didik eden Faderman, batı kültüründe kadınlar arası cinsel ya da yoğun sevgi dolu ilişkilerin aynı anda her yerde var olduğunu kanıtlamak için bir dizi tarihsel ve edebi metin okuması yapar. Faderman yirminci yüzyıldan önce, kadınlar arası romantik ilişkinin –cinsellik içersin, içermesin– toplumsal olarak kabul gördüğünü öne sürer. Ne kadınlar arası yoğun ve tutkulu sevgi ifadeleri ne de sonsuz ve sadık adanmışlık sözleri patolojikleştirilmiştir: “[Romantik arkadaşların] bu tutkular konusunda özbilinç sahibi olduklarını veya bunları bir şekilde anomali olarak gördüklerini gösteren bir şey yoktur” (Faderman, 1985:125). Kadınlar arası cinsel eylem aşağılayıcı bir dille yazıldığında bile, “lezbiyenliğin kendisi nadiren saldırının odak noktası olmuştur,” çünkü “[lezbiyenliğin] saldırgan cinselliği öncelikli olarak” “kadın gibi davranmayan” kadınları paylamak için “kullanılan bir metafordur” (agy:45-46).

Faderman romantik kadın arkadaşlıklarının toplum tarafından yadırganmamış olması karşısında ne kadar şaşırdığını tekrar tekrar ifade eder. Romantik arkadaşlıklar ile lezbiyenliği aynı şeyin farklı tarihsel biçimleri olarak kabul eden Faderman şu soruyu sorar: “Madem bu romantik arkadaşlık duyguları biçim ve yoğunluğu bakımından lezbiyen aşktan farklıdır, oyleyse neden geçmiş dönemde kolayca hoş

görülürken günümüzde zulüm görmektedir?” (agy:19). Faderman toplumun tavrındaki değişime yol açan şeyin, birinci dalga feminizmin taleplerine gösterilen gerici tepkiler ve –bundan da katı surette– seksologların artan kadın eşcinselliğini giderek daha fazla patolojikleştirme eğilimleri olduğuna inanır:

Kadınlar arasındaki aşk, bir ucubeliğe dönüştürülmüş ve yalnızca böylesi anormallikleri olanların maduniyetleri bir şekilde değiştirmek isteyecekleri iddia edilmiştir. Bu nedenle, seksologların teorileri, kadınları feminizmden uzaklaştırarak kadınların kadınlara âşık olmaları konusunda korkutmuş veya korkutmaya çalışmıştır; ve bunu her iki durumunda birer anomali olarak bir arada var olduğunu göstererek yapmıştır (agy:240.).

Lezbiyen kimliğin oluşumuna katkıda bulunmuş koşullarla ilgilenmiş olmasına karşın, Faderman’ın kitabı hiç tereddütsüz Foucaultcu değildir ve daha da şaşırtıcısı, kitabın sonuca vardırı gibi gözüktüğü argümanlar tam da Foucaultcu vargılardan beslenir. *Surpassing the Love of Men*, on dokuzuncu yüzyıl romantik arkadaşlığının giderek tıbbileştirilmesini modern oluşumunun gerçekleştiği an olarak değil, lezbiyen kimlikte bir değer düşürümü olarak değerlendirir. Buna karşın, Faderman’ın yirminci yüzyılda lezbiyen kimliğin oluşumu ve yayılması üzerine seksoloji dergilerindeki, edebiyat dergilerindeki ve popüler dergilerdeki temsiller hakkında yaptığı kapsamlı araştırma, hâlihazırda var olan bir kimlik modelinin patolojikleştirilmesini kanıtlayan bir çalışma olarak değil, daha ziyade yeni –ve fakat şeytanileştirilmiş– bir cinsel kategorinin ifadelendirilmesini gösteren bir çalışma olarak görülmelidir.

Valerie Traub modern lezbiyen kimliğin gelişimini sağlayan tarihsel koşullara ilişkin konstrüktivist bir değerlendirmeyi kısa bir zaman önce dile getirmektedir. 1800’lü yıllar öncesinde, kadınlar arasındaki bazı erotik söylemleri inceleyen Traub, Avrupa’nın sömürgeci antropolojisi, seyahat anlatıları ve anatomi metinlerinin ısrarla klitoris, tribadizm² –“lezbiyenlik”in erken modern öncülü– ile ilişkilendirdiğini ve bunun “o tarihten beri modern söylemin yakasına yapışıp kaldığı-

² Tribadizm: İki kadının birbirlerinin vulvalarına sürünerek yaşadıkları uyanılma olarak tanımlanan kavram günümüzde bir kadının partnerinin koluna, bacağına ve ya bir yastığa sürünmesini de tanımlıyor. e.n.

nı” ileri sürmektedir (Traub, 1995:82, 94). Faderman’ın özcü argümanından uzak duran Traub ne tribadizmi lezbiyenlik ile birleştirir ne de çalışmasını “Aydınlanma öncesi varolmuş bir ‘lezbiyen’ kimliği” bulmak üzerine kurar (agy:85). Yine de, Traub “‘lezbiyenler’in var olmayışı veya görünmezliğine dair varsayımlara rağmen, Batılı yazarlar arasında hem birbirleriyle iletişim kurabilmek hem de kadınların birbirlerine duydukları erotik arzuları betimlemelerine yarayan belli bir dilin var olduğunu savunur. (agy:88). Traub’un erken modern dönem kadınlar arası erotik arzu meselesini vurgulama amacı, ayırt edilebilir bir lezbiyen kimliğin varlığını kanıtlamak değil, “bu tür bir kimliğin ortaya çıkış koşullarını açıklamaktır” (agy:85).

Modern eşcinselliğin oluşumu ile ilgili teoriler farklılık göstermesine karşın, eşcinselliğin, bugün anlaşıldığı haliyle, tarih ötesi bir fenomen olmadığı konusunda bir fikir birliği vardır. Faderman’ı ayrı tutacak olursak, şimdiye kadar incelediğimiz bütün teorisyenler eşcinsel *davranış* –ki her yerde görülmektedir– ile eşcinsel *kimlik* –ki özgün tarihsel koşullarda gelişir– arasında önemli bir ayrım yaparlar. Jeffrey Weeks’in (1972:2) ifadesiyle:

Eşcinsellik tarih boyunca bütün toplumlarda, toplumun bütün farklı katmanları ve fertleri arasında var olmuş ve şartlı onay, kayıtsızlık ve en korkunç zulümlere rağmen hayatta kalmıştır. Fakat muazzam çeşitlilik gösteren asıl şey ise, farklı toplumların eşcinselliğe nasıl baktıkları, ona ne anlam atfettikleri ve eşcinsel edimlerde bulunan kişilerin kendilerini nasıl gördükleridir.

Halperin, (1990:46) “aynı cinsiyetten birileriyle cinsel ilişki kurma arayışında olan kişiler birbirinden farklı pek çok toplumda mevcut olsa da, sadece son dönemlerde ve yalnızca toplumumuzun bazı kesimlerinde bu tür insanların –ya da bunların bir kısmının– eşcinsel olduğunu” dile getiren görüşün altını çizerek, aynı argümanın kültürel sonuçlarını vurgular.

Eşcinsellik ve Heteroseksüellik

Eşcinselliğin yalnızca tarihsel olarak ortaya çıkış süreçlerini ön plana çıkartmak, sıklıkla sınırlanmış ve fakat tarihsel olarak

hiç de daha az olumsuz olmayan bir kategori olan heteroseksüelliğin bir şekilde daha açık, doğal veya daha istikrarlı bir kurgu olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu varsayım, eşcinselliğin yaygın olarak heteroseksüelliğin bir türevi veya daha az gelişmiş bir biçimi olarak algılandığı bir kültürde doğallaştırılır. Bu anlayış, eşcinselliğin ergenlerin heteroseksüelliğe erişmeden önce geçirdikleri bir aşama olduğu yönündeki sözümona ikna edici değerlendirmeler sunan popüler psikolojiden tutun da eşcinsel aile gruplaşmalarını yasadışı ve yapay ilan eden dini ve hukuki “aile” tanımlarına kadar pek çok farklı söylemde dillendirilebilir. Heteroseksüelliği burada yeterince kapsamlı bir biçimde inceleyebilmek mümkün olmasa da, pek çok teorisyen yakın dönemin eşcinsellik tanımlarının ve eşcinselliğin tarihsel gelişimine ilişkin analizlerin, normalleştirilmiş, başka bir ifadeyle basmakalıp heteroseksüellik anlayışları açısından son derece önemli sonuçlar doğurduğunu ileri sürer. Örneğin, birçok teorisyen, “heteroseksüellik” “homoseksüel” teriminden türetilmiş bir sözcük olduğundan –önceki terim ancak sonraki terimle birlikte yaygınlık kazandığı için – heteroseksüelliğin homoseksüelliğin türevi olduğunu ve bu tür bir şecerenin önemli ideolojik sonuçlar barındırdığını savunur (Katz, 1983:147-150). Her ne kadar heteroseksüellik sıkça sıradan bir şeymiş gibi sunuluyorsa da, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında “homoseksüel”in ortaya çıkışını farklı kılan, o dönemde homoseksüelin “normal” ikizinden, yani “heteroseksüel”den ayrılamaz ve kelimenin gerçek anlamıyla onsuz anlaşılmaz hale gelmiş olduğu gerçeğidir (Cohen, 1993:211).³

Dolayısıyla, heteroseksüellik de kurgusaldır ve anlamı farklılaşan kültürel örüntülere bağlıdır. Tanımlayıcı bir terim olarak kökeni, hakkındaki evrensellik iddiaları istendiği kadar söylenedursun, tarihseldir. “Eşcinsellik”i belli kimlikler ve eğilimlere işaret eden açık bir

³ Heteroseksüellik henüz yeterince kuramlaştırılmamıştır ve ilk çalışmanın tamamlanmış kısmı büyük ölçüde eşcinsel akademisyenler tarafından üstlenilmiştir. Henry Abelove heteroseksüelliğin kökenlerini araştırmıştır (1992) ve şu sıralar Ken Plummer’in klasikleşen çalışması *The Making of the Modern Homosexual*’a (1981) atıfla *The Making of the Modern Heterosexual* adını verdiği kitabı bitirmek üzeredir. Öte yandan, Jonathan Katz’ın *The Invention of Heterosexuality* (1996) kitabı da ismini Foucault’nun eşcinselliğin kökeni inceleme-sine borçludur. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

tanımlayıcı terim olarak değil, tarihsel ve kültürel olarak olumsal bir kategori şeklinde tasavvur etmek güçtür.

Doğal bir olgu haline getirilmiş “heteroseksüellik”i bu şekilde düşünmek oldukça zordur. Nihayetinde heteroseksüellik hiçbir açıklama gerektirmeyen doğal, saf ve sorunsuz durumda olma iddiasını uzun süredir sürdürmektedir. Esasen, eşcinselliği “açıklamaya” yönelik girişimler kavramsal olarak heteroseksüellik üzerine kurulu olduğuna göre, heteroseksüelliği kendiliğinden etkisiz veya fark edilmeyen bir cinsellik biçimi varsayan bir algı dünyası mevcuttur. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında “dönmelik” olarak anlaşılan hemcins arzu üzerine yaptığı değerlendirmede, Christopher Craft’ın (1989:223) iddiası şudur: “Heteroseksüel normu yapısöküme uğratma kabiliyetinden yoksun veya bunu yapmaya niyeti olmayan, dönme hakkındaki İngiltere kaynaklı açıklamalar aslında aynı şeyi tekrarlar; arzu, görüntüsüne rağmen değiştirilemez bir biçimde ‘heteroseksüel’ kalır”.

Yirminci yüzyılın sonunda gerek heteroseksüellik gerekse –bir dereceye kadar– eşcinsellik tümüyle doğaldı. Bu durum, iki kategoriye de kendi tarihleri olan, rastlantısal veya olumsal kategoriler olarak düşünmeyi güçleştirmektedir. Doğallaştırma iddiasının kendisi; bireysel bir benlik bilinciyle bağlantılıdır ve her birimizin kendi cinselliğimizi hangi biçimlerde öncelikli, temel ve kişisel olarak tasavvur ettiğimizle yakından ilişkili olan cinsellik gibi bir şeyi normal olmaktan çıkarmak bilhassa zordur. Halperin (1990:53) bu tür bir “rahatsız nokta”nın varlığını kabul ederek cinselliğin kültürel bir kurgu olduğunu savunur ve heteroseksüellik ve homoseksüellik için şunları söyler:

Heteroseksüellik ve homoseksüellik salt düşünsel kategoriler değildir... aynı derecede, erotik karşılıklılığın kategorileridir ve dolayısıyla inancım üzerinde hak sahibidirler, bu durum, fikre biattan daha güçlüdür. Sonuç olarak, bir cinsel sistem içinde kültürel olarak asimile edilmek denen şey de budur: sistemin görenekleri “doğa”nın kendini teyit eden manevi hakikatini ele geçirir. Şayet basitçe bir kişi kendini kültürel olarak asimile edilmekten kurtarabileceğine inansaydı, o zaman bu durum kültürel asimilasyon olmazdı.

Eşcinselliği veya heteroseksüelliği doğallıktan çıkarmak bu kategorilerin önemini azaltmak demek değildir. Bunların doğal, saf ta-

nımlayıcı terimler varsayılmasından öte, bir bağlama oturtulmalarını veya tarihselleştirilmelerini talep etmektir. “Modern anlamda eşcinsellik” veya “günümüzde anlaşılan haliyle eşcinsellik” gibi ifadeler cinsel edimlerden cinsel kimliklere doğru yaşanan paradigma değişikliğine ve günümüzdeki eşcinsel edimler ve tarihsel olarak uzakta kalan eşcinsel edimler arasında bir sürekliliğin olduğu varsayımının özündeki sorunlara etkili bir şekilde dikkat çekmektedir. Ne yazık ki, bu tür ifadeler öte yandan modern eşcinselliğin, öncellerinden farklı olarak, tutarlı, belli ve bilinir olduğunu ima eder. Heteroseksüellik ve eşcinselliğin birbirinden radikal ve görünür şekillerdeki farklılıklarının muhafaza edilmesine dönük çok fazla kültürel yatırım yapılmıştır. Yine de, cinsel kimlik kategorilerine ilişkin modern bilgiler tutarlı olmaktan uzaktır. Eve Kosofsky Sedgwick günümüzde, eşcinselliğe dair bilgilere, düzensiz ve değişken öncülleriyle kıyaslandığında sabitlik ve mutlaklık atfetme eğilimi olduğuna dikkat çeker. Sedgwick, Foucault’nun eşcinsel arzusunun tarihi formları hakkındaki görüşünün lezbiyen ve gey açılardan geliştirilmesinin, günümüz eşcinselliğinin kuruluşu hakkında benzer yabancılaştırıcı incelemelerin ortaya çıkmasını engelleme eğiliminde olduğunu savunur. Sedgwick, geleneksel “bugün bildiğimiz haliyle eşcinsellik” teması, birçok tarihçi tarafından yapılan doğalı sökme (denaturalizing) çalışmalarının retorik açıdan gerekli dayanak noktasını sağlamıştır” der (1990:45).

Modern eşcinselliği tartışmasız ve sorunsuz olarak sunma eğilimine dönük eleştirisinde, Sedgwick günümüz eşcinsellik anlayışlarındaki mantık çelişkilerine dikkat çeker. Söz konusu çelişkilerin birbirlerini etkisiz hale getirmeleri şöyle dursun, bu fark edilmeyen tutarsızlıklar sıklıkla beraber ortaya çıkarlar. Sedgwick’in *Epistemology of the Closet* isimli kitabındaki amacı, modern eşcinselliği kuran, bu karşılıklı ve çelişkili kavramsal modelleri –çözüme ulaştırmak değilse de– tek tek tespit etmektir. Sedgwick, bu çelişkileri şu şekilde tasvir eder:

İlk çelişki, homoseksüel/heteroseksüel tanımını bir yandan öncelikli olarak küçük, şahsına münhasır, görece sabit bir eşcinsel azınlık açısından pratik önem arz eden bir mesele olarak (bunu azınlıklaştırmacı bir bakış açısı olarak yorumluyorum), diğer yandan ise, cinsellikler yelpazesindeki insanların tamamının hayatında süregelen ve belirle-

yici öneme sahip bir mesele olarak (bunu evrenselleştirici bir bakış açısı olarak yorumluyorum) görmek arasındaki çelişkidir. İkinci çelişki, hemcins beden seçimini bir yandan toplumsal cinsiyetler arasındaki bir eşik veya geçiş meselesi olarak, diğer yandan ise, her bir toplumsal cinsiyet bünyesindeki bölücülük refleksinin –ille de bu politik bölücülüktür– göstereni olarak görmek arasında ortaya çıkan çelişkidir. (agy:1-2).

Sedgwick, “kronik hale gelmiş olan modern homo/heteroseksüel tanımı krizi”nin yirminci yüzyılın –hem homofobik hem de homofobi karşıtı– homoseksüellik ve heteroseksüellik anlayışlarını kurduğunu ve bahsi geçen iki çözülemeyen çelişkinin bir sonucu olduğunu savunur. İlk çelişki –azınlıklaştırmacı bakış açısı ile evrenselleştirici bakış açısı arasındaki çelişki– “eşcinsel” olarak belirtilen grubun nasıl sınırlandığı, yani, eşcinselliğin toplam nüfusun küçük ve ayrı bir kesiminin kimliği olup olmadığı veya görünüşte heteroseksüel kişilerin kimliklerinin eşcinsel arzu tarafından aynı derecede belirlenip belirlenmediği üzerine yoğunlaşır. İkinci çelişki, eşcinsel arzuyu cinsiyetlendiren modeller olarak geçişlilik ve bölücülük arasında ortaya çıkan çelişkidir: ilki eşcinsel arzuyu, toplumsal cinsiyetler arasındaki eşikten atlayan veya sınırı geçen bir şey olarak tanımlarken, ikincisi eşcinselliği bizzatıhi toplumsal cinsiyetin özü olarak kurar. Sedgwick (agy:83-90), bu iki radikal çelişkinin bir arada var olduğunu ve böylece, modern eşcinsellik kurgularındaki temel tutarsızlığı sağlama aldığı ileri sürer.

AIDS’in yol açtığı –epidemiolojik, idari, aktivistler düzeyinde– kriz, modern cinselliklere ilişkin anlayışları şekillendiren söylemsel tutarsızlıklara dair bir örnektir. Eşcinselliği evrenselleştirici kavrayışa karşı yürütülen eşcinselliği azınlıklaştırmacı kavrayışı AIDS’in idari ve tıbbi yönetimi üzerinde verilen mücadelelerde görmek mümkündür. Başlarda –ve ısrarla– bir “eşcinsel hastalığı” olarak çarpıtılan AIDS, Kuzey Amerika’da önceleri konuya kayıtsız kalan devlet kurumlarının dikkatini ancak, o zamanlar umursamadan ifade edildiği üzere “genel nüfus”u etkilediği anlaşıldığında çekmiştir.⁴

⁴ Kuzey Amerika burada özel bir noktada durmaktadır çünkü Avustralya, kısmen Amerikan örneğinden çıkardığı derslerin de etkisiyle AIDS krizine daha farklı bir tepki vermiştir.

Aktivistler, AIDS'in ve eşcinselliğin tedavisinin eş zamanlı söylem-selleştirilmesinden dolayı öfkelenmiş ve bu türden isimleri birbirinin yerine kullanmaya dönük söylemsel kaymanın hastalığa etkin müdahaleyi engellemesinden endişe duymuşlardı. Bu aktivistler, HIV yayılma çemberlerini azınlıklaştırılmış veya "risk grupları" denilen gruplar –eşcinsel erkekler başta olmak üzere, damardan uyuşturucu kullanan bireyler, seks işçileri gibi diğer gruplar– çerçevesinde ele almak yerine, hastalık yayılma çemberlerinin korunmasız cinsel ilişki, aynı iğnenin birden fazla kişide kullanılması gibi evrenselleştirilmiş "risk pratikleri" bakımından tekrar düşünülmesi gerektiğinde ısrar etmişlerdir.

Eşcinsel kimlik ile eşcinsel edim kavramlarını birbirinden ayırmanın önemi, erkeklerle cinsel ilişkiye giren ve fakat kendilerini gey olarak tanımlamayan erkekleri korunmalı cinsel ilişki hakkında bilgilendirme hedefinin hem aciliyeti hem de güçlüğünü vurgulayan yeni sağlık politikası hakkındaki raporlarda görülmektedir. Gary Dowsett'in (1991:6-7) iddiası şudur:

MSM (erkeklerle cinsel ilişkiye giren fakat gey topluluklardan bağımsız olan erkekler) *hedef grup* değildir. Bu grup, daha önce eşcinsel erkeklerle yapıldığı gibi demografik tanımlar altında kümelendirilemez... Onlar daha önce yüksek risk grupları olarak düşünülebilecekken, şimdi herhangi bir şekilde gruplandırılAMAYANlardır... Tek ortak özelliklerinde bile –hemcinsleriyle cinsel ilişki yaşama deneyimlerinde– paylaştıkları bir benzerlik yoktur; aidiyet hissi yaşayan eşcinsel erkeklerin sahip olduğu türde bir cinsellik kültürüne sahip değildirler (vurgu orijinal metne aittir).

Söz konusu fenomeni onaylayan Dowsett, günümüzde AIDS hakkındaki eğitim programlarının yaygın olarak kimliklere karşı eylemlere öncelik tanıdığını ifade etmektedir. AIDS'e yönelik eğitim stratejileri hakkında verilen bu kısa örnek bile yaygın bir şekilde, modern cinsellikleri modern öncesi cinselliklerden ayırmak olarak anlaşılan paradigma kaymasının sınırlarını gözler önüne serer.⁵ AIDS ile eş-

"Avustralya'nın HIV/AIDS'e verdiği tepki"nin ayırt edici özelliği devlet ile sivil toplum, sağlık sektörü çalışanları ile HIV/AIDS'ten en ağır etkilenen topluluklar arasındaki işbirliğine dayalı bir ortaklık olmuştur (Bartos, 1993:9). Amerikalılarla karşılaştırmalı olarak İngilizlerin salgına nasıl tepki gösterdiğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Derbyshire, 1994:41-42.

⁵ Gerçekte Cinsellik nosyonu -cinsel pratiklerin bireyin özneliğinin bir parçası olarak so-

cinselliği birleştirmeye dönük yaygın pratik karşısında, kimliklerden ziyade eylemlere vurgu yapan AIDS'in söylemsel mecrasına yeniden biçim vermeye yönelen bu tür girişimler, Foucault ve pek çok destekçisine göre moderniteyi başlatan söz konusu yeni rejime kıyasla modernite öncesi yasalara daha uygundur.

Eşcinsel arzunun bölücülüğü ve geçişliliği arasındaki tezatı AIDS hakkındaki basmakalıp bilgiler başka bir açıdan belirgin kılar. Tarih- sel olarak, salgının kanıt olmamasına rağmen, dolaylı olarak suçluları teşhir edilmesi akabindeki yayılışı –birçok başka toplulukla birlik- te- eşcinsel erkek topluluklarının AIDS'den perişan olmalarına yol açmıştır. Dahası, lezbiyenler de inatla AIDS'le bir arada anılmıştır. Kadınlar arasında HIV'nin cinsel yoldan bulaşıp bulaşmadığı ve bu- laşıyorsa nasıl bulaştığı hakkında bugün bile kesin ve doğru bir bilgi olmamasına rağmen (O'Sullivan ve Parmar, 1989), eşcinselliği bir geçiş olarak gören anlayışlar lezbiyenliği AIDS ile ilişkilendirmeyi sürdürmektedir. Bu ilişkilendirme Amerikan lezbiyen motosiklet ku- lübü üyelerinin (kanlarının uygun olmadığı gerekçesiyle) kan banka- sına kan bağışında bulunmalarına engel olmakla kalmamış, bir siyasi liderin “geyler, lezbiyenler ve fahişeleri AIDS'in kaynağı [olarak]” göstermesine yol açmıştır (Castle, 1993:12).

AIDS söylemi burada eşcinselliğin uzun zamandır süregelen tanım- sal tutarsızlığına günümüzden bir örnek sunar. Sedgwick'in argümanı bakımından, mesele, eşcinselliğin veya heteroseksüelliğin gerçekte ne “olduğunu” saptamak değil, –(bir dizi stratejik hedef doğrultusunda) eşcinsellik tanımını sabitlemeye yönelik çeşitli çabalara rağmen– eş- cinsellik hakkındaki modern bilgilerin çözümlenemez tutarsızlıklar ve tarihsel kesintilerle biçimlendirildiğini anlamaktır.

Farklı eşcinsellik anlayışlarının erken homofil hareket, eşcinsel öz- gürleşme hareketi, lezbiyen feminizm ve *queer* teoride harekete geçi- rildiği ortadadır. Farklı tarihsel koşullar ve birbirinden tamamen farklı

mutlaşması– modern bir bakıma kurduğu süreç, “modern öncesi cinsellikler” ifadesinde tezatlık içeren bir yan vardır. Fakat söz konusu ifade, farklı tarihsel cinsellik ve kimlik kavra- yımlarını birbirinden ayırt etmenin hem gerekliliğini hem de güçlüğüne ortaya koymaktadır. Jonathan Goldberg (1992) ve Valerie Traub (1995) modern öncesi ile modern cinsel düzen- lemenin birbirinden ayrılmasını doğru kabul etmek yerine sorunsallaştıran eleştirmenlerdir.

bilgi modelleri, kabaca geçtiğimiz yüzyıl boyunca eşcinsel arzu hakkında art arda geliştirilen teorik modeller ve politik stratejiler arasında izi kesintisiz sürülebilecek bir hat olmadığını söyler. Zaman zaman daha az belirgin olan şey, kendini genellikle karşısında zafer kazandığı yapının radikal biçimde karşıtı olarak sunan, birbirinden farklı söz konusu hareketler arasında verimli bir şekilde kurulabilecek süreklilik ilişkileridir. İlerleyen dört bölüm, *queer*in tartışmalı ve fakat önemli bir eleştirel terim olarak içlerinde doğduğu özgün kültürel bağlamları saptamak üzere sırasıyla homofil hareket, eşcinsel özgürleşme hareketi, lezbiyen feminizm ve etnik eşcinsel kimlik modelini kısaca ele almaktadır.

Homofil Hareket

Eşcinsel özgürleşme hareketi ve lezbiyen feminist hareket gibi muğlak şeylerin tarihsel kökenlerini kesin bir şekilde belirlemek güçtür. Birazdan yapacağımız erken homofil örgütlenmeler değerlendirmesi her bir örgütlenmenin yükselişini de beraberinde getirmiş olan geniş bağlamları incelemektedir. Eşcinsel özgürleşme hareketinin retoriği genel itibariyle homofil hareketler ile özgürleşmeci (*liberationist*) hareketler arasındaki ayrımın geride bırakılmasını temsil eder. Bununla beraber, homofil harekete daha ayrıntılı bir bakış, yalnızca eşcinsel özgürleşme ve lezbiyen feminist hareketleri hakkında değil, aynı zamanda bu hareketlerin birlikte geliştirdiği politik konumlar (D’Emilio, 1983) ve bunların bağımsız gelişimlerini zorunlu kılan, giderek farklılaşan öncelikleri hakkında da tarihsel olarak daha incelikli anlayışlara olanak tanımıştır.

Eşcinsel özgürleşme ve lezbiyen feminizm gibi kitlesel hareketlerle dönüşmemekle beraber, homofil örgütlenmeler eğitim programları düzenlemiş ve eşcinselliğe dönük hoşgörünün artması ve kimi durumlarda eşcinselliğin yasallaşması yönünde politik reformlar için çalışmıştır. İlk kez on dokuzuncu yüzyılın sonunda Avrupa’da ve özellikle Almanya’da ortaya çıkan bu örgütlenmeler eşcinselliğin doğal bir insani olgu olarak kabul edilmesi için mücadele etmişlerdir (Lauritsen ve Thorstad, 1974). Homofil hareketlerin homoseksüelliğin bir kimlik olarak açıklığa kavuşturulduğu, eşcinsel *Almanya*’nın ilk kez müm-

kün olduğu dönemde ortaya çıkmış olması tesadüf değildir. Eşcinsel edimler yüzyıllar boyunca dini kınamalar ve adli yargılamalara maruz kalırken, bu kurumsallaşmış önyargılar karşısındaki örgütlü protesto büyük ölçüde yeni gelişmekte olan “eşcinsel” kimlik kategorisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

1869 yılında, Alman meclis üyelerinin erkekler arasındaki eşcinsel edimleri suç kapsamına alacak yeni bir ceza kanunu üzerinde tartıştığı esnada, Karolyn Maria Benkert adalet bakanına önerilen ve söz konusu kanuna karşı çıkan bir açık mektup kaleme almıştır. Benkert’in argümanları, onu takip edecek olan homofil müdahaleler gündeminin bir kısmını önceden görmüş, önceden oluşturmuştur ve bu müdahalelerin zamanlaması şu tarihötesi argümanı beraberinde getirmiştir: “1969 bir yeniden doğuştur, bir yıl dönümüdür; gerçekten de insan bu tarihin eşcinsel özgürleşmenin 100. yıl dönümü olduğunu söyleyebilir” (Lauritsen ve Thorstad, 1974:5). Benkert’e göre, eşcinsellik doğuştan olması itibariyle yalnızca doğa kanunlarının konusu olabilir, ceza kanununun değil. Benkert eşcinselliğin ne kimseye zararı olduğunu ne de kimsenin hakkının ihlâli anlamına geldiğini belirtmiştir. “Eşcinseller”in topluma ve kültüre yaptıkları değerli katkıları örneklerle ortaya koymak için tarihin farklı dönemlerinden meşhur isimleri –Napolyon, Büyük Frederick, Michelangelo, Shakespeare ve Byron– liste halinde sıralamıştır.

1897 yılında, Magnus Hirschfeld adlı Alman bir nörolog Bilimsel İnsancıl Komite’yi [*Scientific Humanitarian Committee*] kurmuştur. Komitenin ana amacı, Benkert’in açık mektubuyla karşı çıktığı ve fakat 1871 yılında yasalaşan ceza kanununun 175. fıkrasının yürürlükten kaldırılması için ilgili yasama organlarını ikna etmektir. Tıpkı Benkert gibi eşcinselliğin doğuştan oluşuna vurgu yapan Hirschfeld, Karl Ulrich’in modelini geliştirerek eşcinselliği arada bir durum hem erkekliğin hem de kadınlığın fizyolojik yönlerini kaynaştıran bir “üçüncü cinsiyet” olarak kavramıştır. Bilimsel İnsancıl Komite eşcinselliğin hem zararsız doğasına hem de suç olarak kabul edilmesinin yol açtığı gereksiz acılara dikkat çekmiştir. Bilimsel İnsancıl Komite’den beş yıl sonra Benedict Friedländer tarafından kurulmuş olan bir diğer önemli homofil grup ise Özel Olanlar Topluluğu’dur [*Community of the Spe-*

cia/]. Bu grup, Hirschfeld'in dilekçe kampanyasına destek vermiş olmasına karşın, eşcinselliğin biyolojik bir varoluş olarak sunulmasına giderek daha sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Friedländer, hem Hirschfeld'in muhafazakâr konumunu "onur kırıcı ve sefil bir şekilde... anlayış dilenmek" olarak eleştirmiş hem de "bir erkek bedeninde sürenen güçsüz bir kadını ruh ve üçüncü cinsiyet" geçişli fikrini açıktan alay konusu etmiştir (akt., Lauritsen ve Thorstad, 1974:50).

1914 yılında, iki seksolog Havelock Ellis ve Edward Carpenter tarafından İngiliz Cinsellik Psikolojisi Çalışma Topluluğu [*British Society for the Study of Sex Psychology*] kurulmuştur. Grup Alman homofil gruplarla bazı bağlantılar kurmuş, örneğin, Bilimsel İnsan-cıl Komite'nin "üçüncü cinsiyet" kitapçıklarından birini tekrar basmıştır. Fakat İngiliz grubun Almanlar gibi yaşamaya dönük bir odağı olmamıştır. "İngiltere'de," diye beyan etmişlerdi, "benzer bir talepte bulunma zamanının henüz gelmediğini düşünüyoruz" (akt., agy:34). Bu nedenle, Ellis ve Carpenter enerjilerini yaşamayla ilgili programlara değil, eğitim programlarına harcayarak bir kütüphane kurmuş ve ABD'deki duygudaşlarıyla temas kurmuşlardır.¹

Kayıtlardaki ilk Amerikan homofil örgütü olan Chicago İnsan Hakları Topluluğu'nun [*Chicago Society for Human Rights*] 1924 tüzüğü de hedeflerini açıklarken benzer şekilde muhafazakâr eğilimler sergilemektedir. Topluluğun amacı:

Zihinsel ve ruhsal anormallikleri nedeniyle taciz edilen ve Bağımsızlık Bildirgesi ile güvenceye alınan mutluluğun peşinden koşma hakkı engellenen kişilerin çıkarlarını desteklemek ve korumak ve olgunluğa erişmiş entelektüeller arasında modern bilimle örtüşen gerçeklerin yayılmasını sağlayarak toplumun bu kişilere dönük önyargılarıyla mücadele etmektir. Topluluk yalnızca kanun ve düzenden yanadır; bugüne kadar başkalarının haklarını koruyan bütün genel yasalarla uyum içindedir ve mevcut yasaların ihlaline yönelik eylemleri hiçbir şekilde önermemekte, kamu refahını bozacak hiçbir konuyu desteklememektedir. (Katz, 1976:385)

¹ İngiliz homofil hareketinin göreceli ılımlılığı sıklıkla 1895 yılında Oscar Wilde'nin "büyük ahlâksızlık" suçundan yargılanıp mahkûm edildiği rezil davanın sarsıcı etkisine mal edilmektedir. Cohen'e (1993:97-102) göre, bu davalar "Viktoriyen cinsel imgelemlerde 'erkek eşcinsel' kavramının kristalleşmesinde en ufak bir rolü dahi olmamıştır".
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://mailes.org>

Eşcinsellerin “zihinsel ve ruhsal anormallikleri” olduğunu kabul eden, Bağımsızlık Bildirgesi’ne atıfta bulunan, “bütün genel yasaları” destekleyen ve “modern bilim” halini alan rasyonaliteye çağrıda bulunan Chicago İnsan Hakları Topluluğu, sırasıyla 1951 ve 1955 yıllarında kurulmuş olan Mattachine Topluluğu ve Bilitis’in Kızları gibi daha sonraki homofil örgütler için örnek teşkil etmiştir (D’Emilio, 1983).

Mattachine Topluluğu başlangıçta neredeyse gizli bir topluluktur. Topluluk herkesin birbirini tanımak zorunda olmadığı bir dizi hücre grup şeklinde örgütlenmiş ve kurucularından bazılarının faal bir şekilde içinde yer aldığı Komünist Parti gibi esnek bir şekilde yapılandırılmıştır. Marksist bir sınıfsal baskı analizinin izinden giden ilk müzakere dokümanları eşcinselleri, “egemen kültür içinde tutsak edilmiş bir toplumsal azınlık” grubu olarak konumlarının farkında olmayan bir kitle olarak kuramlaştırmıştır (akt., agy:65). Mattachine Topluluğu’nun politik görevi, sürekli marjinalleştirilmelerindeki kurumsal ve hegemonik kuşatmaların farkına vararak sonunda maruz kaldıkları baskı karşısında harekete geçip mücadele edebilecek olan eşcinseller arasında kolektif bilinci güçlendirmektir. Kurucu üyeler; eşcinsellik, eşcinselliğin Amerikan toplumundaki yeri ve onu doğuran şeylerin neler olduğuna dair söyleşilerle ilgilenen erkekler ve kadınlar için çoğunlukla kulaktan kulağa yayma yoluyla gruplar kurmuşlardır. Aynı zamanda kişisel deneyim paylaşımları da söz konusudur. Bu tartışma gruplarından birinde bir katılımcının anımsadığına göre, “Rahatça konuşabilme özgürlüğü... gerçekten her şey bununla ilgiliydi. Gergin ve tekinsiz bir atmosferde bir aidiyet duygusu, bir tür yoldaşlık, bir açıklık duygusu bulmuştuk” (akt., agy:68).

Mattachine Topluluğu, Los Angeles’taki merkezinden kademeli bir şekilde dışa açılarak California’nın diğer bölgeleriyle beraber New York ve Chicago’da da gruplar oluşturmuştur. 1953 yılında topluluk üyeleri “eşcinsel olmanın mücadelecisi onurunu” sergileyen (agy:88) ve resmi olarak Mattachine Topluluğu ile bağlantılı olmasa da büyük ölçüde bu grubun üyeleri tarafından hazırlanan *One* adlı eşcinsel dergisinin ilk sayısını çıkarmışlardır. Bununla birlikte, topluluk daha ulaşılabilir ve halka açık bir hale gelirken, Komünist kökenleri gi-

derek daha fazla sorun teşkil etmeye başlamıştır. Bu dönemde, Mattachine Topluluğu'nun üyelerinin pek çoğu topluluğun kurucularıyla hiç karşılaşmamışlardı bile; ABD'de McCarthyizm'in hüküm sürdüğü 1950'lerde yeni üyelerin birçoğu topluluğunun Komünist Parti ile arasındaki tarihsel bağlarından ciddi biçimde rahatsızlık duyuyordu. Bunun sonucunda, Mayıs 1953'te düzenlenen bir konferansta topluluk kendisini yönetmelikleri, tüzüğü, demokratik bir şekilde seçilmiş yetkilileri olan bir kamu kuruluşu olarak yeniden tanımlamıştır.

Bir tüzük oluşturulması ve topluluğun gelecekteki yörüngesinin belirlenmesi sürecinde birini kurucuların, diğerini kurucuların muhaliflerinin temsil ettiğini söyleyebileceğimiz iki farklı grup ortaya çıkmıştır. Kurucular var olmak için Komünist Parti'nin haklarını savunurken, muhalifler Komünist filtreleme tehdidi karşısı konuşmuş ve topluluk üyelerine bağlılık yemini etme zorunluluğunun getirilmesini önermiştir. Kurucular eşcinselleri egemen kültür tarafından ezilen bir azınlık grup olarak tasvir etmeyi sürdürürken, muhalifler eşcinsellerin de tıpkı herkes gibi birer insan oldukları ve değişim yaratabilmek için tıp, hukuk ve eğitim alanlarından uzmanlarla işbirliği yapmalarının kendilerini daha verimli kılacağı hususunda direterek asimilasyonist bir çizgiyi savunmuştur. Kurucular oylamaya sundukları her başlığı kazanmış olmalarına karşın, seçimlerde aday olmamaya karar vermişlerdir. Bunun sonucunda seçilmiş pozisyonlar örgütlü muhalefete geçmiş ve Mattachine Topluluğu ciddi bir değişim yaşamıştır: ayırt edici bir eşcinsel kimliğin olumlanması yerini toplumsal normlara bırakmış, kolektif çaba bireysel eyleme dönüşmüş ve eşcinsel erkekler ve lezbiyenlerin kendi deneyimlerini yorumlama kabiliyetlerine duyulan güvenin yerini uzmanların bilgisi almıştır" (agy:81). Yine homofil hareketler ile özgürleşmecî hareketler arasındaki farklılıklardan ziyade benzerliklere vurgu yapacak şekilde, Mattachine Topluluğu'nun siyasal gelişimi, daha sonraki süreçte eşcinsel özgürleşme hareketinin varacağı ana akımlaştırmayı öngörmüştür.

Her ne kadar açıkça cinsiyet ayrımı içermeyen bir eşcinselliği dert edinmiş olsa da Mattachine Topluluğu, erkek (*masculinist*) bir örgütlenme olmuştur. Erkekler tarafından kurulmuş olan topluluğun üyele-

ri de büyük ölçüde erkektir ve gayriresmi üye alımlarıyla erkeklerin çoğunluk olma halinin sürmesi için uğraşmıştır. Topluluk genellikle polislerin eşcinsel erkek tutuklamaları gibi lezbiyenleri doğrudan ilgilendirmeyen meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. D'Emilio'nun tespitiyle: "Pek çok farklı şekilde ve genellikle bilinçsizce, erkek eşcinseller eşcinselliği lezbiyenlerin deneyimlerini olumsuzlayan bir noktadan tanımlamış ve onları Mattachine Topluluğu'nun dışına itmek için gizli bir ittifak kurmuştur (agy:92-93). Topluluğun kurucuları tarafından savunulan tek eşcinsel kimlik hiç tartışmasız erkek kimliği olmuş ve topluluk kendisini yeniden yapılandığında bile lezbiyen temsili meselesini dikkate almamıştır. Toplumsal cinsiyetin eşcinsel kimliğinin oluşumu üzerindeki baskıları ne önemli bulunmuştur ne de ciddiye alınmıştır.

Bilitis'in Kızları bu durumu telafi etmiştir. Esasen dört lezbiyen çift tarafından 1950'lerin lezbiyen barlarına alternatif olacak bir sosyal kulüp olarak kurulan Bilitis'in Kızları çok geçmeden önceliklerini değiştirmiş ve kendini hâkim lezbiyenlik kavramlarını dönüştürmeye adanmış bir politik grup halini almıştır. 1956 yılında Bilitis'in Kızları annelik, heteroseksüel evliliklerde lezbiyenler ve istihdam gibi pek çok farklı konunun ele alındığı *Ladder* adlı bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Bilitis'in Kızları, Mattachine Topluluğu ile işbirliği içinde olmakla beraber, lezbiyenlerin koşullarına özellikle odaklanmayı sürdürmüştür. Gerek toplumsal cinsiyet meselelerinin öneminin gerekse bunların Mattachine Topluluğu tarafından nasıl da kolay görmezden gelindiğinin resmi olarak kabulü, Bilitis'in Kızları'nın tüzüğüne birleşme karşıtı (*anti-amalgamation*) bir madde olarak girmiştir.

Ağırlıklı olarak işçi sınıfı lezbiyen barlarının yerleşmiş alt kültürüne bir alternatif olarak "hatta karşı olarak bile denebilir" kurulmuş olan Bilitis'in Kızları, bu kültürün gözle görülür şekilde *butch* tarzını ve bu tarzın vasıfsız fabrika işini çağrıştırmasını reddetmiştir. Bunun yerine, daha iyi ücretli istihdam şanslarını artırmak için fark edilir derecede kadın gibi giyinen lezbiyenleri beğenip tavsiye ederek daha asimilasyonist bir değerler bütünü savunmuştur. Bilitis'in Kızları lezbiyen barları arasında en fazla kadın lezbiyenlerin kendine çekeme-

miştir. Dahası, Bilitis'in Kızları'nın sunduğu pastoral ilgi ve tavsiyelere ihtiyacı olmayan, hâlihazırda bir işi olan ve de başarılarının devam etmesi için lezbiyenliklerini gizli tutmak zorunda olan lezbiyenleri üye yapmayı da başaramamıştır.

Mattachine Topluluğu ile Bilitis'in Kızları toplumsal cinsiyet analizlerinde genellikle görüş ayrılığı yaşasalar da, toplumun eşcinselliğe bakışının dönüşümü konusunda oldukça benzer görüşlere sahiptirler. 1950'lerin sonlarından itibaren iki topluluk da dergiler, tabloid ve büyük sayfaya basılmış gazetelerde eşcinsellik hakkında bilgilerin dolaşıma sokulması meselesine yoğunlaşmıştır. Söz konusu erken homofil örgütlenmelerdeki bu muhafazakâr dönüşümü örgütlerin kendilerini artık eşcinsellere yönelik olarak değil, eşcinsellikle ilgilenenlere yönelik olarak pazarlamaya başlamış olmaları şeklinde değerlendirmek mümkündür. Pezevenklik veya fahişeliği çağrıştırmaktan korkmayan topluluklar kaynak yaratma/fon sağlama etkinliği olarak adlandırdığı şeyin sosyal bir boyutu olduğunu sıklıkla reddetmiştir. Dahası, kendilerini geçerli cinsiyet nosyonlarını çiğneyen *drag queen* ve hatta *butch* kadınlar gibi kişilerden resmen ve açık bir şekilde ayrıştırmışlardır (Katz, 1976:406-433).

Homofil örgütlerin bile eşcinselliğin doğuştan gelen bir durum olduğu iddiasından hareketle eşcinselleri anormal olarak tanımladığı o dönemlerde eşcinseller zulmü değil, şefkati hak etmişlerdir. Bu durumun edebiyattaki en meşhur örneklerinden biri Radclyffe Hall'ün 1928 yılında İngiltere'de yayınlanmış olan kitabı *The Well of Loneliness*'tir. Hall'ün sevgilisi Una Troubridge “sapkın” temalı bu çalışmanın politik amacını çok sonraları şöyle anımsamıştır: “[Hall'ün] mutlak kanaati oydu ki, bu tür bir kitap ancak yanlış anlaşılmış ve yanlış hüküm verilmiş bir azınlık adına konuşmak için kişisel bilgi ve deneyimiyle yetkin bir sapkın tarafından yazılabilirdi” (Troubridge, 1973:80). Günümüz okurları bu romanın trajik sonunu gülünç derecede süslü bulsalar da, romandaki tanınma, kabul edilme talebi ve –burada dini– saygınlık içindeki hoşgörü beklentisi daha sonraki homofil örgütlenmelerin fark edilir stratejilerinden biri olmuştur: “Tanrım,” dedi soluk soluğa, “sana inanıyorum, sana inanıyorum” söylüyoruz...

Seni inkâr etmiyoruz, öyleyse kalk ve bizi savun. Tanrım, bizi tüm dünyanın gözleri önünde kabul et. Bize de var olma hakkı ver!” (Hall, 1968:509). Homofil örgütlenmeler eşcinsel “durum” konusunun uzmanlarının fikrini almış ve hatta eşcinselliği bir hastalık olarak görenlere bu uzmanların materyallerini göndermiştir. D’Emilio (1983:116-117) bir terapistin Bilitis’in Kızları’nın San Francisco bürosundan söz ederek, kendilerine lezbiyenlerin sadece ama sadece tatminsiz hayatlar yaşayabileceğini, çünkü üremenin kadınların biyolojik bir işlevi olduğunu söylediğini ve Mattachine Topluluğu’nun New York’taki toplantılarından birine eşcinselliği hastalık olarak tanımlayan saygın bir psikanalisti davet ettiğini kaydetmiştir. Dolayısıyla, bu “uzman” görüşünü alma âdeti öylesine yerleşmiş, kemikleşmişti ki, 1961 yılında Amerikan homofil örgütlenmeler eşcinselliğin bir hastalık olduğuna dair hiçbir tıbbi veya bilimsel kanıt bulunmadığını savunduğunda, “çeşitli hareketlere mensup pek çok insan [durumdan] rahatsızlık duyarak ‘Bu konuyu uzmanlara bırakmalıyız’ diyebilmişlerdir” (Katz, 1976:427).

Mattachine Topluluğu da Bilitis’in Kızları da hiçbir zaman kitlesel hareketlere dönüşmemiştir. 1950’lerde eşcinsel olarak tanımlanmanın sonuçlarından duyulan korku, politik örgütlenmenin zor olması anlamına geliyordu; örgütün tanıtımını yapmak veya bir posta adresi almak gibi basit görünen işler bile oldukça güç oluyordu. Profesyonel uzmanlara duyulan saygı sorunluydu ve hoşgörülü heteroseksüellerle potansiyel müttefiklikler kurulması bile genellikle destekleyici bir eşcinsel çevrenin kaybedilmesi pahasına sağlanıyordu. Mattachine Topluluğu erkekçi öncelikleri ve örgüt ilkelerini pekiştirerek kadın üyeleri teşvik etmemiştir. Diğer taraftan, Bilitis’in Kızları kısmen de olsa reform programlarına şekil ve yön veren sınıfsal önyargıları nedeniyle daha geniş kadın kitlelerini kendine çekmeyi başaramamıştır. 1960 yılına gelindiğinde, Mattachine Topluluğu’nun 230, Bilitis’in Kızları’nın 110 üyesi vardır. Bu rakamlar homofil hareketin “eşcinselliği saygıdeğerliliğin ötesinde tanımlamış bir topluma saygıdeğer görünmeyi” başarmasının nasıl da imkânsız olduğunu gözler önüne sermektedir (D’Emilio, 1983:125).

1990'lardan bakarak homofil hareketin gelenekselliği ve muhafazakârlığını eleştirmek şüphesiz ki kolay bir iştir. Olası direnişin doğasını büyük ölçüde dönemsel kültürel koşulların belirlediğini unutmamak tam da bu nedenle önemlidir. Örneğin, ılımlı bir tutum benimsemiş olan Chicago İnsan Hakları Topluluğu kuruluşundan yalnızca bir yıl sonra hiçbir gerekçe olmaksızın ve sekreterin yatak odasında sözümona bir pudra ponponu bulunması gibi küçük bir “kanıt” ile önemli üyelerinin polis tarafından tutuklanması sonucunda 1925 yılında feshedilmiştir (Katz, 1976:391). Ayrıca, homofil örgütlenmelerin yeterince ilerlemeci olmadıkları yönündeki eleştiriye kısmen de o yıllarda üstlenilen çığır açıcı görev imkân vermiştir.

Bu erken homofil örgütlenmelerin elde ettiği sınırlı kazanımlara rağmen, politik stratejilerinin büyük kısmı daha yakın gemište kurulmuş olan baskı gruplarının faaliyetlerinde fark edilmektedir. Bu örgütlenmeler hükümetlere dilekçeler yazmış, seçim dönemlerine doğru siyasi adaylardan vaatler almaya çabalamış, politik gazeteler ve broşürler basmış ve dağıtmış, “eşcinsel davranış hakkında büyük çaplı istatistiki incelemeler” yürütmüştür (Lauritsen ve Thorstad, 1974:23). Homofil hareketler ile özgürleşmeci hareketler arasındaki benzerlikler genellikle inkar edilmesine karşın, kimi yorumcular bu tür sürekliliklere dikkat çekmektedirler. “Homofil hareket,” diye yazar D’Emilio (1983:3), “1970’lerin eşcinsel özgürleşme hareketi üyelerinin de hedef alacağı, aynı gruplar ve kurumları –kent emniyet güçleri, federal hükümet, kiliseler, tıp uzmanları, basın ve diğer kitle iletişim organları– hedef almıştır”. Geriye dönük olarak, homofil hareketi devrimciden ziyade muhafazakâr bir hareket olarak, dolayısıyla eşcinsel özgürleşmenin karşı tezi olarak niteleme yönünde bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bununla beraber bu grupların radikal köklerinde, eşcinsel özgürleşmenin savunduğuna benzer meseleleri ele aldığını ve fakat bunu farklı bir bağlamda yaptığını ve etkilerinin de farklı olduğunu unutmamak önemlidir.

Eşcinsel Özgürleşmesi

27 Haziran 1969'da, New York'taki Stonewall Inn adlı bir gey ve *drag* bara baskın yapan polisler bütün bir hafta sonu süren isyanların fitilini ateşleyecek olan direnişle karşılaşmıştı. Aynı günün erken saatlerinde pek çok gey erkek için bir *camp*¹ ikonu olan Judy Garland adına bir anma töreni düzenlenmişti. Yorumcular Stonewall'u çarpıcı bir ifadeyle "eşcinsel dünyanın her köşesinden duyulan silah sesi" (Cruikshank, 1982:69) ya da New York Mattachine gazetesindeki gibi daha *camp* bir ifadeyle, "Dünyanın Her Köşesinden Duyulan Düşen Firkete Sesi" (D'Emilio, 1983:232) olarak tasvir etmişlerdir. Haziranın yirmi yedisi tüm dünyada –en coşkulu şekilde ABD'de– politik bir güç olarak lezbiyen ve gey kimliklerin olduğu bir tarih olarak, Stonewall Günü olarak anılmaya devam etmektedir. Stonewall, asimilasyonist politikalardan ve sükûnet yanlısı taktiklerden uzaklaşılacak önemli bir kültürel değişimin bir bakıma yapay olmasına karşı kullanışlı bir imleci olma özelliğine ve eşcinsel özgürleşme hareketinin kökenine ilişkin, mitik bir an olarak önemli bir sembolik anlama sahiptir.

1960'ların sonlarında eşcinsel topluluğun belli kesimlerinde, kendilerini eşcinsellerin koşullarının iyileştirilmesine adanmış birçok grup tarafından sahiplenilen sükûnet yanlısı konuma karşı giderek büyüyen bir hoşnutsuzluk mevcuttu. Heteroseksüellerle aynı statüde yasal ve

¹ Camp: Abartılı, teatral, dikkat çekici ve erkek eşcinsellerle özdeşleştirilmiş tarzda giyinen ve davranan kişi. Ç.Ş. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

toplumsal tanınma uğraşı hâlâ sürerken, homofil örgütlenmeler militanca değil ve fakat ikna edici yöntemler aracılığıyla bunu adım adım elde etmeye çalışıyorlardı. Eşcinsel cinsel yönelimleri bir kenara bırakıldığına, bu örgütlenmeler kendilerinin de heteroseksüeller kadar saygın ve artık statükoya sorun çıkarmayan birer örnek vatandaş olduklarını savunuyorlardı. Artık, hoşgörü ve kabul dilenmek niyetinde olmayan daha radikal gruplar, kendilerine Yeni Sol toplumsal hareketleri örnek almaya ve heteroseksüel tahakküm yapıları ve değerlerini eleştirmeye başlamışlardı. Kendilerine verdikleri adla, eşcinsel özgürleşmecileri (*gay liberationists*) kendilerini temsil ederken cinsel nesne seçimleri dışında tıpkı heteroseksüeller gibi olduklarını söylemek yerine cinsiyete dayalı davranış, tekeşlilik ve hukukun üstünlüğü gibi konulardaki geleneksel bilgiye meydan okuyorlardı. Regina Kahney (1976:94) bu tutum değişikliğini şöyle betimler: “Lezbiyenler ve eşcinsel erkekler ‘*mea culpa!*’² ifadesini bir anda ‘*al onu, münasip yerine sok!*’ ile değiştiriyorlar”. Stonewall isyanları bu yeni “*al onu, münasip yerine sok!*” tavrının bir örneği olmuştur. Sonuçta, o tarihsel anı farklı kılan şey, polisin bilinen bir gey barı basması değil –zira bu çok sık yaşanan bir olaydı – fakat çoğu, polislere eşcinsel özgürleşme yanlısı sloganlarla karşılık veren müşterilerin/bar müdavimlerinin direnişi olmuştur.³

Aslında, eşcinsel özgürleşme olarak bilinmeye başlamış olan hareketi Stonewall başlatmamıştır. Fakat Stonewall’un homofil siyasetten kopuşun rastlantısal ve dramatik bir anını oluşturması sık sık eşcinsel özgürleşme hareketinin kökeni olarak anılmasına yol açmaktadır. Otoriteyi kabullenmenin yerini direnişe bıraktığı üç gün süren Stonewall Inn isyanının ayrıt edici özelliği neydi? İsyan itibarsız ve de ortaya çıkmakta olan gey kültürünün göstergesi olan kültürel bir bölgede –

² Mea culpa: Benim hatam! (Lat.). ç.n.

³ Biraz daha farklı bir bakış açısına sahip olan John D’Emilio, Stonewall’a düzenlenen baskına direnişe karşılık verilmesinin nedeni kesinlikle, “1969’da New York’ta artık bar baskınlarının olağan olmamasıydı” (1992b:240). D’Emilio, başarılı bir homofil müdahale ile liberal bir belediye yönetiminin polis tacizini frenlediği kısa bir dönem içinde bar gibi kamusal alanlarda eşcinsel topluluk algısının bütünleştiğine işaret eder. Ne var ki 1969 baharında, belediye başkanlığı kampanyasının talepleri doğrultusunda polis baskınları tekrar başlamıştır fakat geçmişte standart bir durum kabul edilen bu baskınlar bu sefer direnişe karşılaşmıştır.

drag queenler ve travestilerin uğrak yeri olan Christopher Street üzerinde bir gey barda- gerçekleşmişti. İsyana katılanlar kendi kaderini tayin etme düşüncesini açıkça dile getirmiştiler. Politik hoşnutsuzluklarını ifade ederken militandılar. Homofil örgütlenmeler toplumsal değişim için liberal bir yaklaşım benimserken, eşcinsel özgürleşme hareketleri statükoya meydan okumuştur. Homofiller halkla ilişkilerin iyileştirilmesini savunup anaakım toplum açısından kabul edilebilir olacak eşcinsellik imgeleri sunmuşlardır. Bunun aksine, eşcinsel özgürleşmecileri, heteroseksüel kaygılara yüz vermeyi reddetmiş ve aynılık iddialarıyla yaltaklanmak yerine farklılıklarıyla toplumu dehşete düşürmüşlerdir. Homofil hareket asimilasyonu savunurken, eşcinsel özgürleşme hareketi açık bir gey kimliği ekseninde şekillenmiştir. İki oluşum arasında açıkça görülebilen önemli süreklilik çizgileri olmasına karşın, “yine de eşcinsel özgürleşmesi, temelde, ondan daha eski homofil gruplar için geçerli olduğundan çok daha büyük ölçüde, gey olmanın onuru temelli yeni bir kimlik fikri iddiası ve yaratımıyla ilgilenmektedir” (Altman, 1972:109). Bu önemli bir farktır ve lezbiyen ve gey siyasetindeki *queere* dönüşe dair her türlü kavrayış açısından can alıcı bir noktadır. *Queer* teoride sorunlu bir hal alan şey, tam da bu “yeni kimlik algısı” –ve esasen bu “onur” algısıdır. Eşcinsel özgürleşmesi ideallerine yönelik tahammülsüzlüğünde *queer*, eşcinsel özgürleşme hareketinin geçmişte homofil hareket ile yaşadığı çelişkilerden bazılarını biraz daha farklı bir şekilde de olsa tekrarlamaktadır.

Stonewall eşcinsel özgürleşmesinin mitik kökeni olarak güvenli bir şekilde konumlandırılmıştır. Yine de, tutarlı bir cinsel politika anlayışını geliştirecek ve yeni politikleşmiş kimlikleri mobilize edecek kitlesel bir hareket oluşturma isteği, bir gey bara yapılan polis baskınından daha esaslı bir açıklama çerçevesini gerektiriyor. Muhafazakârlığına rağmen homofil hareket yeni ortaya çıkan topluluk algısı ve kimlik siyasetinin oluşması için çok fazla uğraş vermiş ve her ne kadar kendisini kitlesel bir harekete dönüştürme çabalarında başarısız olmuşsa da, mirasıyla eşcinsel özgürleşmesine yarar sağlamıştır. Homofil hareketin tarihi tek başına baskının cinsel kimlikleri kendiliğinden politikleştirmeyeceğini açıkça gözler önüne sermektedir. Jeffrey Weeks’in (1985:191) ifadesiyle:

Ortaya çıkmaları –kolektif mücadeleye yol açacak bir topluluk deneyimi hissi yaratmaları – için karmaşık sosyal ve politik koşullara ihtiyaçları var. Ve bunun olmazsa olmaz beş şartı varmış gibi görünüyor: aynı durumda çok sayıda kişinin var olması, coğrafi yoğunlaşma, tanımlanabilir muhalefet hedefleri, sosyal konumda ani gelişmelerin veya değişikliklerin yaşanması ve hâlihazırda kavranmış hedefleri olan bir entelektüel liderlik.

ABD’de, Yeni Sol’u oluşturan ve eşcinsel özgürleşmesine muazzam bir itici güç sağlayan radikal hareketler koalisyonu bu koşulların tamamını karşılamıştır. D’Emilio’ya göre (1983:233), “Stonewall isyanının eşcinsel erkekler ve kadınlar arasında ülke çapında köklü bir ‘özgürleşme’ mücadelesini tetikleyebilmiş olması, büyük ölçüde 1960’lar boyunca Amerikan gençliğinin büyük bir kısmını müthiş bir biçimde coşturmuş olan radikal hareketlerden kaynaklanmıştır.” Me-sele, homofil hareketteki erkekler ve kadınların eşcinsel özgürleşmeyi oluşturanlardan daha muhafazakâr olmalarından ibaret değildir. Ayrıca iki hareketin toplumsal bağlamları birbirinden son derece farklıdır.

Karşı kültür hareketi, eşcinsel özgürleşmesi için önemli bir bağlamdır. “1960’ların sonlarında,” diye yazar D’Emilio (agy.), “ABD’de, eşcinsel hareketin reform yöneliminin tuhaf bir şekilde tezat oluşturduğu, dikkat çekici biçimde yeni bir protesto kültürü oluşmuştu.” Siyah militanlar, radikal öğrenciler, hippiler ve savaş karşıtı aktivistler polisle sokak çatışması, bombalı saldırı ve üniversite işgalleri biçimini alan zıtlaşmacı taktikler benimserken, homofil hareket akılcı tartışma ve ikna yoluyla dönüşüm yaratma çabalarını sürdürüyordu. Karşı kültürel hareketlerin başlıca mekânı ABD olsa da eşcinsel özgürleşme hareketi üzerindeki etkileri burası ile sınırlı kalmamıştır. Sidney’deki eşcinsel alt kültürün tarihine ilişkin değerlendirmesinde Garry Wotherspoon (1991), benzer biçimde, “karşı kültürel devrim ve cinsel özgürleşme hareketinden ortaya çıkmış olan fikirleri,” kentin eşcinsel alt kültür gruplarının eşcinsel özgürleşme hareketine evrilmesinde son derece önemli bir etmen olarak tanımlar. Pek çok Batı ülkesinde karşı kültürel hareketlerin başarısı ve yaygınlaşması yeni örgüt yapısı modelleri, etik ve ideolojik duruş noktaları ve direniş pratikleri sunarak eşcinsel özgürleşme hareketinin ortaya çıkmasını da sağlamıştır.

Dennis Altman, *Homosexual Oppression and Liberation* (Eşcinsel Ezilme ve Özgürleşme; 1972) adlı kitabında Amerikan eşcinsel özgürleşme hareketi ile egemen kültüre meydan okuyan diğer karşı kültürel çıkışlar arasındaki ilişkileri ele alır. Altman'a göre, "eşcinsel özgürleşmesinin benimsediği Amerikan toplumu eleştirisi, artan beklentiler ve yükselen öfke onyılının izlerini taşımaktadır" (Altman, 1972:174). Altman, kısmen Amerika'nın Vietnam'a müdahalesine karşı, birçok "turn on, tune in, drop out"⁴ sahne olan siyah özgürleşme hareketi (sivil haklar hareketi yerine), kadın hareketi ve gençlik ayaklanmasını özellikle ayrı bir yere koyar. Her zaman aynı amaçlara veya ilkelere bağlı olmasalar da, bu farklı karşı-kültür hareketleri egemen kültüre karşı olma noktasında birleşiyordu. "Büyük Amerikan rüyası"nın eleştirel açıdan incelenmemiş dayanaklarını, bu rüyanın sıkı çalışma, bireycilik ve aile değerleri etosuyla birlikte eleştiriyorlardı. Altman'a göre, birbirinden farklı bu hareketler "yeni bir bilinç", ikiyüzlülük şüphesi ve otoriteye karşı güçlü bir güvensizlik yaratmıştır (agy:171). Başlangıçta, eşcinsel özgürleşmesi hareketi hedeflerini diğer hareketlerin hedefleriyle kaynaşmış biçimde kavramış ve karşı-kültürün farklı özgürleşmecî mücadelelerinin birleştiğini varsaymıştır. Bu bağlar zaman zaman basitçe şöyle formüleleştirilebiliyordu: "Hatun eşittir zenci eşittir *queer*. Bunu bir düşünün" (Whitman 1992:332). Bununla beraber, eşcinsel özgürleşmesinin tek meseleye odaklanan bir mücadele olmadığını ve ancak farklı baskı biçimlerini ele alabilecek bir analitik çerçevede anlam ifade edebileceğini açıkça belirtiyorlardı. "Eşcinsel özgürleşme," diye yazar Allen Young (1992:25-26), "aynı zamanda bütün ezilenlerin birliğine dayalı bir devrim görüşüne sahiptir; yani erkek egemenliği, ırkçılık ve ekonomik sömürü (kapitalizm) üzerinden başkalarının köleleştirildiği bir toplumda eşcinseller de özgür olamazlar". Retoriği, politik analizi ve tercih ettiği stratejilerden de açıkça görüldüğü üzere, eşcinsel özgürleşme hareketinin bu yeni yapısı sadece homofil siyasetin değil, aynı zamanda merkezileşmiş

⁴ 1966'da Timothy Leary'nin saykodelik deneyimi tarif etmek için türettiği, karşı kültür çağının popüler ifadelerinden biri. Leary'nin 1983 yılında yayınlanan *Flashbacks* adlı otobiyografisindeki ifadesiyle: 'turn on', sinirsel ve genetik donanımını etkin hale getirmek için içine dönmek anlamına gelmektedir... 'tune in' ctrafındaki dünyayla uyumlu bir şekilde etkileşime geçmek anlamına gelmektedir... 'drop out' özgüven, kişinin tekillliğini keşfetmesi, devinime, seçmeye ve değişmeye bağlılık anlamına gelmektedir. ç.n.

iktidarın ve egemen ideolojilerin güçlü bir eleştirisini kolektif bir şekilde dile getiren yeni kültürel hareketler kümesinin de bir etkisiydi.

Bu değerlendirmenin baskın bir şekilde Amerikan eğilimli olması, Kuzey Amerika'daki politik gelişmelerin İkinci Dünya Savaşı sonrası gey ve lezbiyen aktivizmi ve analizinin uluslararası ölçekte gelişmesinde ne denli etkili olduğunu –ve büyük ölçüde, etkili olmaya da devam edeceğini– göstermektedir. Altman'ın ifadesiyle (1982:217), “hiç şüphe yok ki şayet Amerika'nın eşcinselleşmesinden söz edebiliyorsak, başka bir yerdeki eşcinsel dünyanın Amerikalılaşmasından da aynı şekilde söz edebiliriz.” Kuzey Amerika'nın diğer ülkelerdeki lezbiyen ve gey inisiyatiflerin yerel özgünlüklerine kayıtsızlığını eleştirmesine karşın, Altman yine de kabul etmektedir ki, “ABD'nin dünyadaki merkezi konumu” sayesinde, uluslararası gey ve lezbiyen hareketler Amerika'daki paralel gelişmelere yanıt vermeye devam edecektir (Altman 1990:64). Avustralya eşcinsel özgürleşme hareketinin yerel özgünlüklerini gerekçelendirmekle beraber, Altman biraz abartılı bir şekilde şunu kabul etmektedir:

ABD, tüm dünyada lezbiyenler ve geylerin hayal ve fantezilerinin özel bir yerde durmaktadır. İki dünya savaşı arasındaki yıllarda Amerikalı eşcinseller için Berlin ve Paris ne idiye, Castro Street, West Hollywood ve Fire Island da (hakeza kadınlar için Michigan Kadın Müziği Festivali) bugün bizler için odur.

Eşcinsel özgürleşme hareketinin yükselişi konusunda Avustralya'da yapılan değerlendirmeler, bu yükselişi sıklıkla Amerika'daki koşullar bağlamında açıklamaktadır: Örneğin, Wotherspoon (1991) Soğuk Savaş Dönemi, ikinci dalga feminizm, savaş karşıtı hareket ve cinsel devrimi Avustralya'daki eşcinsel özgürleşme hareketinin gelişmesi açısından hayati öneme sahip başlıklar olarak ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır (kıyaslamalı bkz., Thompson, 1985). Diğer ülkelerdeki eşcinsel özgürleşmesi üzerindeki Amerikan etkisi genellikle açıkça dile getirilmektedir: “Eşcinsel özgürleşmesi,” Barry D. Adam'a göre (1987:83), “Londra'ya 1970 yılında, Aubrey Walter ve Bob Mellors'un Londra Ekonomi Okulu (*London School of Economics*)'nda bir eşcinsel özgürleşme toplantısı çağrısında bulunmak üzere New York'tan dönmesiyle ulaşmıştır.” Bu olay, her ne kadar sıkça dil-

lendirilen bir iddia olsa da, Amerikan kültür emperyalizminin etkisi olarak değerlendirilemez. Bu durum, yirminci yüzyılın ikinci yarısında ABD'nin hükümet sisteminden ekonomik gelişmelere, uluslararası ticaret ve barış antlaşmalarından popüler kültür biçimlerine, yerel değişlere ve alt kültürel tarzlara kadar Batılı yaşantının birçok alanına belki üst belirlenim olarak ve fakat inkâr edilemez bir şekilde nüfuz etme biçimlerinin belirtisidir.

Önemsiz olmanın çok uzağında olan yerel değişkenler eşcinsel özgürleşmenin uluslararası kapsamına ilişkin daha titiz bir değerlendirme imkânı sunan bu özgün baskı ve koşulları işlevsel bir şekilde belirlemektedir. Bu alanda ilgi çekici çok sayıda çalışma yapılmaktadır. Amerika ve Avustralya'daki eşcinsel özgürleşme hareketlerine ilişkin karşılaştırmalar Avustralya'da homofil hareketin muadili bir hareketin bulunmadığını da dikkate almak zorundadır. "İngiltere, Amerika ve Almanya'nın aksine," diye yazar Wotherspoon (1991:162), "Avustralya'nın eşcinsel aktivizm geçmişi yoktur": Gerçekten de, ancak 1970 yılında Melbourne'de Avustralya Lezbiyen Hareketi adıyla Amerikan homofil grup Bilitis'in Kızları'nın bir şubesi açılmıştır (agy.:168). Denise Thompson'un 1970'lerde Sidney'de yeni gelişmeye başlamış olan eşcinsel hareket hakkındaki çalışmasına göre, tam da "Avustralya'da, ABD'deki köklü [homofil] grupların muadilleri bulunmadığından," Avustralya eşcinsel hareketinin kökenleri Amerikan eşcinsel hareketi-ninkinden farklıdır (Thompson, 1985:9). Ahlaki Zulümle Mücadele adlı ilk grubun [*Campaign Against Moral Persecution (CAMP)*] idarecileri,

"Stonewall İsyanı"nın peşine takılan Amerikan sürüsüne uymaya karşı durmuşlardır. Avustralya eşcinsel hareketinin Avustralya'ya özgü bir bağlamda ortaya çıktığı konusunda idetmişlerdir. "Gey" sözcüğüne özel bir itirazları olmamasına karşın... Avustralya'daki bir hareketin dünyanın başka bir yerinde farklı koşullara göre biçimlenmiş örüntüleri gözü kapalı izlemesini gerektirecek bir neden görememişlerdir. (agy.)

Jeffrey Weeks, Guy Hocquenghem'in *Homosexual Desire* (1972) adlı kitabının 1978 yılı baskısı için yazdığı önsözde, Fransa'daki eşcinsel özgürleşmesinin farklılaşan soyağacını, Fransız entelektüellerin psikanalize bağlılıkları ve Napolyon Kanunu kapsamında

1942'ye eşcinselliğin suç sayılmamasından hareketle ele almaktadır. (Hocquenghem, 1993:23-47). Barry D. Adams (1987:82-89) İngiltere, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Almanya, Hollanda, Fransa ve Latin Amerika'da uygulanan eşcinsel özgürleşmesi modellerindeki çeşitliliği açıklamak amacıyla söz konusu ülkelerdeki jeopolitik ve sosyoekonomik farklılıkları incelemektedir. Uluslararası çapta yaygınlaşmasına rağmen, eşcinsel özgürleşmesi, Adam'ın da (agy:86) gözlemlediği üzere, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde kayda değer bir Amerikan eğilime sahiptir: Üçüncü dünya ülkelerinin büyük kısmının yanı sıra, özellikle de ileri kapitalist ülkeler arasındaki savaş sonrası ABD hegemonyası eşcinsel özgürleşmesinin toplumsal olarak örgütlenmesi ve politik bir hareket olarak gelişmesi üzerinde de etkili olmuştur". Dolayısıyla, ilerleyen kısımlardaki eşcinsel özgürleşmesine ilişkin tartışmada Avustralya kaynaklarını kullanıyor olmam, Avustralya eşcinsel özgürleşmesi hareketinin özellikle Avustralyalı niteliğinden çok, hareketin Amerikan yönelimini göstermektedir.

Ulusal ve uluslararası anlamda, eşcinsel özgürleşmesi ne yekpare ne de tam anlamıyla bütünlüklü bir toplumsal harekettir. Lezbiyen ve geylerin maruz kaldığı baskı yapılarına ve bu baskıların nasıl üstesinden gelinebileceğine ilişkin analizler ekseninde örgütlenmiştir. Eşcinsellik, toplumsal cinsiyet asimetrisini, üreme odaklı cinselliği ve ataerkil çekirdek aile yapısını ayrıcalıklı kılan heteroseksist iktidar yapıları tarafından bastırılmış bir kimlik olarak temsil edilmiştir. Homofil hareketten farklı olarak, eşcinsel özgürleşme hareketi bu sistemin, sistem içindeki bireyler tarafından asla radikal biçimde dönüştürülemeyeceğini kuramlaştırmıştır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin (ve bunları destekleyen kurumların) egemen formülasyonlarının kökünü, ancak ve ancak ikincil konumlarını kabul etmeyi reddederek fiili ve simgesel şiddet eylemleri ile bu sistemi yok edecek olan lezbiyenler ve geyler kurutacaktı. Eşcinsel kimlik devrimci bir kimlikti: Peşinden koşulan toplumsal kabul değildi; eşcinselliği marjinalleştiren ve patolojikleştiren sosyal kurumları yıkmaktı. Eşcinsellik, normatif cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavrayışlarına uymadığından, özgürleşmeci söylemde sıklıkla bu kategorilerin yıkılışının müjdecisi ve bütün insanlar için yeni ve aracısız bir cinselliğin sağlayıcısı olarak sunulmuştur.

Eşcinsel özgürleşmesi diğer toplumsal hareketlerin kullandığı devrim retorliğini benimserken, homofil hareketin savunduğundan çok daha saldırgan ve daha az uysal bir stratejiyi benimsemiştir. “Eşcinsel özgürleşmeciler homofil hareketin militanlarıyla aynı kurumları hedef almışlardı,” der D’Emilio, “fakat Amerikan toplumuna itaatsizlikleri onları öncüllerinin asla kabul etmeyecekleri türde taktiklere başvurmaya sevk ediyordu.” Ne de olsa, Kuzey Amerika’da ortaya çıkan eşcinsel aktivizminin başlıca katalizörlerinden biri, homofil hareketin eşcinselliği hastalık olarak gören egemen psikiyatrik değerlendirmeye karşı çıkmadaki isteksizliğinden duyulan memnuniyetsizlikti. Psikiyatristleri daha liberal ve daha az patolojik bir eşcinsellik anlayışı benimsemeye ikna etmeye çalışmak yerine (ki homofil örgütler tam da bunu yapmıştır), eşcinsel özgürleşmeciler bu tür “uzman” görüşleri karşısında kendi fikirlerini açıkça ifade etmiş ve kişisel deneyimlerinin güvenilir kabul edilmesi gerektiği konusunda diretmişlerdir. Amerikan eşcinsel özgürleşmeciler, eşcinselliğin süregelen patolojikleştirilmesini protesto etmek amacıyla hem Amerikan Tıp Birliği’nin hem de Amerikan Psikiyatri Birliği’nin yıllık toplantılarını sekteye uğratmışlardır (Alinder, 1992:141-144; Chicago Gay Liberation Front, 1992:145-147). Tıpkı psikiyatri karşıtı slogan “Koltuktan kalk, sokağa çık” gibi, psikiyatristlerin “eşcinsel hastalarını eşcinsel özgürleşmeye yönlendirmeleri” yönündeki aktivist talep de, homofobik bir kültürde yaşayan eşcinsellerin psikolojik sıkıntılarının psikiyatrik değil, politik müdahaleyle çözülebileceği iddiasındaki özgürleşmeci düşüncenin açık bir ifadesidir (Chicago Gay Liberation Front, 1992:146). Avustralya eşcinsel özgürleşme hareketinin bültenleri sık sık eşcinselliğe ilişkin psikiyatrik değerlendirmeyi eleştiren makaleler yayımlanmıştır (Jeff, 1972; Wills, 1972; Watson, 1974). Bu gazeteler ya psikiyatrik müdahalenin alternatifi olarak eşcinsel bilinç yükseltme gruplarında akran desteğini ya da eşcinselliğe olumlu yaklaşan psikiyatristlerin hizmet vermesini savunma eğiliminde olmuşlardır.

Eşcinsel kimliğin kamusal kabulü ve mesleki uzman görüşünü itibarsızlaştırma, özgürleşmeci stratejileri homofil stratejilerden farklılaştırmıştır. Bu taktiklerden sadece psikiyatrik ve tıbbi eşcinsellik modellerine meydan okurken değil, eşcinsellik ile ilgili diğer birçok müdahalede

de yararlanılmıştır. Eşcinselliğin politik bir kimlik olarak savunulması ve eşcinsel yorumlu bilgilerin geçerliliği konusunda ısrarcı olunması, özgürleşmecî modelde açılmaya ve bilinç yükseltmeye yapılan vurgu yoluyla mümkün olmuştur. Eşcinsel özgürleşmeciler açılma anlatısını –kişinin eşcinsel olduğunu açık bir şekilde ilan etmesi– etkili bir toplumsal dönüşüm aracı olarak teşvik etmişlerdir. Bu dönemden bir Avustralya eşcinsel bülteni, açılmanın çok yönlü etkilerine dair eşcinsel özgürleşmecî vurgunun tipik bir örneğini sunar. “Eşcinsel Olmaktan Onur Duyuyor Musun?” alt başlıklı yazıda şu satırlar yer alır:

Bizler, herkese eşcinsel olduğunuzu hatırlatmanın -AÇILMAK- kendiniz için çok önemli olduğuna inanıyoruz çünkü böylece kendinize karşı giriştiğiniz eşcinsel karşıtı eylemlere maruz kalmazsınız ve daha açılmamış [metinde aynen] veya kendi eşcinsellikleri konusunda kendilerinden emin olmayan eşcinseller de diğer insanların da eşcinsel olduklarını ve bundan memnun olduklarını fark ederler (Gay Pride *Week News*, 1973, 1).

Burada görünür olmanın ardındaki mantık, eşcinselliğin bir bireyin sadece arkadaşlarını ve iş arkadaşlarını ilgilendiren kişisel durumu olmadığını varsaymaktadır. Aksine, [eşcinsellik] utanç verici bir sır değil de dünyada var olmanın meşru bir biçimi olarak tanınana kadar kamusal olarak ilan edilmesi gereken, dönüştürme potansiyeli olan bir kimliktir.

Yaygın olarak ikinci dalga feminizm ile birlikte anılan bilinç yükseltme grupları da yine eşcinsellere destekleyici bir tartışma ve kişisel gelişim alanı sunmaları itibarıyla önemli olmuştur. Hiyerarşik oluşumlardan uzak duran bu gruplar, grup üyeleri arasındaki akran ilişkilerini benimsemiş ve deneyimlere uzman görüşlerinden çok daha fazla önem vermiştir. Bilinç yükseltme grupları, eşcinsel erkek ve kadınların pek çok ortak baskıya maruz kalmış olabileceklerini ve bu deneyimlerin sansürsüz bir şekilde tartışılmasının bireylere hem kişisel güçlenme hem de homofobik kültür hakkında kolektif bir anlayış kazandıracağını varsaymıştır (A Gay Male Group, 1992:293-301). Bilinç yükseltme grupları tipik olarak, büyüme çağı, cinsel deneyimler ve aile ile ilişkiler gibi meseleleri tartışmıştır. Bu toplantılarda ortaya çıkan bilginin, açık ve samimi bir sohbet ortamı sağlamak için belirle-

nen yeni davranış biçimleriyle birlikte, eşcinsel ilişkilerin ve topluluk etiğinin yeniden şekillenmesi ile eğitim ve hukuk reformu gibi bir dizi dönüşüme olanak tanıyacağı varsayılmıştır.

İnsanlara özgürleşmeci retorikte tanımlandığı haliyle “cinsel rolleri” bakımından değil, birer insan olarak değer verileceği koşulların oluşturulmasının gerekliliği konusu eşcinsel özgürleşmeciler arasında çok fazla ifade edilmiştir. Eşcinsellere yönelik baskı daha çok toplumsal cinsiyet terimleriyle kuramlaştırılmıştır çünkü “erkek eşcinseller olarak genel davranışlarımız değilse de cinselliğimizin eril olmadığı inancı nedeniyle ataerkil baskıyı paylaşmaktayız.” (Hurley ve Johnston, 1975:24). Toplumsal cinsiyet kısıtlamalarının reddedilmesi konusu, en radikal haliyle, eşcinsel erkeklerdeki effeminizm, heteroseksüel davranışları sergileyen eşcinsel erkeklerin sahip olduğu ataerkil ayrıcalıkları bile reddettiği gerekçesiyle gururla benimseyen küçük bir effeminist erkek eşcinsel hareketi tarafından, çok fazla tartışılmıştır. Effeministler cinsiyetçiliğe karşı çıkmış ve eşcinsel özgürleşmecileri, feminizmin gereklerine daha fazla özen göstermeye zorlamışlardır.

Feminizm eril toplumsal cinsiyet mitlerini ve (kapitalist ataerkinin etkin işleyişinin temel ideolojik birimi olan) çekirdek aileyi yıkmaktadır. Devleti [metinde aynen], ve *laissez-faire*⁵ kapitalizmi ve bu sistemin dayattığı üremeye dayalı erotik dikotomiye yok etmektedir. Erotizm ve üreme birbirlerinden ayrı olabilecek iki şey olarak görüldüğünde ve eril ve dişil roller insan gelişimini sınırlayan etmenler olarak reddedildiğinde eşcinsel birey kendiliğinden özgürleşmektedir (Hawkins, 1975:23).

Eşcinsel özgürleşme hareketi kendisini genellikle, belirli toplumsal cinsiyet rollerini doğalmış gibi sunarak heteroseksüel ayrıcalığı tahkim eden sisteme karşı çıkan bir hareket olarak görmüştür. Cinsiyetçi bir toplumda eşcinsellik, heteroseksüel erkeğin ayrıcalıklarını korumak için,” diye yazar Allen Young (1992:29), “yasaklanan bir davranış halini alır. Geyler olarak bizler, doğduğumuz an başlayan bu toplumsal cinsiyet programlamasının sonlandırılmasını talep ediyoruz.”

Eşcinsel özgürleşmesi felsefesinin amacı, eşcinselliğin hoş görülmesinden daha fazlasını güvenceye almaktır. Kendisini toplumsal

⁵ (Lat.) Müdahalesiz, denetimsiz, “bırakınız yapsınlar” anlayışı. ç.n.

yapılar ve değerlerde radikal ve kapsamlı bir dönüşüme adanmıştır. Eşcinsel özgürleşmesi, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin herkeşe baskı uyguladığı kavrayışıyla, eşcinselliğin salt azınlık bir kitlenin meşru kimliği olarak kabulü için değil, aynı zamanda “herkesin içindeki eşcinseli özgür bırakmak” için de mücadele etmiştir (Wittman, 1992:341). Ya da Martha Shelley’in ifadesiyle (1992:34):

Biz radikal eşcinsellerin ne istediğini size söyleyeyim: bizi hoş görünizi, kabul etmenizi değil, bizi anlamanızı istiyoruz sizden. Ve bu ancak sizin de bizden biri olmanızla mümkün. İçinizde gömülü eşcinsellere ulaşmak istiyoruz, kafataslarınızın içindeki hapisanelere kapattığınız erkek ve kız kardeşlerimizi özgürlüğe kavuşturmak istiyoruz.

Eşcinsel özgürleşmesi, herkesin eşcinsel olacağı bir gelecek tasavvur etmemiştir. İddiaları, eşcinselliğin toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kısıtlamaları tarafından yapılandırılmamış cinsellik biçimlerini özgürleştirme potansiyeline sahip olduğudur.

Eşcinsel özgürleşmesi, öncelikli olarak eşcinsel kimlik ve eşcinsel onur ekseninde örgütlenmiş olmasına karşın, başlarda biseksüeller, *drag queenler*, travestiler ve transseksüeller gibi cinsel anlamda marjinal diğer kimliklerle politik ilişkiler kurmuştur. Eşcinsel özgürleşme hareketinin ilkeleri, kimlik tanımlayıcı diğer birçok kategoriye de yarar sağlamıştır. *Drag queenler* ve travestiler Stonewall isyanlarında öne çıkmış (D’Emilio, 1983:231-233) ve erken eşcinsel özgürleşmecilerde zaman zaman diğer cinsel azınlıklarla birlikte yer almışlardır. Altman (1972:113-116), Amerikan eşcinsel özgürleşme hareketinin gelişimini değerlendirirken, eşcinsel özgürleşmeciler ağırlıklı olarak “beyaz, orta sınıf [ve] eğitimliyen,” –eşcinsel kimlik, eşcinsel hareketin yurttaşlık hakları sürecinde pekiştirilmiştir– ve az sayıda travesti, transseksüel ve hermafroditin hareketin kenarlarında yer aldığı tespitinde bulunur. Bu özgürleşmeci genişleme 1974 yılında Avustralya’da bir üniversite gazetesinin özel sayısında yayımlanan eşcinsel manifestoda açık bir şekilde dile getirilmiştir. Manifestodaki temel talepler arasında, “bireylerin cinsiyet değiştirme hakkı ve gerekli bütün tıbbi hizmetlere ücretsiz erişim hakkının tam kabulü” yer alıyordu (Anon., 1974:5).

Eşcinsel özgürleşmeciler diğer cinsel azınlıkları sadece heteroseksüel toplum tarafından eşcinsel olarak görülüyor oldukları için veya alt kültürlerin reddedilemez biçimde kesişmesi nedeniyle desteklememiştir. Daha ziyade, eşcinsel özgürleşmesi, eşcinselliğin hiyerarşik yapıdaki cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramsallaştırmasından etkilendiğini kavramıştır. Eşcinsel özgürleşmesi, eşcinselliğin özgürleşmesi için kendisini sabit kadınlık ve erkeklik mefhumlarının kökünü kazımaya adanmıştır: Bu hamle, normatif cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri olarak eleştirdiği şeyin baskıladığı diğer grupları da aynı şekilde özgürleştirecektir. Özgürleşmeci retorik genellikle eşcinsel özgürleşmesinin toplumsal cinsiyet ve cinselliğe dönük sosyal tutumdaki dönüşümün beraberinde getirdiği, Altman'ın (1972:58) ifadesiyle, “çok daha geniş bir cinsel özgürleşme” bağlamında mümkün olduğunu düşünmüştür. Erken eşcinsel özgürleşmeci retorikte, eşcinsellerin özgürleşmesi için gerekli olduğu tespit edilen bu toplumsal dönüşümlere ulaşılması halinde, bunların kaçınılmaz olarak cinselliğin kendisini de özgürleştireceği kavranmıştır.

Dennis Altman, “Özgürleşme: Çok Biçimli Bütüne Doğru” başlıklı bölümde özgürleşmenin farklı hedeflerini tespit eder. Bu hedefler arasında cinsel rolleri yok etmek; bir kurum olarak aileyi dönüştürmek; homofobik şiddeti sona erdirmek; olası bir biseksüellik lehine yekpare eşcinsellik ve heteroseksüellik kategorilerini ortadan kaldırmak, erotiğe ilişkin yeni bir sözlük geliştirmek, cinselliği üreme odaklı veya statü belirten değil de haz veren ve ilişkisel bir şey olarak anlamak gibi başlıklar yer almaktadır. Altman, özgürleşmeyi “bizi asli androjen ve erotik doğalarımızı tanımaktan alıkoyan artı baskıdan kurtulmak” ve insan potansiyelinin gerçekleştirilmesi için özgürlük” olarak tanımlar (Altman, 1972:83). Eşcinsel özgürleşmeciler geleneksel cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlaştırmalarının insanların, özcü terimlerle, gerçek benliklerini tanımalarını engellediğine inanmışlardır. Cinsiyetin hiçbir öneminin kalmadığı ve toplumsal cinsiyetin varlığına son verilen bir dünya, eşcinsel özgürleşmecilerin iddiasına göre, kişinin kendisini ya eşcinsel ya da heteroseksüel olarak tanıma zorunluluğunca bastırılan biseksüel potansiyelin gelişmesini sağlayacaktır:

Bastırılmamış kişi biseksüel potansiyelinin farkına varır; o, Kinsey davranış cetvelinde tam ortada duran ideal kişi değildir. İnsanlar hâlâ âşık olacak, ilişkiler kuracaklardır ve bu ilişkiler heteroseksüelin yanı sıra eşcinsel de olacaktır. Tek fark, bu ikisi arasındaki toplumsal farkın ortadan kalkmış olması olacaktır ve bu gerçekleştiğinde, sınırlanmışlık hissinden, salt heteroseksüel dünya ile salt eşcinsel dünya arasında bir tercih yapma zorunluluğundan kurtulmuş olacağız (agy:94).

Toplumsal cinsiyet baskılayıcı bir sınıflandırma sistemi olarak kullandırıldığında hem heteroseksüellik hem de eşcinsellik sadece “yapay kategoriler” olarak anlaşılabilecektir (Young, 1992:29). Heteroseksüellik ve eşcinsellik toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden tanımlandığından, eşcinsel özgürleşme bu kategorilerin yalnızca stratejik amaçlarla üstlenildiğini ve toplumsal cinsiyet ayrımları artık anlamalarını yitirdiğinde bu amaçlardan vazgeçileceğini varsaymıştır. Judy Grahn’ın söylediği gibi, “eğer herhangi birinin *herhangi birine* âşık olmasına izin verilmiş olsaydı, ‘eşcinsel’ diye bir sözcüğe hiç ihtiyaç duyulmazdı” (akt. Third World Gay Revolution, 1992:258). Bu tür savlarla sık karşılaşılmaktadır: “Eşcinsel devrim bütün toplumsal ve duygusal ilişkilerin gey olacağı ve eşcinsellik ve heteroseksüelliğin anlaşılabilir kavramlar haline alacağı bir dünya yaratacaktır” (Gay Revolution Party Manifesto, 1992:344). Eşcinsel özgürleşme kendisini eşcinselliğin kavramlaştırılma biçimlerini kökten değiştirmeye adanmışken, hedeflerine ulaşmasının hâlihazırda kendisini de tanımladığı eşcinsellik ve heteroseksüellik kategorilerine son vereceği anlaşılmıştır. Fakat yine de Altman’ın (1972:227) tespitiyle, “şayet bir erkek/kadın eşcinsellik ve heteroseksüellik kategorilerinden vazgeçebileceği bir noktaya ulaşacaksa, böyle bir kazanç için kayba pekâlâ değer.”

Eşcinsel özgürleşme, homofil reformu uluslararası bir kitlesel harekete dönüştürmüştür. Eşcinsel özgürleşme hareketinin, kısmen de homofil hareketin genellikle pek kabul edilmeyen çalışmaları sayesinde ulaştığı başarılar, kayda değerdir. Hiçbir zaman kendisini sunduğu kadar devrimci bir güç olmamış olan eşcinsel özgürleşmesi, politik olarak oldukça etkin bir şekilde işleyen kamusal (ve sadece cinsel olmayan) bir eşcinsel kimlik oluşturarak batıdaki toplumsal örgütlen-

meyi geri dönüşsüz bir şekilde değiştirmiştir. Eşcinsel özgürleşmesi, her ne kadar “heteroseksüellik” ve “eşcinsellik” gibi sözcüklerin sadece betimleyici ifadelerle dönüşeceği toplumsal cinsiyetsiz toplumu kurmayı başaramamışsa da, heteroseksüelliği destekleyen baskıcı bir yapı olarak toplumsal cinsiyete dönük önemli ve etkili bir eleştiri ortaya koymuştur. Toplumsal cinsiyetin doğallığının ortadan kaldırılması özgürleşme teorisi ile daha sonra ortaya çıkacak olan *queer* teorisi arasındaki belki de en güçlü bağlantı olmasına karşın, eşcinsel özgürleşme ile *queer* arasında başka pek çok bağ mevcuttur. Karla Jay ve Allen Young’ın editörlüğünde 1972 yılında yayımlanmış olan eşcinsel özgürleşmesinin klasikleşen yapıtı *Out of the Closets*’in yirmi yıl sonra, günümüzde yeniden basılmasının anlamını değerlendiren Michael Warner (1992:18), şunları ifade eder: “[bu] kitabın yeniden basılmış olması gösteriyor ki, bugün *queer* teorisi ile birlikte anılan pek çok görüş ve özlemin uzun bir mazisi var; çoklu farklılıkları konusunda lezbiyenler ve geyler arasındakilerin yanı sıra lezbiyenlerin kendi aralarındaki öz bilinçli diyaloglar da bu maziye dâhildir (akt. Chinn ve Franklin, 1993). Eşcinsel özgürleşme hareketinin ideolojik varsayımlarının birçoğu 1990’lı yıllarda apaçık ortadadır. Gelgelelim, *queer* ekseninde harekete geçirilen yeni bilgiler ve pratikler, eşcinsel özgürleşme hareketinin kimliği öne çıkarmasına, toplumsal örgütlenmenin temelini oluşturan “doğal” ve çok biçimli bir cinselliğe olan bağlılığına, iktidarı ağırlıklı olarak baskı üzerinden okumasına ve büyük çapta bir toplumsal dönüşüme, yani özgürleşme olasılığına olan inancına meydan okumaktadır.

Lezbiyen Feminizm

Eşcinsel özgürleşme hareketi içinde az sayıda kadın, aynı şekilde kadın hareketi içinde de az sayıda lezbiyen daima var olmuşsa da, lezbiyenler bunların her ikisinde de gittikçe marjinalleştirildiklerini hissetmişlerdir. Bu memnuniyetsizliğin geçmişte emsalleri mevcuttur. 1904 gibi erken bir tarihte, Anna Rühling, kadın hareketi ile eşcinsel hareket arasındaki ilişkiler hakkında Hirschfeld Bilimsel İnsancıl Komitesi üyelerine bir konuşma yapmış, kadın hareketinin eşcinsellikle ilgili konularla ilgilenmeyi reddetmiş olmasına dikkat çekmiştir:

Geçen yıllar boyunca eşcinsel kadınların kadın hareketine sağladığı kazanımları göz önünde bulundurduğumuzda, böylesine büyük ve etkili örgütlere sahip bu hareketin azımsanmayacak sayıdaki Uranüslü üyesinin devlet ve toplum nezdinde hak ettiği hakları güvenceye almak için bugüne kadar parmağını dahi oynatmamış olması ancak hayret verici bir durum olarak değerlendirilebilir. (akt. Lauritsen ve Thorstad, 1974:18-19)

Benzer şekilde anaakım homofil hareketin toplumsal cinsiyet meselelerine kayıtsız kalması, Bilitis'in Kızları'nın, lezbiyenlerin sözümona genel eşcinsellik kategorisinde sınıflandırılmamaları, özellikle lezbiyenlere dikkat çekilmesi gerektiğinin kabul edilmesine vesile olmuştur. Geyler ve lezbiyenlerin ortak noktaları eşcinsellikleri, yani aynı-cins cinsel nesne seçimleridir. Fakat cinselliğin cinsiyetlendirilmesi bu ikisi arasında önemli kültürel farklar yaratmıştır. "Lezbiyenler ve geyler tek bir cinsel kategori içinde yer alan iki cinsiyet değildir," diye

yazar Jeffrey Weeks (1985:203). “Erkek ve kadın kimliklerinin tam da toplumsal cinsiyet çizgisinde karmaşık bir biçimde örgütlenmesi nedeniyle bunlar birbirinden farklılaşmış tarihlere sahiptirler.” Tarih-sel açıdan ifade edecek olursak, örneğin, cinsellikle kurulan eril ilişki dışıl ilişkiden farklı bir şekilde resmedilegelmiştir. Bir işe ve bağımsız bir gelire sahip olmak kadınlara kıyasla erkekler için hem daha kolay hem de kazançlıyken, ceza hukukunda eşcinsellik neredeyse salt erkeğe özgü bir eğilim olarak tesis edilmektedir.

Eşcinsel hareket ve kadın hareketi 1960’ların sonları, 1970’lerin başlarında gelişirken, kendini hiçbir zaman feminist olarak tanımlamamış bazı lezbiyenler, sadece eşcinsel erkeklerle örgütlenmeye devam ederken, bazıları da iki hareket içinde de yer almıştır. Fakat ciddi sayıda insan, lezbiyenlerin politik konumunu özel olarak analiz etmeye başlamıştır. Bu çalışma genel anlamda zor bir proje olduğu için resmi eşcinsel özgürleşme hareketi ve feminist örgütlerin temsilcileri tarafından ilgisizlikle ve hatta dirençle karşılanmıştır. Lezbiyenlerin tekrarlanan müdahalelerine rağmen eşcinsel özgürleşme hareketi feminist taleplerle bağdaşan modelleri marjinal bularak görmezden gelme eğiliminde olmuştur. Laurie Bebbington ve Margaret Lyons’un (1975:27) eşcinsel erkek özgürleşmecilere yönelik ifade ettiği gibi: “sizlerin ataerkil toplumda yaşayan erkekler olarak rollerinizle yüzleşmeniz ve cinsiyetçiliğinizin biz lezbiyenlere nasıl baskı uyguladığını fark etmeniz için, eşcinsellik ve feminizm tartışması bir fırsattır.” Başlangıçta feminist hareket, böylesi bir birlikteliğin, daha temel bir proje olan kadınların eşitlik haklarını güvence altına alınmasına zarar verebileceği fikriyle lezbiyenlik ile arasına resmi anlamda mesafe koymaya dikkat etmiştir. İkinci dalga feminizmin öne çıkan isimlerinden ve *The Feminine Mystique* (1965) adlı etkileyici kitabın yazarı olan Betty Friedan, militan lezbiyenizmi feminist kazanımları zayıflatabilecek potansiyele sahip bir hareket olarak görüp, ortaya çıkan yeni lezbiyen hareketi “lavanta tehdit” olarak adlandırmasıyla takdir toplamıştır. Diğer taraftan, Susan Brownmiller bu konuda Friedan’ı düzelterek militan lezbiyenleri “belki de lavanta kadınlar, ama asla açık ve mevcut bir tehdit değiller” şeklinde tasvir etmiştir (akt. Echols, 1989:345). Fakat, lezbiyen haklarının savunulmasına yönelik feminist karşı çıkış sadece stratejik bir

hamleden ibaret olmamıştır. Önde gelen Amerikalı feministlerden biri olan Ti-Grace Atkinson “rol yapma oyunlarını içeren ve daha da önemlisi, erkek baskısı temel varsayımına dayanan” ve dolayısıyla “cinsel sınıf sistemini pekiştiren” lezbiyenizmi temel esasları itibariyle feminist ajandaya aykırı bularak reddetmiştir (akt. agy:211).¹

Böylesine talihsiz bir başlangıca rağmen, lezbiyenler -ilk başlarda üstü kapalı sonrasında doğrudan- kurumsallaşmış homofobiye ve kadın ve eşcinsel özgürleşme hareketlerinin cinsiyetçiliğine karşı lezbiyenleri örgütlemeye devam etmişlerdir. Feminizm denince artık homofobi karşıtlığının da her daim akla geldiği 1990’larda, kadın hareketinin lezbiyenlerin tanınma ve eşitlik taleplerini tamamıyla feminist talepler olarak düşünmesi mantıklı gibi görünüyordu. Ancak, kadın ve lezbiyen hareketlerinin otobiyografik tarihini aktaran Sidney Abbot ve Barbara Love (1973:108) yer yer şöyle ifadeler kullanır: “1960’ların ortalarında Kadın Özgürlüğü yola çıktığında, lezbiyenlere ilişkin tutumlar hareketin içinde nasılsa dışında da öyleydi”. Amerikan kadın hareketinde lezbiyenlerin tanınması yönündeki kurumsal mücadele ilk önce, en büyük ve en etkili kadın özgürlüğü grubu olan Ulusal Kadın Örgütü’nün (*National Organisation for Women, NOW*) örgütsel yapıları üzerine yoğunlaşmıştı. Tıpkı diğer kadın özgürlüğü gruplarında olduğu gibi, burada da lezbiyenlik ya örgüt için bilinmezdi ya da potansiyel bir tehlike olarak ihtimamla idare ediliyordu. Köken itibariyle –hakeza bugün de– muhafazakâr bir feminist örgüt olan NOW, kendisini kadın özgürlüğünden ziyade eşit haklar üzerinden tanımlamaktadır. Kadınların eşitsizlik sorunu olarak gördükleri şeye radikal değil, liberal çözümler arayışındadır.

Lezbiyenliğin tanınması yönündeki çağrının örgüt içindeki nüfuzlu kişiler tarafından engellenmesiyle beraber NOW açısından lezbiyenlik meselesi yavaş yavaş çözümsüz bir sorun haline gelmiştir. NOW’dan hoşnutsuz kalan bir grup kadın, örgütten istifa ederek kadın hareketinde –o dönem “cinsiyetçilik” olarak tanımlanan lezbiyenlere karşı ayrımcılığı– tartışmak üzere bir toplantı çağrısı yapmıştır.² Bu

¹ Daha çok, lezbiyenliğin feminizm ile ilişkisi hakkındaki daha sonraki ve daha onaylayıcı değerlendirilmesiyle hatırlanıyor olması Atkinson için büyük bir şanstır: “Feminizm teoridir; lezbiyenlik ise pratik” (agy.:238).

² Erken erkek eşcinsel özgürleşme söylemi aynı zamanda cinsellik temelli ayrımcılığı da

gelişme, “radikal genç lezbiyenlerin erkek eşcinsellerden bağımsız bir şekilde bir araya geldiği ilk toplantı olması itibariyle tarihidir; Eşcinsel Özgürleşme Cephesi kadınları ilk kez kadın hareketi içindeki lezbiyenlerle buluşmuş ve kadın hareketi içindeki lezbiyenler yine ilk kez birbirleriyle Lezbiyenler olarak buluşmuşlardı” (Abbott ve Love, 1973:113). Toplantıda, lezbiyenlik ile feminizm arasındaki politik bağların ana hatlarıyla belirtildiği bir ortak görüş metninin 2. Kadınları Birleştirme Kongresi’nde (*Second Congress to Unite Women*) heteroseksüel feminist gruplar arasında dolaşıma sokulması hazırlıklarına bağlanması kararı çıkmıştır.

Bu doğrultuda, Mayıs 1970’de İkinci Kongre açılışı, Friedan’ın ifadesindeki karalamayı sil baştan anlamlandırarak kendilerine “Lavanta Tehdidi” adını veren yirmi kadın tarafından sekteye uğratılmıştır. Işıklar sönmüş ve “tekrar ışıklar yandığında, üzerlerinde ‘Lavanta Tehdidi’ yazılı tişörtler giyen yirmi kadın salonun ön kısmında duruyordu” (Schneir, 1994:160). Bu aktivistler deneyimlerini ve kadın hareketi içindeki lezbiyenlerin yaşadıkları ayrımcılığa ilişkin analizlerini iki saat boyunca dört yüz feministe anlattılar. Ertesi gün, lezbiyenlik ve homofobi üzerine atölye çalışması yapan Lavanta Tehdidi üyeleri Kongre’nin son toplantısında dört maddelik bir önerge sunmuştur:

Karar verilmiştir ki Kadın Özgürlüğü lezbiyen bir komplodur.

Karar verilmiştir ki lezbiyen etiketi her ne zaman kolektif olarak harekete karşı veya bireysel olarak kadınlara karşı kullanılırsa, kabul edilecektir, reddedilmeyecektir.

Doğum kontrolü konusundaki bütün tartışmalara meşru bir gebelikten korunma yöntemi olarak eşcinsellik de dâhil edilmelidir.

baskın bir şekilde toplumsal cinsiyet bağlamında ele alarak “cinsiyetçilik” (*sexism*) olarak tanımlanmıştır:

Cinsiyetçilik, insanın cinsiyeti ve cinsel yöneliminin ona belli ayrıcalıklar, güçler ve rollerle sahip olma hakkını veren, beri yandan diğerlerini gerçek potansiyellerinden mahrum bırakan bir inanç ve pratiktir. Toplumumuz bağlamında, cinsiyetçilik öncelikli olarak erkek egemenliği ve heteroseksüel şövenizm üzerinden ifade bulmaktadır (Young, 1992:7). Terim, özgürleşmeci söylemde bugün artık “cinsel nesneleştirme” olarak adlandırılabilir. Tanımlamak için de kullanılmıştır (Altman, 1973:17). Melbourne merkezli (fakat belirgin bir şekilde Kuzey Amerika’dan esinlenmiş) “Radikalezbiyen Manifesto”-da daha da genel anlamda kullanılmaktadır: “Bütün baskılan –kapitalistin işçiye, beyazın siyahıya, emperyalistin üçüncü dünyaya uyguladığı baskılan– cinsiyetçi, yani erkek iktidarına dayalı buluyoruz” (Radical Lesbians, 1973:8).

Bütün cinsel eğitim müfredatları lezbiyenliği geçerli, meşru bir cinsel ifade ve aşk olarak içermelidir (akt. Marotta, 1981:244-245).

Diğer taraftan, adlarını RadikaLezbiyenler olarak değiştiren Lavanta Tehdidi tarafından kaleme alınan “Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” (“*The Woman-Identified Woman*”) başlıklı bildiri de Kongre’de dağıtılmıştır. Bu etkili bildiri ilk kez karşı kültürel yayınlar *Rat* ve *Come Out!*’ta yayımlanmış, daha sonra Gay Flames tarafından broşür olarak basılmış ve sonrasında da sayısız antolojide yeniden yayınlanmıştır. Pek çok yönden lezbiyen feminizmin politik konumunu temsil etmekte olan bu bildiri, başlığından da açıkça anlaşıldığı üzere, lezbiyenliğin cinsel yönelim ve pratik yönlerine odaklanmak yerine, potansiyel anlamda bütün kadınları kapsayabilmek için, lezbiyenliği bir varoluş biçimi olarak yeniden kavrasamsallaştırmaktadır. RadikaLezbiyenler’in ifadesiyle, lezbiyen deneyimden kazanılan bakış açısı –‘ben’in özgürleşmesi, iç huzur, ben’in ve bütün kadınların gerçek aşkı’–, “bütün kadınlarla paylaşılacak bir şeydir; çünkü hepimiz kadınız” (akt. Schneir, 1994:162).

“Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” içinde lezbiyenlik bir cinsel kimlik değil, politik duruş olarak ifade bulmaktadır: “[a] bir lezbiyen, bütün kadınların patlama noktasında yoğunlaşmış öfkesidir” (agy.). RadikaLezbiyenler’in bildirisi lezbiyenlere dönük nefretin erkek egemenliğinin bir sonucu olduğunu savunarak lezbiyenleri erkek eşcinsellere kıyasla heteroseksüel kadınlarla çok daha yakın bir eksene koymaktadır:

Lezbiyen, kadınları aynı eksende tutan sözcüktür, etikettir, durumdur... Lezbiyen, erkeğin, onunla eşit olduğunu iddia etmeye cüret eden, onun ayrıcalıklarını (erkekler arasında takas ortamının bir parçası olarak bütün kadınlarınkiler de dâhil) hiç saymaya cüret eden, kendi ihtiyaçlarının önce geldiğini iddia etmeye cüret eden her kadına yapıştırmak üzere icat ettiği bir etikettir. (agy.:163)

Bir sonuç olarak, “Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” bildirisi lezbiyenliğin feminizmin mantıksal uzantısı olduğunu ileri sürmektedir: “[lezbiyenlik] kadınlara ilgi duyan kadınların, birbirleriyle ve birbirlerine ilişkin yeni bir bilinç oluşturan kadınların önceliğidir ki bu, kadın özgürlüğünün temeli ve kültürel devrimin zeminidir”

(agy.:167). NOW çalkantılarla dolu bir yıl daha geçirerek lezbiyenlik meselesinde ikiye bölünmüş halde kalmışsa da, 1971 yılının sonlarına doğru “Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” bildirisinde ifade edilen fikirlerin birçoğunu içeren bir dizi önergeyi onaylamıştır:

Karar verilmiştir ki NOW lezbiyenlerin çifte ezilmişliğini tanımaktadır;

Karar verilmiştir ki bir kadının kendi kişiliğine sahip olma hakkı, kendi cinselliğini tanımlama ve ifade etme ve kendi yaşam tarzını seçme hakkını da içermektedir ve

Karar verilmiştir ki NOW lezbiyenlere yönelik baskıyı feminizmin meşru bir sorunu olarak kabul etmektedir. (akt. Abbott ve Love, 1973:134)

“Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” bildirisi, 1970’lerdeki lezbiyen feminist hareketliliğin hem nedenidir hem de sonucudur. Gelgelelim, değişen cinsel kimlik kategorilerinin haritasını çıkaran bu tür bir değerlendirme başka bir nedenden dolayı da aynı derecede önemlidir. Bugün artık demode olmuş modernliğine –“kız kardeşler” ve “Erkek”e atıflar– ve bütünlük ve öz-sevgiyi yücelten bir popüler psikoloji yorumundan çare ummuş olmasına rağmen, kavramlaştırmaları lezbiyen feminizmin teorik zeminini oluşturan yazılar üzerinde etkili olmaya devam etmektedir. Bu tür lezbiyen feminist yazının büyük bir kısmı kolektif aktivizm ve entelektüel kuramlaştırma ikiz talebini dile getirmektedir ve politik analiz ve kültürel dönüşüme yönelik stratejilerin karışımından oluşmaktadır.

1980’lerde geliştiği haliyle lezbiyen feminist duruşun çerçevesini çizen, Adrienne Rich’in makalesi “Zorunlu Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varoluş” oldukça etki yaratmış ve sıklıkla alıntılanmıştır. Rich’in 1978 yılında yazdığı ve ilk kez 1980 yılında *Signs*’ta yayınlanmış makalesi tartışmaya açıktır ve pek çok teorik tartışmayı beraberinde getirmiştir (bkz. Ann Ferguson vd., 1981). Daha sonra, Rich kendisini o makaleyi yazmaya sevk eden nedenlerden birinin “*lezbiyen ile feminist arasındaki uçurumu ortadan kaldıracak köprüünün hiç olmazsa eskizini çizmek*” olduğunu ifade etmiştir (Rich, 1986:24) ve bu amaç dikkate alındığında, Rich’in makalesinin de tıpkı “Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” bildirisi gibi, kadın olarak lezbiyen du-

ruşunu ön plana alması şaşırtıcı olmasa gerektir: “Bütün kadınların lezbiyenlik ile aynı skalada var olabilme olasılığını göz önünde bulunduracak olursak, kendimizi lezbiyen olarak tanımlayalım ya da tanımlamayalım, kendimizi bu skalanın üzerinde ve dışında hareket ediyor olarak görebiliriz” (agy.:54). Dahası, Rich’in lezbiyenlik temsilinin toplumsal cinsiyet kategorileri içinde en verimli şekilde kavranabilecek bir olgu olması, yazarın lezbiyenlik yorumunu eşcinsel erkeklerle benzer herhangi bir ilişkiden faal olarak uzaklaştırmaktadır:

Lezbiyenler erkek eşcinselliğinin kadın versiyonları olarak “içerilmelerinden” dolayı tarihsel olarak politik bir varoluştan yoksun kalmışlardır. İkisi de damgalanmış olduğu için lezbiyen varoluşu erkek eşcinselliği ile eşit saymak, kadın gerçekliğini bir kez daha silmektir. Lezbiyen varoluş tarihinin bir bölümü, açıkçası, bütünü kadın bir topluluktan yoksun olan lezbiyenlerin erkek eşcinsellerle bir tür sosyal hayatı ve ortak amacı paylaştığı bir dönemdir. Fakat farklılıklar mevcuttur: kadınların erkeklerin sahip olduğu ekonomik ve kültürel ayrıcalıklardan yoksun oluşu, kadın-erkek ilişkilerindeki niteliksel farklar, örneğin, erkek eşcinseller arasındaki gizli cinsel ilişki örnekleri ve erkek eşcinsel cinsel çekicilik standartlarındaki bariz yaş ayrımcılığı. Lezbiyen deneyimi, oluş olarak, tıpkı annelik gibi, diğer cinsel olarak damgalanmış varoluşlar ile birlikte parantez içinde tuttuğumuz sürece asla kavrayamayacağımız özgün baskılar, anlamlar ve olasılıkları barındıran derinlemesine bir *kadın* deneyimi olarak algılıyorum. (agy.:318-319)

Bu pasaj, lezbiyenliğin kuramlaştırılmasındaki önemli bir kaymaya işaret etmekte ve bu kayma *queer* siyasetin etkililiği tartışmalarını beslemeye devam etmektedir. Basit ve sadece cinsiyete özgü bir lezbiyenlik tanımı çağrısı yapmadığı gibi, lezbiyenler için öncelikli tanımlayıcı kategorinin cinsiyet olduğunu ve cinsellik olmadığını iddia etmektedir. Rich’in burada yaptığı cinsiyete cinsellikten daha çok değer vermek değil, cinsiyeti her tür baskıya dair örnek paradigma olarak görmektir: “erkeklerin kadınlara her yerde uyguladığı tahakküm... diğer bütün sömürü ve yasadışı kontrol biçimlerinin bir örneği haline gelmiştir” (agy.:68). Bu nedenle, lezbiyenlerin politik müttefiki tabii ki (geylerden ziyade) kadınlardır. Eşcinsel erkekler, erkek olmaları nedeniyle, lezbiyen feminizmin kendisini yıkmaya adanmış baskıcı toplumsal yapının bir parçasıdır.

Rich bu argümanın üzerinde 1986 yılında makalesine düştüğü dipnotta önemli değişiklikler yapmıştır: “Bugün artık, gerek lezbiyen varoluşun kadına özgü eşsiz yönlerinden gerekse geylerle paylaştığımız karmaşık ‘eşcinsel’ kimlikten çok fazla şey öğrenebileceğimizi düşünüyorum” (agy.:53). Her ne kadar Rich, burada makalesinin orijinal vurgusunda değişiklik yapıyorsa da, lezbiyen feminizmin önemli bir kolu geyleri erkek egemenliği yapılarının suçuna ortak saymaya devam etmekte, dolayısıyla lezbiyenlerin müttefiki olmak için heteroseksüel kadınlara kıyasla daha az uygun olarak tanımlamayı sürdürmektedir. Sheila Jeffreys, örneğin, kadınlar ile lezbiyenler arasındaki dayanışmanın feminizmin kendisi açısından açık, doğru kabul edilen bir dayanışma olduğunu vurgularken, lezbiyenler ile geyler arasında bu dayanışma ile mukayese edilebilir mahiyetteki herhangi bir ittifakı reddetmektedir. Toplumsal cinsiyetin altına yazılan kimlik kategorilerini cinsellik başlığı altına yazılan kimlik kategorilerinden çok daha önemli bulan Jeffrey, geyler dâhil bütün erkeklerin kadınları baskıladığı yönünde geniş ve toplumsal cinsiyet bükümlü (*gender-inflected*) bir argüman ortaya koyabilmek için “erkek egemen sistemin bütünü” ön plana almaktadır (Jeffreys, 1994:460). Ayrıca, Jeffreys geyleri bu genel baskıda özellikle etkili bir işleve sahip olmaları itibarıyla ayrı bir yere koymaktadır: “Geyler medya ve moda endüstrilerine katılımları sayesinde erkek egemenliği yanlısı kültürde dışıl olanı belirleme noktasında son derece etkili bir role sahiptir” (agy.:461). Ataerkil değerlerin somut örneği şeklindeki bir gey temsili feminist teori içinde üzücü bir homofobik maziye sahiptir. Örneğin, Rich’in burada ele aldığımız makalesinin yanı sıra, Irigaray (1981:107-111) ve Frye’nin (1983) yazılarında bu temsil yinelenmektedir, bu temsil Fuss (1989:45-49) tarafındansa eleştirilmektedir. Bu noktada, eşcinsel özgürleşmecî düşüncede kadına yönelik baskıyla geylerin nasıl bir ilgisi olduğu konusunda muhalif bir analiz sunması oldukça önemlidir; eşcinsel özgürleşmecî düşüncenin iddiasına göre, sisteme tam anlamıyla yatırım yapmadıklarından geyler heteroseksüel erkeklere kıyasla çok daha kolay bir şekilde “erkek şovenizmi” aleyhine çalışabilirler (kıyaslamalı bkz. Wittman, 1992:332).

Toplumsal cinsiyetin iktidar alanında işleyiş biçimleri dikkate alındığında söylenecek birçok şey olmasına karşın, Jeffreys indirgemeci bir şekilde toplumsal cinsiyet konusuna yoğunlaşarak aynı derecede önemli diğer etmenleri görmezden gelmektedir. Marilyn Frye'nin argümanlarından birine onaylayarak atıf yapan Jeffreys (1994:468), "bu politik sistemde herkesin sevmek zorunda olduğu kişileri, yani erkekleri sevmeyi tercih ettikleri için geyleri erkek egemenliğine uyumlu olarak görmenin mümkün olduğu" gözleminde bulunur. "Lezbiyenler ise küçümsenenleri, yani kadınları sevmeyi tercih etmektedirler." Jeffreys'in savına göre, şayet geyler cinsel nesne seçimlerinin toplumsal cinsiyeti üzerinden erkek egemenliğine riayet etmiş oluyorsa, erkek egemenliğine riayet etmeyenler kadınları sevenler, yani lezbiyenler ve *heteroseksüel erkekler*dir. Burada, Jeffreys'in devamlı toplumsal cinsiyet üzerine odaklanması esas argümanının temeline aykırı bir sonuç üretmektedir. Jeffreys, farkında olmadan Sedgwick'in (1990:32) işaret ettiği şu noktaya örnek teşkil etmektedir: "toplumsal cinsiyet farklılığının yarattığı lekenin kaba yüzeyini anlamak için kalibre edilmiş bir optik düzen üzerinden aynı-cins ilişkilerinin yakından ve pürüzleri dikkate alacak bir analizinin yapılmasını beklemek gerçekçi değildir."

Marilyn Frye'nin doğrudan bölüm başlığı olarak işlediği "Lezbiyen Feminizm ve Eşcinsel Hakları Hareketi: Erkek Egemenliğinin Başka Bir Manzarası, Başka Bir Ayrımcılık" konusu bile ekonomik bakımdan hem lezbiyenler ile heteroseksüel kadınlar arasında bir yakınlığı hem de geyler ile lezbiyenler arasında bir antipatiyi akla getirmektedir. Frye (1983:129), egemen cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısı anlayışında her grup farklı ama denk ölçüde marjinalleştirildiğinden, "geyler ile kadınlar –lezbiyenler ve/veya feministler– arasında kültürel ve politik bir yakınlık" olduğunu varsayma eğilimini gözlemlemekte ve bu yaygın varsayıma şöyle bir iddia ile karşı çıkmaktadır:

Erkek egemenliği yanlısı toplum ve kültürün ilke ve değerlerinden birkaçına bakıldığında hemen görülmektedir ki erkek eşcinsel hakları hareketi ve eşcinsel erkek kültürü, kamusal tezahürlerinden bilineceği üzere, kadınlara ve lezbiyenlerin işlediği kadın sevmek [edimine] düşman bu fallokrasiyle farklı değil kaydadeğer şekilde uyumlu pek çok merkezi noktada bulunmaktadır (agy:130). Bu

“ilke ve değerler” arasında erkek vatandaşların haklarına karşı sorumluluk, homoerotizm, kadın nefreti ve zorunlu erkek heteroseksüelliği de yer almaktadır, Frye’e göre bunları birbirine bağlayan bir erkeklik bağı çözülemez bir şekilde eşcinsel erkekler ve heteroseksüel erkekler arasında bulunmaktadır. Rich ve Jeffreys’ten daha sert bir çizgisi olan Frye, fallokratik kültür ile eşcinsel özgürleşme hareketi arasında olduğu iddia edilen bu bağları dikkate almaktadır. Fakat bunu, heteroseksüel erkek olmaktan çok uzak olan “eşcinsel erkeklerin genellikle belirgin biçimlerde, belki de bütünüyle önemli şekillerde, erkekliğe ve erkek egemenliğine diğer erkeklerden daha sadık olduğu” sonucuna ulaşmak için yapmaktadır (agy.:132).

Frye, heteroseksüel takasları mümkün kılan erkek bağının eşcinselliği idame ettiren erkek bağından biçim olarak değil, seviye olarak farklı olduğunu ileri süren ne ilk ne de son lezbiyen feminist teorisyendir. Buna karşın, eşcinsel ve heteroseksüel erkeklerin “zorunlu erkek heteroseksüelliği”ne aynı derecede kendilerini adanmış oldukları yönündeki karşı-sezgisel iddiası daha ayrıntılı bir şekilde irdelenmeye değerdir çünkü bu iddialar yazarın nevi şahsına münhasırdır ve belki de iddialarının en uç noktasıdır. Heteroseksüel ve gey kültürlerin erkek sevgisi ve kadın nefretinde birleştiğini kanıtladıktan sonra ki benim değil, Frye’nin kanaati bu yöndedir, Frye (agy.:140) zorunlu erkek heteroseksüelliğinin ardındaki gerekçeyi (*rationale*) ana hatlarıyla açıklamaya geçer: “Erkeğin kadını sikmesi, erkek egemenliğinin devam ettirilmesi için çok önemlidir. Bu yüzden gereklidir; yani zorunludur. Bunu yapmak hem görev ifa etmektir hem de bir dayanışma ifadesidir.”

Eşcinsel özgürleşme hareketinin söylemi bu gerekliliğe karşı, en azından sadık değil gibi görünebilir; fakat eşcinsel erkeklerin genellikle bu manada “[üzerlerine düşen] görevi yerine getirmek” ile ilgilenmediklerinin hakkını veren Frye, bunun tek nedeninin, eşcinsel erkeklerdeki aşırı gelişmiş kadın nefreti olduğunu iddia eder:

Pek çok vakada [eşcinsel erkekler] görevlerini yerine getirmeye isteksizdirler; bunun tek nedeni kadın nefreti derslerine çok iyi çalışmış olmalarıdır. Erkekliğin bu rolünü oynamadaki söz konusu isteksizlikleri, tümüyle, zorunlu kadın nefretinin büründüğü yapı ve yoğunluğun erkeklik rolünün bu diğer gerekliliği ile gerilim içinde olduğu bir dengesizlikten kaynaklanır (agy.).

Kadınlarla cinsel ilişkiye girmeyi hem arzulamayı hem de buna isteksiz olmayı kadınlara yönelik aynı temel aşağılamanın kanıtı olarak ele alan bu analizde belirgin sorunlar söz konusudur: Ayrıca, Frye'nin eşcinsel erkekler ile heteroseksüel erkekler arasında olduğunu fark ettiği "dayanışma" her iki grup tarafından da büyük ölçüde kabul edilmemektedir. Frye, "heteroseksüel erkeklerin eşcinsel kardeşlerini neden kabul etmedikleri merak konusudur" ifadesiyle bu sorunun kısmen de olsa farkına varmaktadır ve fakat herhangi bir çözüm önermemektedir (agy.:130). Frye'nin baskının biçimlendirilmesinde toplumsal cinsiyetin üstünlüğüne dönük ısrarı lezbiyen feminizm ile eşcinsel özgürleşme projelerini birbiriyle kıyaslanamaz bir biçimde sunmaktadır: "Feminist lezbiyenler ile eşcinsel yurttaşlık hakları hareketi arasında doğal bir bağ olması şöyle dursun, bunların siyasetlerini oluş olarak pek çok yönden doğrudan doğruya birbirinin karşısı olarak görüyorum" (agy.:145). Hayli tartışma yaratmış olan bu varsayım, her ne kadar lezbiyen feminizmin olmazsa olmaz bir karakteri olmanın çok uzağındaysa da, cinsel kimlik üzerine temsili mücadeleleri şekillendirmeye devam etmektedir.

"Zorunlu heteroseksüellik" de hakeza sözcüğü türeten kişi olan Rich açısından şüphesiz ki anahtar fikirlerden biridir. Ne var ki Rich, Frye'den farklı olarak, heteroseksüelliği sistematik bir şekilde bütün kadınların zararına hizmet eden bir "*politik kurum*" olarak tanımlayarak bu düzenleyici buyruğun etkisini esasen kadınları ilgilendirdiği kadarıyla ele alır (Rich, 1986:313). Bu anlamda Rich "erkek kabul edilirliliği –gerek birey olarak bir lezbiyen gerekse bütün olarak hareket" için öncelikli olduğu müddetçe, 'lezbiyen' terimi etkin bir şekilde kadınlara karşı kullanılacaktır" (daha önce "Kadın Kimlikli Kadın"da yakalanmış olan) argümanını genişletir (Schneir, 1994:165). Rich'e göre heteroseksüellik, "cinsel tercih" gibi bir ifadenin anıştırdığı iradeli, istemli anlamda bir kişisel tercih meselesinden ibaret değildir. Rich kapitalizm ve ırkçılıkla karşılaştırdığında, heteroseksüelliği temel bir güç dengesizliğini şekillendiren olgu olarak sunar: "Heteroseksüelliği bir kurum olarak incelemeyi başaramamak, kapitalizm olarak adlandırılan ekonomi sisteminin veya bir kast sistemi olarak ırkçılığın, fiziksel şiddet ve bilinçsizlik de dâhil, çeşitli baskılarla

sürdürüldüğünü kabul etmeyi başaramamakla benzer şeydir” (Rich, 1986:51). Rich hem heteroseksüelliğin doğallaştırılması hem de lezbiyenliğin patolojikleştirilmesinin heteroseksüel erkekliği ayrıcalıklı kılmaya hizmet etme yollarına dikkat çeker.

Rich “zorunlu kadın heteroseksüelliği yalanı”nı tanımladıktan sonra bunu reddedecek çözümlmeleri karşılamaya koyulur (agy.:61). Lezbiyenlik feminist analiz ve bağlılıkla yazıldığında “ataerkiye karşı çıkma biçimi, bir direniş eylemidir” (agy.:52) ve heteroseksüelliğin ideolojik yatırımlarını sergileyerek, heteroseksüelliği gayri tabii kılar:

Kurumsallaşmış heteroseksüellik karşısında hayat arkadaşı olarak bir kadın sevgiliyi seçmek eyleminde *yeni oluşan* feminist politik bir öz olduğunu söyleyebiliriz. Fakat lezbiyen varoluşun bu politik özü en sonunda özgürleştirici bir biçimde fark etmesi için erotik seçimin derinleşmesi ve bilinçli kadın kimliğine, yani lezbiyen feminizme dönüşmesi gerekir (agy.:66).

Rich, bir yandan lezbiyenliğin ille de radikal olmak zorunda olmadığını belirtmeye dikkat ederken, diğer yandan lezbiyenliği feminizme, radikal bir dönüşüm modeli olarak, feminizmin kalbinde feminizm ilk ortaya çıkarken kurulan çelişkiyi tanımlayan ve çözümleyen bir model olarak sunmaktadır.

Rich’in makalesi toplumsal cinsiyet kategorilerini doğallaştırarak heteroseksüelliği gayri tabii kılmaktadır. Diğer taraftan, Monique Wittig’in makaleleri de en az Rich kadar heteroseksüel hegemonyaya meydan okumaya adanmış olmakla beraber, Rich’in analizini dayandırdığı cinsiyet varsayımının temelini sarsmaktadır. Bu anlamda Wittig’in çalışması RadikaLezbiyenler’in toplumsal cinsiyet, –daha doğrusu, kendi ifadeleriyle “cinsiyet rolleri”– ile cinsellik arasındaki ilişki üzerine yaptıkları kabataslak değerlendirmeyi genişletmektedir:

Lezbiyenlik, tıpkı erkek eşcinselliği gibi, ancak sabit cinsiyet rolleriyle karakterize edilen ve erkek egemenliğinin tahakkümünde olan cinsiyetçi bir toplumda mümkün bir davranış kategorisidir... Eşcinsellik, rolleri (ya da onaylanan davranış biçimlerini) cinsiyet temelinde belirli bir şekilde düzenlemenin bir ürünüdür; bu itibarla, yapay (“gerçeklik” ile bağdaşmayan) bir kategoridir. Erkeklerin kadınları baskılamadığı ve cinsel ifadenin hislerin peşinden gitmesine

izin verilen bir toplumda eşcinsellik ve heteroseksüellik kategorileri ortadan kalkacaktır. (Schneir, 1994:162-163)

“Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” metni toplumsal cinsiyetin heteroseksüellik ile eşcinselliğe eşit derecede zarar verdiğini varsaymakta ve cinsiyet rollerinin ortadan kaldırılmasını ütopyik biseksüellik halinde çok biçimli sapıklığın izleyeceğini ifade etmektedir. Bu duruş, erken eşcinsel özgürleşme hareketinin duruşuna yakındır. Rich, eşcinsel özgürleşmeciler ve lezbiyen feministlerin geleceğe dair hayallerini ciddiye almaz. “Erkeklerin baskıcı değil, besleyici olduğu, gerçekten eşitliğe dayalı bir dünyada, herkesin biseksüel olacağı yönündeki sıkça duyulmakta olan iddia”ya karşı çıkan Rich bu iddiayı şu düzlemde eleştirir: “Bu, şimdinin ödev ve mücadeleleri üstünden liberal bir sıçramadır; kendi olasılıklarını ve seçeneklerini yaratacak olansa, devam eden cinsel tanım sürecidir” (Rich, 1986:34-35).

Diğer taraftan Wittig’e göre, toplumsal cinsiyet kategorilei tümüyle heteroseksüelliğin sürmesinin suç ortağıdır. Wittig’in lezbiyenliği toplumsal cinsiyet alanının büsbütün dışında tutmasının ardında yatan neden budur. Toplumsal cinsiyet kategorilerini –sırf eleştirmek için bile olsa– kabul ederek, “maruz kaldığımız baskıyı ifade eden sosyal olguyu doğallaştırarak değişimi imkânsız kılmış oluyoruz” (Wittig, 1992:11). Toplumsal cinsiyeti baskının nedeni değil sonucu olarak algılamak, “kadın”ın sadece heteroseksüel düşünce yapısı ve heteroseksüel ekonomik yapı içinde bir anlamı olduğunu kavramaktır (agy.:32). Dolayısıyla Wittig, lezbiyenliği toplumsal cinsiyet kategorilerini muzafer bir şekilde aşan bir ifade olarak sunar:

“Kadın”ı ortadan kaldırmak... cinsiyet kategorileriyle eşzamanlı olarak lezbiyenliği de ortadan kaldırmak amacında olduğumuz anlamına gelmez... Lezbiyen, cinsiyet (kadın ve erkek) kategorilerini aşan benim bildiğim tek kavramdır; çünkü belirtilen özne (lezbiyen) ekonomik açıdan da, politik olarak da, ideolojik anlamda da kadın değildir. (agy.:20)

Burada yalnızca lezbiyenler söz konusu aşkın konumun tadını çıkarmaktadırlar. Buna karşın daha eski bir makalesinde Wittig, toplumsal cinsiyet kategorileriyle ilişkili olarak eşcinsel erkeklerin de benzer şekilde konumlandırıldığını ifade eder: “Lezbiyenler ve geyler olarak

bizler kendimizden kadınlar, erkekler diye söz etmeye, kendimizi kadınlar, erkekler olarak görmeye devam ettiğimiz sürece, heteroseksüelliğin sürmesine yardım ederiz” (agy.:30). Kullandığı ifadeler her ne kadar RadikaLezbiyenler, Rich ve Frye’ninkilere benzese de, Wittig önemli biçimde farklı bir argüman geliştirmektedir. Onun “lezbiyen” kavramını şekleştirmesi, ütöpik kategori kutlamasını doğrudan kendisinin argümanı çerçevesinde bile ikna edici bulmayan kendisinden sonraki teorisyenler tarafından eleştirilmiştir (kıyaslamalı bkz. Butler, 1992:120-122, Fuss, 1989:43). Bununla beraber, son dönemdeki cinsel kimlik kuramlaştırmaları, Wittig’in söylemin belirleyici gücüne yaptığı vurguyu, “kadın” kategorisinin –tıpkı “erkek” kategorisi gibi– temel hakikat değil, “sadece hayali bir oluşum” (Wittig, 1992:15) olduğu ısrarını ve lezbiyenler ile geyleleri benzer konumlanmış öznel olarak sunmasını yakalamıştır. •

Sıklıkla hem gerici hem de kuralcı, tutarlı bir hareket olarak sunulan lezbiyen feminizm aslında zaman zaman çelişkili politik ve teorik duruşlar sergilemektedir. Lezbiyen feminist teörinin kısacık bir özeti bile, teörünün toplumsal cinsiyet üzerinden ortaya koyduğu yeni cinsellik ifadelerinin ille de aynı ve hatta birbiriyle karşılaştırılabilir analizler üretmediğini somut bir şekilde gözler önüne seriyor. Lezbiyen feminizm ile *queer*in karşıt politik itkiler olarak temsili oldukça yaygın olmasına karşın (Jeffreys, 1993; Wolfe ve Penelope, 1993), *queer*, toplumsal cinsiyetin heteroseksüelliği normatif olarak yetkilendirilmesine nasıl hizmet ettiğine ilişkin en kuvvetli kanıtlarının bir kısmını erken lezbiyen feminist kuramlaştırmalardan almıştır. 1970’lerin lezbiyen feminizmi ile 1990’ların *queer* teörisi arasındaki bağların büyük ölçüde reddedilmesine itiraz ederken Rosemary Hennessy de (1994:93) bu noktaya işaret etmektedir:

Batıda hemen hemen yirmi yıl önce aralarında Charlotte Bunch, The Furies, The Purple September Staff ve Monique Wittig’in de bulunduğu lezbiyen feministler bir heteroseksüellik eleştirisi çağrısı yapmışlardır. Bunlar; kültürel feministler arasındaki lezbiyenlik tartışmaları da dâhil, feminizmin, heteroseksüelliğin normatif statüsüne dönük daha kapsamlı bir materyalist eleştiriden kaçınmak maksadıyla, cinselliği bireysel haklar veya insan hakları meselesi

olarak ele aldığını savunuyorlardı. Bana kalırsa bu bilgiler postmodern materyalist bir *queer* teorinin geliştirilmesi için zengin ve radikal bir gelenek sunmaktadır.

Koalisyon siyaseti ve cinsel kimliklere yaptığı vurguyla birlikte *queer*, lezbiyen feminizmin cinselliği toplumsal cinsiyetin yan ürünü olarak ele almayan kanadıyla bariz bir şekilde benzer bir noktadadır. *Queer* aynı zamanda lezbiyen feminizm tarafından üç önemli yönden etkili bir biçimde bilgilendirilmektedir: toplumsal cinsiyetin özgüllüğüne dönük dikkati, cinselliği kişisel değil kurumsal olarak çerçevelendirmesi ve zorunlu heteroseksüellik eleştirisi.

Kimliğin Sınırları

Homofil hareket, başlangıçta bugün temsil edildiği halinden çok daha radikal ilkelerle yola çıkmıştır. Benzer şekilde, toplumsal hareketlere evrilen gerek lezbiyen özgürleşme, gerekse gey özgürleşme hareketleri, kültürel olarak öylesine somutlaşmış ve ayrıntılanmıştır ki temsil ettikleri ilkeler ve değerler hegemonik görülmeye başlamış ve dolayısıyla, kendilerinden daha marjinal grupların karşı çıkışlarıyla karşılaşmıştır. Başlangıçta, eşcinsel özgürleşme ve lezbiyen feminizm topyekun cinsel devrimi savunmuş, sonraları gitgide marjinalleştirilmiş azınlık grupların eşitliğini güvenceye almayı hedefleyen insan hakları hareketleri ile bütünleşmiştir. Altman'ın (1982:211) ifadesiyle:

On yıl önceki eşcinsel özgürleşme hareketinin öncellerinin çoğundan ayrıldığı noktalardan biri de eşcinselliğin gerçekten kabulünü yalnızca toplumda radikal değişimin getirebileceğindeki ısrarıydı. Eşcinsel hareketin geçen on yıl boyunca yaptığı hamle, bu anlayıştan uzaklaşarak esas meselenin yeni bir azınlığa yurttaşlık haklarının verilmesinden ibaret olduğu fikrine doğru kaymıştır.

Hem lezbiyen hem de gey aktivistler, cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısının kökten yeniden düzenlenmesi üzerinde yoğunlaştıkları andan itibaren, aynı cins nesne seçimi üzerinden tanımlanan bir eşcinsel nüfusun eşitliğini güvenceye almaya odaklanmışlardır. “1970’lerin ortalarında,” diye yazar D’Emilio (1992a:xxvi), “‘cinsel yönelim’ ve ‘eşcinsel azınlık’ gibi ifadeler hareketin sözlüğüne girmişti.” Bu ha-

reketlerin geçmişine dönük değerlendirmelerde, eşcinsel özgürleşme hareketi ve lezbiyen feminizmin muhalif siyasetten asimilasyonist siyasete doğru muhafazakâr bir kayma yaşadığı ve her iki hareketin de radikal keskinliklerini yitirdiği yönünde bir okuma çok sık yapılmaktadır. Bu iki hareketin neden strateji değiştirdiği ve egemen kültürel kurumlar karşısındaki duruşlarının nasıl değiştiği üzerine düşünmek şüphesiz ki yararlı olacaktır. Ancak yine de bu tür şeyleri basit bir bozulma hikâyesi olarak açıklamak mümkün değildir. Zira eşcinsel özgürleşme ve lezbiyen feminizmin sonuçta toplumsal mutabakatın baskılarına ve ödülleri boyundagiğini varsaymak yerine, söz konusu hareketleri değişen toplumsal dönüşüm kavrayışları içinde işleyen hareketler olarak değerlendirmek de mümkündür.

Bu yeni toplumsal hareketlerde özgürleşmeciden etnik eşcinsel kimlik modeline doğru yaşanan tarihsel değişimi haritalandırırken benzer ifadeler kullanan Steven Seidman (1993:110) başlangıçta eşcinsel hareketin ve lezbiyen feminist hareketin kendilerini özgürleşme üzerinden tasvir ettiklerini savunur: “Özgürleşme teorisi çok biçimli, çift cinsiyetli bir insan doğası fikrini varsaymıştır. Özgürleşme siyaseti, bireyleri birbirini dışlayıcı eşcinsel/heteroseksüel ve kadınsı/erkek-si rollere hapseden cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısının kısıtlamalarından azat etmeyi hedeflemiştir”. Ne var ki, söz konusu özgürleşmeci çerçeve 1970’lerin ortalarından itibaren topluluk kimliği ve kültürel farklılığa vurgu yapan etnik bir modeli desteklemeye başlayan gey ve lezbiyen hareketleri açısından önemini yitirmiştir:

Genel anlamda cinsel özgürlük ve toplumsal cinsiyet özgürleşme-si hareketi açısından bakıldığında, erkek egemen eşcinsel kültürün başlıca gündemi topluluk oluşturma ve insan hakları kazanımları olmuştur. Gey topluluk içinde etnik kimlik ve siyaset modelinin yükselişi, lezbiyen feminist kültürde de kadına özgü eşsiz değerlere ve bir kadın kültürü oluşturmaya vurgu yapan bir benzerini bulmuştur (agy.:117).

Eşcinsel özgürleşme hareketi eşcinsel özgürleşmenin ancak cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorileri tümüyle ortadan kaldırıldıktan sonra güvenceye alınacağını ileri sürerek toplumsal değerlerde radikal bir dönüşümü savunmuştur. Her ne kadar, toplumsal dönüşüm için

farklı bir değerler sistemini ve farklı bir gündemi savunsa da, lezbiyen feminizmin klasik ifadesi, özellikle kadın özneler lehinde, aynı derecede özgürleşmecidir:

Her kadın lezbiyen olabilirdi. Lezbiyenlik; milyonlarca kadın tarafından benimsenmesi halinde, erkekler kadınların özgecil ve ücretsiz ev içi, cinsel, üremeyi sağlayan, ekonomik ve duygusal hizmetleri üzerindeki iktidarının dayanağını yitireceğinden, erkek egemenliğinde istikrarın bozulmasına yol açacak olan devrimci bir politik seçenektir... Erkekakım (*malestream*) kültüre karşı olarak yeni bir cinsellik, yeni bir ahlâk, yeni bir kültür oluşturabileceğimiz alternatif bir evren olmuştur (Jeffreys, 1993:ix).

Farklı yanlarına rağmen, gerek eşcinsel gerekse lezbiyen feminist özgürleşme modeli eşcinsel pratikleri meşru şekilde tasvir ederek baskıcı toplumsal yapıları dönüştürmeye karardır. Her iki hareket de toplumsal cinsiyet ve cinselliğin eğilip bükülebilirliğine vurgu yaparken açık bir şekilde yorumlayıcı (*constructionist*) bir cinsellik anlayışına sahiptir. Bu noktanın altını çizmek önemlidir, çünkü eşcinsel özgürleşme ve lezbiyen feminizm hareketlerinin ortaya koydukları duruş, sık sık ham özcü bulunarak reddedilmektedir. Douglas Crimp (1993:314) bu görüşe şöyle karşı çıkar: “Bizler geyiz ve geyliğimiz üzerinden politik bir hareket inşa ettik. Peki, gerçekte olan bu mu? Gey kimliğinin –eşcinsel ya da homofil kimliğinden ziyade– ifade edilmesini sağlayan, yeni ortaya çıkan bu hareket, politik bir hareket değil miydi?”

Vurgunun özgürleşmeci modelden etnik kimlik modeline doğru kayması, kısmen “kısıtlayıcı normatif yapılardan uzak özgürleşmiş insanlığa dair bin yıllık bir hayale” dayanan geniş kapsamlı özgürleşmeci projenin yarattığı genel bir hayal kırıklığı üzerinden, kısmen de süreç içinde iktidar ve dolayısıyla da direniş stratejilerinin ne şekillerde etkin olabileceği konusunun yeniden önem kazanmasının bir sonucu olarak açıklanabilir mahiyettedir (Seidman, 1993:116). Lezbiyenler ve geyler giderek dikkatlerini yerel mücadele alanlarına çevirmiş ve toplumsal yapılarda evrenselden ziyade özgün dönüşümler gerçekleştirmeye yoğunlaşmışlardır. Stratejiler ve önceliklerdeki bu değişim, siyaseten ölçek küçültme olarak ve egemen toplumsal düzenin hege-

monik yapılarına karşı direnç göstermek yerine şartlı teslimiyet olarak görülerek sıkça eleştirilmiştir. Bu nedenle, Urvashi Vaid (1995) bir-birine zıt iki itki olan özgürleşme ve meşrulaştırmayı modern lezbiyen ve gey hareketinin önünü tıkayan itkiler olarak tanımlar. Barbara Smith, daha sonraki lezbiyen ve gey siyaset biçimlerinin sadece daha az hırslı olmakla kalmadığını, dahası bir zamanların radikal toplum eleştirisinin yanlış bir fikirde direten versiyonları olduğunu ileri sürerek 1970’lerin ortalarındaki özgürleşmeci mantığı geri çağırırken, “Devrim Nerede?” diye sorar:

Lezbiyenler ve geyler de dahil olmak üzere ezilen bireylerden hiçbirinin bu sistemde özgürlüğe kavuşması katiben mümkün değildi... Akli başında hiç kimse mevcut düzenin herhangi bir parçasını istemeyecekti. Hayatlarımızı bu denli güçleştirmiş olan şey, bu –beyaz üstünlük yanlısı, kadın düşmanı, kapitalist ve homofobik– sistemdi. Tümöyle yeni bir şey istiyorduk. Hareketimize lezbiyen ve gey özgürleşme adı verilmişti ve birkaçımızdan çok daha fazlası, özellikle de kadınlar ve beyaz olmayanlar *devrim* için çalışıyordu. (Smith, 1993:13)

Özgürleşmeci modele göre, mevcut toplumsal düzen temelde yozlaşmıştır ve dolayısıyla, herhangi bir politik eylemin başarısı sistemi ne kadar sert vurduğuna göre değerlendirilmektedir. Bunun aksine, etnik kimlik modeli, resmi olarak kabul edildiği takdirde lezbiyen ve gey öznelerin vatandaşlık haklarını garantileyecek meşru bir azınlık grup olarak eşcinsel kimliği oluşturmayı amaç edinmiştir.

Etnik bir azınlığa benzer şekilde –yani, herkes için radikal bir olasılık olmaktan ziyade, belirgin ve tanımlanabilir bir kitle olarak– inşa edilen lezbiyenler ve geyler mevcut toplumsal yapı içinde kabul ve eşit haklar talep edebilirler. İnsan hakları hareketinin “eşit fakat farklı” mantığını kullanan etnik kimlik modeli, gey ve lezbiyen öznelerine eşit veya artırılmış yasal korumayı güvenceye almanın, görünür ve meta-laşmış kentli lezbiyen ve gey toplulukları oluşturmanın ve “gey” ve lezbiyen”i kimlik kategorileri olarak yasallaştırmanın stratejik bir yolu olarak değerlendirilmiştir. “1970’lerin sonlarına gelindiğinde,” diye yazar Seidman (1994:172), “gey ve lezbiyen hareket öyle bir altkültürel olgunlaşma seviyesine ulaşmayı ve genel bir toplumsal hoşgörü ya-

ratmayı başarmıştır ki kültürel ve toplumsal anaakımlaştırma siyaseti gerek savunma amaçlı stratejileri [...] gerekse önceki onyıllın devrimci siyasetini gölgede bırakmıştır.” Etnik kimlik modeli, gey ve lezbiyen kimliklerinin hâlâ büyük ölçüde kendi başlıkları altına yerleştirilmelelerinden de anlaşılacağı üzere, kendi koşullarına göre başarılı olmuştur. Fakat tam da bu başarılarını mümkün kılan özelliği, aynı zamanda birleşik bir gey ve lezbiyen kimlik oluşturmalarını engelleyen varsayımlara dair somut ve telafisi mümkün olmayan bir hoşnutsuzluk yaratmıştır.

İstikrarı sağlama –hatta sağlamlaştırma– süreci, lezbiyenler ve geylerin kolektif bir lezbiyen ve gey kimliğinde birleşen uyumlu bir topluluk olarak temsil edilmesini sağlamıştır. Diğer taraftan, herhangi bir lezbiyen veya gey oluşum içinde yer almaya dönük makul bir beklentiye girmiş olan veya geçmişteki özgürleşmeci modelin kendisini daha iyi temsil etmiş olduğunu düşünen özneleri haklarından mahrum eden de yine bu süreç olmuştur. “Lezbiyen feminizm başlarda kimlik kategorilerinin akışkanlığına ve kendini ifade etmenin önemine vurgu yapmış olsa da,” diye yazar Arlene Stein (1991:44), “zaman içinde tanım daralmıştır. Lezbiyenler erkeklerle yatmayan ve lezbiyen etiketini sahiplenen biyolojik kadınlardır”.¹

Hâkim etnik kimlik modelinin lezbiyen ve gey özneleri –azınlık olmaya devam etseler de– anaakım bir grup olarak oluşturdukları bu dönüm noktasında, merkezileştirme ve marjinalleştirme süreçleri yine yaşanmış ve yeni muhalif gruplar söz konusu tek ya da birleşik eşcinsel kimlik fikrine karşı çıkmış ve eleştiriler yöneltmiştir. Lezbiyen ve geyleri birleştiren etnik kimlik modelinin dışına itilenler, sadece kendilerinin de kapsanmasını talep etmemiş, aynı zamanda doğrudan doğruya bu (her ne kadar evrensel olduğu varsayılsa da) özgün kimliği merkezileştirmiş olan temel ilkeleri de eleştirmişlerdir. “Lavanta Tehdidi” muhalefetine geri gelmesini isteyen Gayle Rubin (1981) sado-mazoşizm yanlısı makalesine “Deri Tehdidi” adını vererek lezbiyen feministlerin, normatif kimlik kategorilerinin sürüyor olmasında

¹ Marotta, önceki eşcinsel özgürleştirici kimlik kategorilerinin ortaya çıkışına karşı daha az kitlesel de olsa benzer bir tepkinin verildiğini belirtmiştir (1981:105-108); karşı-kültürel lezbiyen ve gey kimlik modellerinin egemenliği tarafından haklarının ellerinden alındığını hissedenler arasında *drag queenler* ve erkeksi lezbiyenler de vardı.

en az ikinci dalga feministler kadar suçlu olduklarını ifade etmiştir. Başarısı çoğunlukla gey ve lezbiyen kimlikleri egemen kültür içinde ne oranda meşrulaştırdığı üzerinden ölçüldüğü için, bu etnik eşcinsel kimlik modeli, daha da marjinalleştirilmiş konumdaki gruplardan otoritesine karşı yükselen itirazları sindirme ve kontrolü altına almada zorlanmıştır. Stein (1991:45) özellikle lezbiyenlere ilişkin bir bağlamda, sorunun “mevcut sınırı çizmeyle çok da ilgili olmadığını, –çünkü bunun bütün kimlik temelli hareketlerde olduğunu– fakat hareketin gerçeklik ve kaynaştırma fikirlerine dayanan söyleminin kendisini tümüyle inkâr etmesi olduğunu” ileri sürer.

İronik bir şekilde, kökenlerini ırk temelli siyasetten alan etnik kimlik modelinin gey ve lezbiyen öznelere beyazdır. Bu durum, etnik modelin tasvir ettiği lezbiyen ve gey topluluğunun ağırlıklı olarak beyazlardan oluştuğu anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, etnik kimlik modeli; topluluğu tek bir belirleyici özellik –cinsel yönelim– ekseninde örgütlenmiş olarak tasvir ederken, ırkı sadece temelsiz ya da en iyi ihtimalle ek bir kimlik kategorisi olarak kuramlaştırabilmiştir. Beyaz gey ve lezbiyenlerle kendi ırksal ve etnik topluluklarıyla olduğundan daha fazla ortak noktaları olduğu varsayımının öfkелendirdiği beyaz olmayan gey ve lezbiyenler, anaakım eşcinsel topluluk içinde açık ırkçılığı da örtülü ırkçılığı da eleştirmeye başlamıştır (kıyaslama için bkz. Jagose, 1994:14-16). 1980’lerde basılan –*This Bridge Called My Back: Writings By Radical Women of Color* (Morage ve Anzaldua, 1983), *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish* (Balka ve Rose, 1989) ve *In the Life* (Beam, 1986) gibi– antolojiler önemli ölçüde ırksal ve cinsel kimliklerin uyuşması meselesine odaklanmıştır. Bunlar ve benzer metinler birleşik bir lezbiyen ve gey özne fikrine farklı şekillerde eleştiriler yöneltmektedir. Ya konu hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmayan ya da aksine konuyu özdeş bir cinsellik üzerinde olası bir değişiklik olarak kuran lezbiyen ve gey kimliğin ırka dönük ilgisizliğine karşı çıkılmaktadır. Grup bağları, kişisel kimlikler ve politik stratejilerin belirlenmesinde ırkın da en az cinsellik kadar önemli bir rol oynadığı yönündeki argüman, lezbiyen ve gey topluluğun son dönemdeki bütünleşmelerinin özünde var olan müştereklik ve dayanışma nosyonlarını sert bir biçimde sorgu konusu etmiştir.

Giderek daha örgütlü bir şekilde kullanılmaya başlayan beyaz olmayan lezbiyen ve gey kimlikler ifadesi, birleştirici bir eşcinsel kimlik nosyonunu istikrarsızlaştırmıştır. Etnik eşcinsel kimlik modelinin temelini oluşturan varsayımlar da yine normatif olmayan cinsellikler tarafından benzer şekilde hiçe sayılmış ve eleştirilmiştir. Etnik kimlik modeli, cinsel alanı hétérooseksüellik-eşcinsellik ikili karşıtlığı üzerinden resmederek egemen cinsellik anlayışlarını eleştirisiz kabul etmiştir. Yani, cinsel yönelimi temelde ve hatta yalnızca kişinin seçtiği cinsel nesnenin toplumsal cinsiyetinin belirlediği fikri, hem aşıkâr hem de makul kabul edilmektedir. Sedgwick (1990:8) bu sınıflandırma yapısının doğallaştırılmasına şu ifadelerle karşı çıkar:

Kişinin genital faaliyetinin bir başka kişininkinden farklı olabildiği pek çok boyuttan (belli eylemler, belli bölgeler ve duyarlıklar, belli fiziksel tipler, belli bir sıklık, belli simgesel yatırımlar, belli yaş ve güç ilişkileri, belli türler, belli bir katılımcı sayısı ve sair ve sair ve saire göre değişen tercihleri de içeren boyutlardan) sadece bir tanesinin, seçilen nesnenin toplumsal cinsiyetinin, bugün artık her yerde var olan “cinsel yönelim” kategorisi ile ifade edilen *boyut* olarak yüzyılın başında ortaya çıkmış olması ve bugün hâlâ var olmaya devam etmekte oluşu oldukça şaşırtıcı bir gerçektir. (1990:8)

Kendilerini etnik eşcinsel kimlik modeli tarafından patolojikleştirilmiş halde bulan az sayıdaki normatif olmayan cinsellik taraftarı açıkça şunu savunmuştur: 1970’lerin sonları, 1980’lerin başları boyunca biseksüellik, sado-mazoşizm, pornografi, erkeksi kadın/dişil kadın, travestizm, fahişelik ve kuşaklar arası cinsellik konularında lezbiyen ve gey çevrelerde süren tartışmalar tamamıyla hegemonik “heteroseksüellik” – “eşcinsellik” ikiciliğini sorgulamıştır.

Cinselliği zaten temelde birbirinden farklı biçimlerde kurmuş olan, cinsel farklılıkların geçerliği ile ilgili bu tartışmalar gey ve lezbiyen çevrelerde farklı şekillerde sürmüştür. Gey ve lezbiyen feminist tartışmalar, karşılıklı olarak aydınlatıcı olmakla beraber, eşcinsel özgürleşme hareketi ile lezbiyen feminizmin ilke ve değerleri arasındaki farklara bağlı olarak, birbirinden ayrılan cinsellik anlayışları oluşturmuştur.

Lezbiyen cinselliğini büyük ölçüde, feminist analizin baskıcı ve nesneleştirici bulduğu erkek cinselliğinin karşıtı olarak kuramlaştıran

lezbiyen feminist çevreler, zaman zaman aşırı şiddetlenip sertleşen ve bu nedenle “cinsellik savaşları” olarak anılmaya başlamış olan söz konusu tartışmaları en yoğun biçimde hissetmiştir. Çok yakın zamana kadar, feminist olarak bilinen kimi çevrelerde lezbiyenlik, feminist cinselliğin en saf tezahürüne dönüşmüştür. Fiziksel olarak cinsiyete ilişkin olduğu kadar, politik seçim ve duygusal tercihlerle de ilgili olduğu kabul edilen güç farklılıklarının sorun teşkil etmediği bir cinsel eşitlik şeklinde kuramlaştırılan lezbiyenlik, handiyse tabiatı gereği eril cinselliğin tersyüz edilmiş olarak ortaya çıkmıştır. Lilian Faderman (1985:17-18) bazı lezbiyen feministlerin lezbiyenliği cinsellikten bağımsız bir şekilde kuramlaştırmasına dikkat çeker:

Yalnızca eril fantezi literatüründe kadınlar arasındaki sevgi, ağırlıklı olarak cinsel bir olgu olagelmıştır. “Lezbiyen” iki kadının en güçlü ve yoğun duyguları birbirlerine karşı besledikleri ilişkiyi tasvir eder. Cinsel temas bu ilişkinin az ya da çok bir parçası da olabilir, hiç söz konusu olmayabilir de. Bu iki kadın tercihen zamanlarının büyük çoğunluğunu birlikte geçirmekte ve pek çok açıdan hayatlarını birbirleriyle paylaşmaktadır.

Lezbiyen cinselliğin eş temelli, tekeşli, kadın kimlikli ve politik olduğu yönündeki egemen lezbiyen varsayımına karşı çıkışlar gitgide artmıştır. Eşcinsel özgürleşme görece geniş bir dizi cinsel çeşitliliği uzunca bir süredir tanımış ve önemsemiş olduğundan bu konuya ilişkin benzer tartışmaların, herhangi bir sonuca varılmamışsa da canlılığı azalmıştır.

Lezbiyen feminizme göre, “standart” olmayan lezbiyen cinsellik biçimleri –biseksüellik, sado-mazoşizm, erkeksi kadın/dişil kadın vd.– genellikle ataerkil değerlerin ideolojisi muğlak asimilasyonlarıdır. Buradan hareketle, biseksüel kadınlar kendilerini tamamen değeri düşürülmüş bir sosyal kimlikle tanımlamak yerine heteroseksüel ayrıcalıklarını muhafaza eden lezbiyenlerdir: “[biseksüeller] cinsiyeti önceden belirlenmiş (*pre-genderized*), çok yönlü sapık veya sadece cinsel anlamda kararsız, çekimser ve dolayısıyla, güvenilmezdir” (Daümer, 1992:92). Kendilerini *butch* veya *fem* olarak tanımlayan lezbiyenler, lezbiyenliğin feminist öncesi döneminden kalmaz ve bu sebeple ya epik ya da trajik oldukları ve cinsel ilişkide heteroseksüel toplumsal

cinsiyet farklılığının gerekliliğini içselleştirdikleri düşünülür (Nestle, 1988). Benzer şekilde, sado-mazoşistler için de heteroseksüel ilişkilerin temelinde olduğu düşünülen zulüm ve güç dengesizliğinin erotize edilmesini içselleştirmiş oldukları yönünde bir yorum yapılmaktadır. Sheila Jeffreys'e (1993:179) göre, sado-mazoşizm hem cinselliğin ham biçimidir hem de "erkek egemenliği altındaki cinselliğin bireylerde yapılandırılma şeklinin bir sonucudur":

Çoğu lezbiyen erkeklere karşı itaatkâr uysal bir kadından beklenen uygun tavırları takınmayı öğrenmekte sıkıntı yaşıyor, fakat ne var ki, sadomazoşizm eksenli kadın cinselliği kurgusundan öyle hasarsız da çıkmıyoruz. Baskı altında yaşadığımız ve cinsel inisiyatif aldığımız eşitlikçi ilişkilere doğru, en azından ilerlemiş bir yaşa gelinceye dek, gerçek anlamda kaçacak yerimizin olmadığı bir yerde, maruz kaldığımız baskıdan haz almak dışında çok fazla alternatifimiz yoktur. [Bu noktada] en sık rastlanan tepki, güçsüzlüğümüzü mazoşizm içinde erotikleştirmektir. Bunu fazla "kadınsı" bulan bazı kadınlar için ise, sadizmde kadını aşağılama rolü erotikleştirilebilmektedir; kadından nefret eden bir kültürde buna uygun modeller her yerde mevcuttur.

Kendilerini bu marjinalleştirilmiş cinsel kategorilerle tanımlayan kadınlar, kimlik temelli tanınma taleplerini ifade etmeye başladıklarında, muhalif gruplarca daha da aseksüel, sahtekâr ve düzenleyici olarak tanımlanan "standart" lezbiyen feminist cinselliğinin hegemonyasını sarsmışlardır.

Lezbiyen cinselliğinde "münasip" sınırlamalar üzerine buna benzer hararetli tartışmalar, 1980'lerde ABD, Kanada, İngiltere, Yeni Zelanda ve Avustralya'da da yaşanmıştır. Bu fikir çatışmasının ana hatları, 1982 yılında Barnard College'de düzenlenen "Cinsellik Siyasetine Doğru" adlı tartışmalı bir konferansta ctrafıca temsil edilmiştir. Konferans tutanakları iki yıl sonra *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* [Haz ve Tehlike: Kadın Cinselliğini Keşfetmek] adıyla kitaplaştırılmıştır. Etkisi Kuzey Amerika bağlamının dışında da hissedilmeye devam eden kitap, hızla klasikler arasında yerini alan bir feminist metin olmuştur (Vance, 1984). Kitabın adı, cinselliğin nasıl ifade edileceği konusundaki feminist duygu ikilemini yansıtmaktadır. *Haz ve Tehlike* normatif lezbiyen cinsellik modelinin yarattığı pek çok

kaygı ve hoşnutsuzluğu açıkça dile getirmekte ve Jeffrey Weeks'in "cinsel farklılık, politik kimlik açısından hassas bir bağdır," savını kanıtlamaktadır (1985:193).

Dorothy Allison (1984:111, 112) "sessizlik konusunda en önemli çözümlemeyi geliştirmiş hareket" olan feminizm içinde bile, belli cinsel arzuların –"yani, s/m, *butch/femme*, fetişler"– konuşulamaz olması karşısında duyduğu öfkeyi yazmıştır. Joan Nestle (1984:234) erkeksi *butch/femme* rol yapma oyunlarını da içeren farklı ve fakat reddedilmiş bir soyağacına dikkat çekerek lezbiyen feminist otoriteye meydan okumaktadır:

1970'lerin feminist modelinden sapan lezbiyen hayatlar hakkındaki sorular ve yanıtlar hareketin temelini adeta bir şok dalgası gibi sarsmaktadır; fakat bu yeni sorgulama dalgası bugün yeni bir büyümeye zorladıkları feminist ve lezbiyen hareketin oluşmasına katkıda bulunmuş kadınlardan yükselen özgün bir dalgadır.

Kendilerini lezbiyen ve heteroseksüel olarak tanımlayan Esther Newton ve Shirley Walton, birlikte kaleme aldıkları makalede, ikilileştirilmiş cinsel tercih kategorilerinin kapsamlı görünmelerine karşın, erotik kimlikler, erotik roller ve erotik eylemleri de içerebilen diğer cinsel farklılık eksenlerine dönük titiz bir dikkat ile dallandırılmaya ve çoğaltılmaya ihtiyacı olduğunu öne sürmektedirler (Newton ve Walton, 1984). Bu ilk derlemenin çekingen tonu, lezbiyen cinselliğin doğasına dair bu tür spekülasyonların ne anlama geldiğinin hâlâ önemsendiğini göstermektedir. Buna karşın, Vance (1984:19) kitabın giriş bölümünde "cinsel yönelim kadınlar arasındaki tek cinsel fark değildir; belki de en önemli fark bile değildir," fikrini ileri sürerken, geleneksel lezbiyen cinsellik modelinin otoritesine meydan okuyan bir duruşu ifade etmektedir. Çünkü buradan çıkan sonuç, Vance'in cinsel yönelimin lezbiyenler arasında müştereklik için gerekli zemini oluşturamayabileceğidir.

Pat Califia, "Cinsellik Siyasetine Doğru" konferansından bir yıl sonra yayınlanan bir makalesinde, bir sado-mazoşist olarak öncelikli özdeşimin kişinin seçtiği cinsel nesnenin cinsiyetini belirleyici kabul eden geleneksel cinsel yönelim tanımlarını aşip hükümsüz kılabilice-

ği tespitiyle Vance'in argümanındaki mantıksal aşırılığı öngörmektedir. Bu nedenle, Califia, "lezbiyen" in -tıpkı "gey" ve "heteroseksüel" gibi- bir cinsel kimlik kategorisi olarak sınırlandığını savunmaktadır. Califia'ya (1983:26) göre, "bazı sado-mazoşist cinsel pratiklerin geyler ile lezbiyenler arasındaki çiğnenmemiş olduğu iddia edilen çizgiyi aştığı düşünülecek olursa, cinsel yönelimin sadece kişinin partnerinin cinsiyeti üzerinden tanımlanması çok gariptir". "İbnelerle seviştim," diye yazar Califia, karma bir sado-mazoşist sahneye girişini tasvir ederken, "Ve ben bir lezbiyenim" (agy.:24). "[İ]nsanların genellikle kalıplaşmış cinsel yönelim sınırları dışına çıkmalarına izin vermeleri" (agy.:25) nedeniyle geleneksel cinsel tercih kategorilerine yerleştiremeyecek olan bir dizi cinsel pratiği ana hatlarıyla gösteren Califia, diğer taraftan da geleneksel kategorileri terk etmek yerine, bunları şaşırtıcı boyutta farklı bağlamlarda yeniden ifadelendirmektedir:

Bu karma deneyimler eşcinsel şablonuna uymayan bir yaşam tarzıyla sonuçlanmıştır. Ben beş yıldır kadın sevgilimle birlikte yaşıyorum. Sadece cinsel ilişki yaşadığım pek çok kadın var. Ara sıra geylerle de böyle cinsel ilişkiler yaşıyorum. Kendisi için gey ifadesini kullanmayan bir homoseksüel erkek ile üç yıllık bir ilişkim var. Ve ben kendimi lezbiyen olarak adlandırıyorum (agy.).

Ayrıca ve akliselime aldırış etmeksizin, Califia kişisel kimlik kategorisi olarak "lezbiyen" kimliğini de muhafaza etmektedir. Bu, (tahmin edileceği üzere) cinsel anlamda yalnızca kadınlara ilgi duyduğu için değil, lezbiyenliği ona geylerle yaşadığı cinsel pratikleri anlamlı kılan bağlamı sunduğu için böyledir. "Ben *queer*liği, geyliği ve eşcinselliği erotikleştirdim; kadınlarda ve erkeklerde," diye yazar. "Gey topluluk dışından erkeklerle cinsel ilişki yaşamak zerre ilgimi çekmiyor. Tuhaf bir şekilde, karşıt cinsten iki eşcinsel seviştiğinde, bu hâlâ eşcinsel sevişme oluyor" (agy.).

Bu tür argümanlar 1990'ların başlarında, tanımlayıcı kategorilerin vazgeçilmez sınırlamalarını kanıtlamakla kendi cinsel tercihleriyle bağdaştırmak için "lezbiyen" tanımını genişletmekten çok daha fazla ilgilenen lezbiyenler tarafından, hararetle ve açık bir şekilde tartışılmıştır. Alaycı bir üslupla "My Interesting Condition" ["Benim İlginç

Durumum”] başlığını attığı makalesinde, –bir zamanların önde gelen lezbiyen aktivistlerinden olan ve uluslararası bir edebi şöhrete ulaşan– Jan Clausen (1990:12), yirmi yıl süren tekeşli bir lezbiyen ilişkiden çıktıktan sonra aldığı “erkeklerle tutkuyla ilgi duyma” kararına açıklama getirmektedir. Clausen, bu durumun kimlik siyasetinin oluşturduğu yaşam tarzında ve bir araya getirdiği toplulukta yarattığı –gerek kişisel gerekse kolektif– kafa karışıklığından bahseder ve şöyle yazar: “bu deneyim... lezbiyen feministlerin geçtiğimiz yirmi yıl içinde oluşturduğu haliyle, lezbiyen kimlik üzerine alışılmışın dışında ve potansiyel olarak değerli bir ışık tutmaktadır” (agy.:13). Her ne kadar davranışını –kişisel ihtiyaçlar ve istekler, özel koşullar gibi– bireysel bir açıdan değerlendirse de, Clausen geleneksel kimlik kategorilerini yine de sorunlu bulur. Kimlik siyasetinin bir ölçüde hem besleyici hem de verimli olan belli yapıları ve bilgileri mümkün kıldığını kabul eden Clausen, lezbiyen feminizmin kimliğe yaptığı yatırımın düzeyini sorgular:

Şu an için nihai benlik tanımını, baskının özünü, kişisel değer yörüngesini sunuyor gibi görünen ve yerini ancak bir sonraki aydınlanmaya bırakacak olan asli ayırt edici özelliğin saptanmasıyla ulaşılan hamlenin müptelası olmuş bir kimlik bağımlısına dönüşmek istemem. (agy.:17)

Clausen, “lezbiyen” kategorisinin kendisinin yaşadığı cinselliği temsil edecek kadar genişletilmesini talep etmez. Bunun yerine, “lezbiyen” kategorisinin onun yaşadığı cinselliği temsil edemiyor olmasının –cinsel yörüngesini döneklik veya yanlış yönlendirilmişlik olarak açıklamasının– doğrudan doğruya kendi sınırlılığının, yani kimlik siyasetinin zorunlu sınırlılığının kanıtı olduğunu ileri sürer.

Vance ve Califia gibi, Clausen de cinselliği cinsel nesne seçimi bakımından kategorik olarak kavramaya dönük egemen kültürel buyruğu dolaylı olarak sorgularken, lezbiyenliği bu buyruğu aslında bir anlamda doğruymuş gibi görerek kopyalamakla eleştirir. “Lezbiyen kimliğin açık olması gerektiğini varsaydığımızda,” diye yazar Clausen (agy.:19), “kadınlara dönük aşkla beraber var olan erkeklerle dönük ilgiyi keşfetmekten korktuğumuzda, cinselliğe ilişkin hâkim bir kültürel masalı farklı bir biçimde yeniden yazmış oluyoruz.” Dahası, Clausen heteroseksüellik ile eşcinselliğin sözde karşılıklı dışlayıcılığını

da sorgular ve biseksüelliği, içine düştüğü açmazla sınıflandırmacı bir çözüm değil, tekil olmayan bir kimlik, kimlik siyasetinin temellerini sarsan bir kimlik olarak görür: “biseksüellik esasen bir cinsel kimlik de değildir, bir çeşit anti-kimliktir, tek bir arzu nesnesiyle, tek bir sevmeme biçimiyle kısıtlanmayı (elbette bilinçsizce) reddediştir” (agy.:19).

Yakınlarda yayınlanan *Bi Any Other Name* adlı antolojideki (Hutchins ve Kaahumanu, 1991) sayısız ifadeden açıkça görülmektedir ki, bazı insanlara göre biseksüellik, sırf somutlaştırılmış üçüncü bir kategori olarak tanınma talep ettiği için, heteroseksüellik ile eşcinselliği karmaşıktırmaktadır. Buna karşın, Clausen gibiler açısından, biseksüellik cinsel tercihin belirlenmesinde toplumsal cinsiyetin oynadığı rolü sorgulamaktadır. Benzer bir argüman geliştiren Elizabeth Daümer (1992:95-96), biseksüelliği “birbirini dışlayan iki cinsel kültür” arasında “bir birleşmenin işareti” olarak tesis etmek için söz konusu sorgulamanın yeterli olmayacağını savunur ve onun yerine şunu önerir:

Biseksüelliği heteroseksüel ve eşcinsel yönelimleri birleştiren bir kimlik olarak düşünemeyiz. Fakat hem homofobi ve cinsiyetçilikle mücadeleimiz sayesinde, hem de bu mücadelemize rağmen, lezbiyenler ve lezbiyen feministler olarak hâlâ fazlasıyla kökten bağlı olduğumuz çift kutuplu toplumsal cinsiyet ve cinsellik çerçevesini analiz edip yapısöküme uğratabildiğimiz etik ve aynı zamanda epistemolojik bakış açısı olarak düşünebiliriz.

“Çift kutuplu toplumsal cinsiyet ve cinsellik çerçevesi” politik açıdan verimsiz olduğundan, Daümer’in teorisinde biseksüellik eleştirel bir baskı noktası oluşturmaktadır ve sadece heteroseksüelliği değil, mevcut lezbiyen feminizm anlayışını da dengede tutan cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısının bütünü gayri tabii kılmanın bir aracını sunmaktadır.

Bu tartışmaların lezbiyen feminizm içindeki yoğunluğu, eşcinsel özgürleşmecî kimlik modelleri ve hatta etnik eşcinsel kimlik modelleri içindeki ilgili tartışmalarınki kadar değildir. Bunun bir nedeni, cinsel çeşitliliğe dönük kabulün hâlihazırda gey kimliğini oluşturan temel niteliklerinden biri olmasıydı. Topluluk onayı bakımından farklı şekilde değerlendirilmesine karşın, hâlihazırda gey cinsel pratikleri tekeşli ve tekeşli olmayan, özel ve kamusal, çift ve grup, eğlence amaçlı

ve ticarî amaçlı cinsel ilişkileri içeren ritüeller, tarzlar ve kimlikleri tanımıştır. Bununla birlikte, cinsel çeşitlilik konusunda hoşgörölü, fakat sado-mazoşizm ve kuşaklar arası cinsel ilişki (*intergenerational sex*) konularında hararetili tartışmaların odağı olan “egemen, özel bir norm” gerçekten de oluşmuştur (Seidman, 1993a:124). Sado-mazoşizm konusundaki tartışmalar hem gey hem de lezbiyen topluluklarda benzer mahiyetteyken, kuşaklar arası cinsel ilişkinin lezbiyen feminist çevrelerde ele alınan bir muadili esasen yoktur ve dolayısıyla da tanım itibariyle genellikle feminist olmayan olarak görölmektedir.

Çocuk istismarı, erkek-oğlan çocuğı sevgisi ve pedofili gibi farklı şekillerde atıf yapılan kuşaklar arası cinsel ilişki, hatta kavramı tarif etmede kullanılan terimlerin anlamsal (*semantic*) sürekliliğı dahi, özellikle rıza, iktidar ve çocukluğun yasal tanımı gibi konuların şekillendirdiğı bir tartışmada çok farklı görüşleri doğurmaktadır. Homofobik kültürde pedofiller (tam aksine işaret eden kanıtlara karşın) ısrarla eşcinsel erkeklerle örtüştürölmektedir ve tam da bu nedenle, anaakım gey hareketi bu meselenin kurumsal bir şekilde tartışılmasını desteklemeye şüphesiz ki isteksiz olacaktır. Fakat kuşaklar arası cinsel ilişki meselesi, birçok gey ve lezbiyen topluluk içinde güçlü bir şekilde tartışılmaya devam etmektedir. Bazıları çocukların korunmasını, eşcinsel kimliğin gelişimi açısından etik olarak hayati önemde bulurken, diğlerleri “erotik histeri” olarak görmekte ve reddetmektedir (1993:6). Farklı ve keyfi rıza yaşı yasalarının statüsü nedir? Çocuklar bir cinselliğe ve cinsel eylemliliğe sahip midir? Neden –sözgelimi ırk ya da sınıf değil de– yaş yasalarca korunan bir cinselleştirilmiş güç farklılığı olarak görölmektedir? Çocukların etik bir şekilde erotikleştirilmesi mümkün müdür? Bunlar hayli ihtilaflı bir başlık olan kuşaklar arası cinsel ilişki konusunda sıkça gündeme getirilen –ve asla bir çözüme kavuşturulamayan– sorulardır (kıyaslamalı bkz. Altman, 1982:198-202; Weeks, 1985:223-231).

Etnik kimlik modelinde gey ve lezbiyen kimliklerin başarılı bir şekilde birleştirilmesine verilen ilk tepkilerden biri, normatif olmayan kimlik kategorileri için eşit tanınma talebi olmuştur. Bazı örneklerde, bu durum kimlik kategorilerinin kendilerine dönük bir hoşnutsuzluk

yaratırken, bunların politik müdahale içindeki etkilerini de sorgulamaya açmıştır. “Ortak kimliklerin mobilizasyondan önce var olan kişiler arası farklılıkları yansıttığını varsaymak yerine,” diye yazar Stein (1991:36), “[toplumsal] hareketlerin kimlikleri yeniden oluşturduğu süreçleri yakından incelememiz gerekiyor”. Mesele, “eşcinsellerin harekete geçmesinin diğer erotik gruplara bir ideoloji ve örgütsel teknoloji dağıtıcı sunması” değildir; bilakis, giderek somut birer hal almaya başlayan söz konusu diğer erotik grupların, bir kategori olarak eşcinselliğin görünüşte ortada olan statüsünü sorunsallaştırmasıdır (Rubin, 1981:195). Kimlik, toplumsal cinsiyet, cinsellik, iktidar ve direniş konularındaki etkileyici postmodern görüşler normatif kimlik modellerinin bu grupların talep ettiği temsil görevi için asla yeterli olmayacağı yönündeki kuşkuyu daha da güçlendirmektedir. *Queere* anlaşılır –hatta kaçınılmaz denebilecek– bir olgu haline geldiği bağlamı sunan da bu görüşlerdir.

Homoseksüel, lezbiyen ve gey, *queer*

Her ne kadar kendini tanımlama terimi olarak görece son dönemlerde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış bir fenomen olsa da, “*queer*”, aslında on dokuzuncu yüzyıldan bu yana eşcinselliğin anlamsal kuvvet alanını oluşturagelmiş bir dizi sözcükten sadece sonuncusudur. “Homoseksüellik” sözcüğünün –1869 yılında İsviçreli doktor Karoly Maria Benkert tarafından türetilmiştir– seksolog Havelock Ellis tarafından benimsendiği 1890’lara kadar İngilizcede yaygın bir kullanımı olmamıştır. Belli bir geçerlik ve yaygınlığı şüphesiz ki hâlâ söz konusudur, fakat tıp biliminin patolojikleştirici söylemleriyle arasındaki sarsılmaz bağlar nedeniyle günümüzde sözcük artık salt bir kendini tanımlama terimi olarak nadiren kullanılmaktadır. “Kişinin kendini ‘bir ‘homoseksüel’ olarak tarif etmesi,” diye yazar Watney (1992:20), “yirminci yüzyılın sonlarından ziyade lokomotif çağına ait sözde bilimsel bir cinsellik kuramının yaşıyor olması demektir.”

Daha yakın geçmişte, 1960’larda, özgürleşmeciler ‘gey’ sözcüğünü literatüre ekleyerek ve böylece eskiden hakkında ahlâkî kuşkular bulunan kadınlar için kullanılmış olan on dokuzuncu yüzyıl argo sözcüğünü yeniden düzenleyerek “homoseksüel” terimini stratejik olarak geride bırakmışlardır. “Gey” sözcüğü, özellikle homoseksüelliği ayrıcalıklı ve doğallaştırılmış heteroseksüellikten sapma olarak

sınıflandıran ikilileştirilmiş ve hiyerarşikleştirilmiş cinsel sınıflandırmaya dönük politik bir karşı çıkış olarak dolaşıma sokulmuştur. Gey sözcüğünün bu şekilde sahiplenilmesi (“*appropriation*”), “*masum*” bir sözcüğün “*çarpıtıldığı*”, uygun kullanımından “*saptırıldığı*” yönünde –dilbilimsel çaylaklığın cabası– fazlasıyla muhafazakâr bir eleştiriyle karşılaşmıştır. John Boswell’in kitabı *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* basıldığında, Keith Thomas, Boswell’in “*gey*” sözcüğünü kullanacak kadar gevşek davranmasına müsaade ettiği için, yayıncıyı “Tarih, anlam değişmelerine direnme çabalarının hemen her zaman başarısızlıkla son bulduğunu gösteriyor,” diyerek paylar ve ekler: “University of Chicago Press’in bu vakada böylesine kolay teslim olmasına gerçekten çok yazık” (1980: 26). Devamında, Thomas bu kullarımdaki sorunun ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır:

İlk itirazım, politik. Bir azınlık, kendi davranışlarını geçerli kılmak ve skandaldan uzak tutmak amacıyla kendini daha olumlu çağrışımlar içeren bir terimle yeniden isimlendirme hakkına kuşkusuz ki sahiptir. Fakat bu azınlığa mensup olmayanlardan bu yeni kullanıma uymalarını beklemenin bir hak olduğunu söylemek güçtür; hele ki seçilen etiket çok garip bir şekilde uygunsuz görünüyor ve herkese karşı örtülü bir iftira içeriyorsa... “*Gey*” sözcüğüne ikinci itirazım dilbilimsel. Bu sözcük yüzyıllardır (üç aşağı beş yukarı) “*mutlu*,” “*kaygısız*,” “*şen şakrak*” anlamında kullanılagelmiş. Şimdi ona tamamen farklı bir anlam vakfetmek kendimizi sözcük dağarcığının şimdiye kadar değişmez olagelmiş bir parçasından mahrum bırakmak ve bu arada miras kalan muazzam bir edebiyatı berbat etmek olur. (agy.)

Sadece on beş yıl sonra bugün, Thomas’ın itirazları tek kelimeyle komiktir. “*Gey*” sözcüğünün eşcinselleri yanlış tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda heteroseksüelleri bu tür bir kategorik mutluluktan mahrum bıraktığı yönündeki öfkesi, eşesli “*gey*” kullanımının dil ve edebiyata zarar vermesinden duyduğu endişeden daha inandırıcı değildir. Esasen “*gey*” teriminin popülaritesi seksolojinin patolojikleştirici tarihinin yükünden kurtulan, tıbbi olmayan bir açıklayıcı ifade olarak içerdiği potansiyeli göstermektedir.

Etimolojik değişimi takip etmek çoğunlukla hassas bir görev olmasının yanında genel bir görevdir. “Homoseksüel,” “gey,” “lezbiyen” ve “*queer*” terimleri art arda gelerek eşcinsel cinselliğinin kavramsallaştırılmasındaki tarihsel değişmelerin büyük ölçüde izinden giderken, fiili yayılmaları zaman zaman daha az öngörülebilir olup sıklıkla sırasıyla karakterize ettikleri dönemlerden önce veya sonra gelmektedir. Örneğin, George Chauncey’in (1994) gözlemiyle, İkinci Dünya Savaşı öncesi New York’unun görünür ve karmaşık gey dünyasını oluşturan farklı alt kültürlerde “*queer*” terimi “gey” teriminden daha erken bir tarihte kullanımdadır. “1910’lar ve 1920’lerde,” diye yazar Chauncey, “kadını andıran cinsiyet konumlarından ziyade, öncelikli olarak eşcinsel ilgileri temelinde kendilerini diğer erkeklerden farklı olarak tanımlayan erkekler kendilerini genellikle ‘*queer*’ olarak adlandırmışlardır” (Chauncey, 1994: 101). Tam tersine, “gey” terimi ilk kez “1930’larda popöler olmaya başlamış olup bu üstünlüğü savaş yıllarında pekişmiştir” (agy.: 19). 1990 gibi yakın bir tarihte, sözcüğün –nihayetinde, zamanından önce– “azalan popölaritesi, tam da bu nedenle, günümüzde gey erkekler ve lezbiyenlerin görünürlüklerinin ve tanınmalarının daha fazla olması ve bu kişilerin esasen büyük çoğunluğunun zararsız, sıradan birer insan olduğu konusundaki giderek artan bilincin yansıması olabilir” sonucuna ulaşan *Encyclopedia of Homosexuality*, “*queer*”i handiyse arkaik bir sözcük olarak açıklar (Dynes, 1990: 1091). Yirminci yüzyıl Amerikası’nda “*queer*”in “eşcinsellere yönelik tacizde muhtemelen en popöler argo sözcük” olduğunu kabul eden *Encyclopedia of Homosexuality*, kuşkucu bir ifadeyle şunu nakleder: “bugün bile bazı yaşlı eşcinseller bu sözcüğü tercih etmektedirler ve hatta bunu zaman zaman sözcüğün bir değer yargısı içermediğini varsayıyor gibi davranarak yapmaktadırlar” (agy.). Chauncey ve Dynes’in örnekleri, tarihsel gelişmedeki öngörülemeyen olayların genelde onları tasvir etme iddiasında olan daha tertipli paradigmalarla nadiren eşleştiğine ilişkin hatırlatıcı uyarılar olarak durmaktadır. Yine de, “eşcinsel,” “gey,” “lezbiyen” ve “*queer*”in izlediği yol yirminci yüzyılda eşcinsel arzuyu çerçevlendirmede yaygın olarak kullanılan terimleri ve tanımlayıcı kategorileri tutarlı bir şekilde açıklamaktadır.

Her ne kadar bu terimler açık şekilde birbirleriyle ilişkiliyse de, İkinci Bölüm’de incelediğimiz konstrüktivist argümanlar, bunların salt aynı şeyi ifade etmenin farklı yollarından ibaret olmadığını, dolayısıyla eşanlamlı olarak değerlendirilmelerinin hata olacağını göstermektedir. Simon Watney’in (1992: 20) iddiası şudur: “Özel kişisel tanımlar düzeyindeki değişim ve inkar ile ilgili bu tür sorular önemsiz meseleler olmak şöyle dursun, modernitenin geniş çerçevesi içinde iktidarın işleyişine dönük anlayışımız açısından temeldir”. “*Queer*,” salt tarih ötesi olarak eşcinsel arzuyu tasvir eden ve oluşturan bir dizi sözcüğün son örneği değildir, bundan ziyade, evrensel olduğu iddia edilen her terime yönelik konstrüktivist sorunsallaştırmanın bir sonucudur. Lezbiyen ve gey çalışmalarının son dönemdeki söylemsel yaygınlaşmasında, hangi koşullar için hangi terimlerin kullanılacağına ilişkin belli bir tereddüt ve özbilincin altını çizen James Davidson (1994:12) şunları yazar: “*Queer* aslında bu modern ifade krizinin en yaygın çözümüdür, öylesine gezip görmüş bir sözcüktür ki, kabul salonlarında fısıldanan imalara uyum sağladığı 19. yüzyıl evlerinde de, güçlendirici bir slogan profiline terfi ettiği 1990’ların sokaklarında da eşit ölçüde vardır”. “Tarihin farklı dönemlerindeki istikrarsız savlarında”, der Davidson, *queer* “kafa karışıklığından başka bir şey üretmez” (agy.). Eleştirel “*queer*” terimi oldukça esnek bir tarih algısına sahip olduğunu kanıtlamıştır (bkz. Birinci Bölüm). Fakat *queer*, geriye dönük ve tarih-ötesileştirici (*transhistoricising*) bir açıklayıcı sözcük olarak değil, eksiksiz biçimde ve özellikle 1980’lerin sonları ve 1990’lardaki kültürel oluşumları dizinleyen bir terim olarak en yaygın haliyle dolaşıma girmiştir. Weeks, “homoseksüel” sözcüğünden “gey” sözcüğüne geçişi izah ederken, bu terimler “eski gerçekliklerin yeni etiketleri değildirler,” der; “bu sözcükler gerek düşman bir toplumun eşcinselliği etiketleme şeklinde gerekse bu damgalıların kendilerini görüş şeklinde değişmekte olan bir gerçekliğe işaret etmektedirler”. Benzer şekilde, kendini anlamsal tarihini oluşturan diğer terimlerden ayıran “*queer*”de boyutlarını artık daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz “değişmekte olan bir gerçeklik” öne çıkarmaktadır.

Queerin postyapısalcı bağlamı

Queer, geçmişteki eşcinsel özgürleşmecî ve lezbiyen feminist modeller ile hem bir devamlılığı hem de bir kopuşu imler. Kendinden önceki homofil örgütlenmeler hakkındaki hoşnutsuzluktan doğan gey özgürleşmesinin eril önyargılarının düzelticisi olarak lezbiyen feminist modeller şekillenmiştir. Benzer şekilde *queer* de kendi tarihsel gelişiminde anlamlı bir kırılmaya sebep olmaktadır. Gey evriminin alaycı-tarihsel yayılımında Susan Hayes (1994: 14), *queeri* bir dizi olayın son halkası olarak sunar:

İlk önce Sappho vardı (eski güzel günler). Daha sonra Antik Yunan'da kabul gören homo-crotizm ve Roma'nın aşırılıkları geldi. Sonra, iki milenyum atlandığında Oscar Wilde, sodomi, şantaj ve hapis cezası, Forster, Sackville-West, Redclyffe Hall, dönme, sansür; sonrasında panseksüeller, butchlar ve feminenler, nonoşlar (*po-ofs*), geylerle takılan heteroseksüel kadınlar (*fag hags*), daha fazla sansür ve Orton. Derken Stonewall (1969), artık hepimiz eşcinseldik. Aynı zamanda feminizm de vardı ve bir kısımımız lezbiyen feministken ayrılıkçı lezbiyenlerimiz dahi oldu. Draglar ve kopyalar (*clones*), *dyke* 'lar ve politikler ve *Gay Sweatshop*. Derken AIDS geldi; AIDS üzerinden yapılan yoğun cinsel pratik tartışmaları (cinsel kimlik yerine) Amerika'da Queer hareketi doğuracaktı. Sonrasında İngiltere'de lezbiyen siyaseti ile gey siyasetinin zorunlu evliliğine yol açan Thatcherçi paranoya 28. Madde'nin yüce tezahürü. İşte bunların çocuğu Queer ve şüphesiz ki problem çocuk.

Kuşkusuz bu yaklaşım *queerin* tarihçesini açıklamak için mübalağalı bir yol olsa da onun tarihsel olay ve etkileri parodik bir biçimde başlatması tartışmaları sürekli kılmakta, *queerin* evrimini karakterize etmektedir. *Queerin* bu hareketliliğinin ne zaman başladığı tam olarak tarihlendirilemese de, terimin 1990'larda yaygın bir biçimde kabul görüldüğü anlaşılmaktadır. *Queer*, lezbiyen ve gey kimlik meselelerine ilişkin (hem akademi içindeki hem akademi dışındaki) tartışmaları gitgide şekillendiren belirli kültürel ve teorik baskıların ürünüdür. Bu bağlamda belki de en dikkat çekici öge gey özgürlükçüler ile lezbiyen feministlerin kimlik ve iktidar aygıtlarını nasıl algıladıkları hususundaki post-yapısalcı yaklaşımın problematize ediliyor olmasıdır. Bu, David Herkt'i (1995:46) şunu tartışmaya yöneltmiştir: "Gey kimliği, gözlenebilir bi-

çimde, çağdaş kimlik ve toplumsal cinsiyet teorileri ile artık inandırıcı herhangi bir akademik ilişkisi kalmamış önermelere dayalı, felsefi manada muhafazakâr bir kurgudur”. Kimlik hakkındaki liberal, özgürlükçü, etnik ve hatta ayrılıkçı kavramların meşruiyetini yitirmesi, ‘*queer*’ kavramı için gerekli olan kültürel alanı yaratmış; ‘lezbiyen’ ve ‘gey’in ayrı kimlik kategorileri haline getirilmesi yönündeki dışlayıcı eğilimler karşısında *queer* kavramının muğlaklığı kavramın zeminini sağlamlaştırmıştır. Her ne kadar *queer*in mutlak tanımı konusunda bir uzlaşma söz konusu değilse de, aktivizm ve kuramın kaynaklık ettiği bağlamın birbirinden bağımsız kutupları sayısız dönüşüm geçirmektedir.

*Queer*in yararlılığı konusundaki tartışmalara geçmezden önce, büyük ölçüde *queer* ajandayı güvenceye alan söz konusu kimlik, toplumsal cinsiyet ve cinsellik modellerinin değiştiğini anlamak ve bu tür değişimlerin iktidar ve direniş kuramlaştırmaları açısından belirli sonuçlar barındırdığını kavramak önemlidir. Joseph Bristow ve Angelia R. Wilson (1993: 1-2) Eşcinsel Özgürlük Cephesi’ni (Gay Liberation Front) Queer Nation’dan ayırırken, “bir zamanların kimlik siyasetinin yerini büyük ölçüde farklılık siyasetinin almış olması”nın tanımsal açıdan önemli olduğunu savunmaktadırlar. Benzer şekilde, Lisa Duggan (1992: 15), *queer* modelin diğer gruplarla benzerliğe vurgu yapan asimilasyoncu liberal düşüncenin yerine farklılık retoriğini ön plana çıkardığını kaydetmektedir. Farklılığı, *queer* örgütlenme bilgi ve biçimleri açısından önemli bir durum olarak tanımlayan bu teorisyenler *queere* değil, fakat genel olarak post-yapısalcılığın karakterine özgü bir değişimi haritalandırmaktadırlar. Donald Morton (1995: 370) şunları yazar:

*Queer*in etkileri sınırlı bir biçimde algılanmamalı; bu etkiler cinsel alanda aydınlanmanın; kavramsal, sistematik, yapısalcı, normatif, ilerlemeci, özgürleştirici, devrimsel ve hatta sosyal bir değişim ile post-modern bir kabul ve aynı zamanda reddediş olarak düşünülmelidir.

Esasen, entelektüel bir model olarak *queer*, sadece gey ve lezbiyen siyaset ve teori tarafından üretilmemiştir, aksine, yirminci yüzyıl sonlarının Batı düşüncesini oluşturan tarihsel olarak özgün bilgilerden beslenmiştir. Örneğin, Denise Riley’in (1988) feminizmin birleşik, sabit ve tutarlı bir kategori olarak “kadınlar” ısrarını sorunsallaştırma-

sında ve Louis Gates'in (1985) "ırk"ı doğallıktan çıkarmasında gerek feminist gerekse sömürgecilik sonrası teori ve pratiklerde de benzer değişmelerin yaşandığı görülmektedir. Bu tür kavramsal dönüşümler lezbiyen-gey çalışmaları ve aktivizm üzerinde önemli bir etki yaratmış, *queer* analizlerinin tarihsel zeminini oluşturmuştur.

Gerek lezbiyen gerekse gey hareketleri, temelde kimliği etkin politik müdahale için olmazsa olmaz bir önkoşul olarak kabul eden bir kimlik politikası anlayışını üstlenmiştir. Diğer yandan, *queer* diğer kimlik kategorileri arasında daha aracı bir bağı örnekler. Politik temsil bağlamında kimlik kategorilerinin sınırlarına dair yükselen farkındalıkla ilgili olarak, kimliğin geçici ve koşullu olarak post-yapısalcı kuramsallaştırılması, *queer*'in yeni bir kimliklenme ve politik kurulum formu olarak ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. "Kimlik" muhtemelen hepimizin içinde yer aldığı en doğallaştırılmış kültürel kategorilerden biridir: kişi daima kendi *benliğini* bütün temsil çerçevelerinin dışında bir varoluş olarak ve her nasılsa inkâr edilemez bir gerçekliği imler halde düşünür. Ancak aşikâr ya da mantıklı kabul edilen bu kimlik tanımı yirminci yüzyılın ikinci yarısında Louis Althusser, Sigmund Freud, Ferdinand de Saussure, Jacques Lacan ve Michel Foucault gibi düşünürlerce radikal bir şekilde eleştirilmiştir. Onların yaptığı bu çalışmalar sosyal teori ve beşerî bilimlerde kayda değer gelişmelere yol açmış; Stuart Hall (1994: 120) bu etkiyi, "Kartezyen öznenin nihai merkezsizleşmesi" sözleriyle ifade etmiştir (kıyaslamalı bkz. Chris Weedon, 1987; Diana Fuss, 1989; Barbara Creed, 1994). Tüm bunların sonucunda kimlik sürekli ve kuvvetli bir kültürel fantezi ya da mit biçiminde yeniden kavramsallaştırılmıştır. Kimliği "mitolojik" bir yapım olarak ele almak, kimlik kategorilerinin hiçbir somut etkisinin olmadığını iddia etmek anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, -tıpkı Roland Barthes'ın Çağdaş Söylenler (*Mythologies*)(1978) kitabında belirttiği gibi-kendimizi tutarlı, bütüncül, bağımsız kararlar alan bireyler olarak algılamamızın sonucunda sıkça kullanılan temsili kodlar değişmiş ve kimlik bu biçimde anlaşılmaya başlanmıştır. Barthes'ın öznellik anlayışı; Rene Descartes'ın kendini bilme, rasyonel ve tutarlı olma kavramlarından geliştirdiği fikirlerden temel alarak tanımladığı benliğin aşikâr 'hakikatini' sorgulamaktadır.

Karl Marx'ın bireylerin eylemlerini etkileyen tarihsel koşullar ve sınırlar üzerine düşüncelerini gözden geçiren Louis Althusser özgür özneler olarak var olmadığımızı dile getirir. Althusser'in temel tezi bireylerin ideoloji tarafından "adlandırılan", başka bir ifadeyle, "çağırılan" özneler oldukları ve bu çağırmaya mecburi bir tanınma ve kimlik karışımı üzerinden ulaşıldığıdır. Bu kavram, ideolojinin bireyleri toplum içinde nasıl konumlandığının yanı sıra onlara kendi kimlik algılarını nasıl sunduğunu da göstermesi itibarıyla kapsamlı bir kimlik siyaseti değerlendirmesi için oldukça önemlidir. Bir başka deyişle, kişinin basitçe ideolojiye direnmesiyle değil tam tersine ideoloji aracılığıyla kimliğinin oluşturuluyor olduğunu göstermektedir.

Marksist yapısalcılığın öznellik yaklaşımı gibi psikanaliz de kimliğin herhangi bir bireyin doğal varlığı olduğu anlatısını anlamayı karmaşıktırmakta, kültürel açıdan uygun bir anlatı ortaya koymaktadır. Sigmund Freud'un bilinçdışı kuramlaştırması öznenin sabit ve tutarlı olduğu fikrine meydan okumaktadır. Bireyin farkında olmadığı önemli akli ve psikik süreçlerin oluşturucu etkisini tespit eden bilinçdışı teorisi böylece öznenin hem bir bütün hem de kendini bilen olduğu yönündeki ortak görüş açısından radikal sonuçlar doğurmuştur. Dahası, özellikle Fransız psikanalizci Jacques Lacan tarafından yapılan Freud yorumlamaları öznenin hâlihazırda daima orada olan bir şeyden ziyade, öğrenilmesi gereken bir şey olarak kurar. Öznellik kişinin sahip olması gereken temel özelliklerden biri değil kişinin içinde olan bir şeydir. Bu durumda kimlik, diğerleri ile ve diğerlerinin karşısında bir tanımlanma durumudur. Devamlı süren, her zaman tamamlanmamış, sahip olunan bir özellikten ziyade bir süreçtir.

Ferdinand de Saussure, 1906-1911 yılları arasında yapısal dilbilim üzerine verdiği etkileyici derslerde, dilin, sosyal gerçekliğin yapısını çok fazla etkilemediğini belirtmiştir. Saussure'a göre dil, işlevi zaten orada var olanı tasvir etmekten ibaret olan bir çeşit ikincil yapı değildir. Aksine, dil tanımlanacak olanı oluşturan ve onu dikkate değer kılandır. Ayrıca, Saussure dili konuşmacıdan önce gelen bir işaretleme/imleme sistemi olarak tanımlar. Dil genelde kendi özgünlüğümüzü ifade edebileceğimiz, özel düşünce ve hislerimizi paylaşılabileceğimiz

bir aracı şeklinde algılanmaktadır ve bu yanlıştır. Buna karşın, Saussure özel, kişisel ve içkin benlik nosyonlarımızın dil aracılığıyla oluşturulan şeyler olarak kabul etmemizi önerir.

Althusser, Freud, Lacan ve Saussure'ün ortaya attığı kuramlar *queer*in doğduğu post-yapısalcı bağlamın oluşmasını sağlamıştır. Fransız tarihçi Michel Foucault egemen cinsel kimlik algısını alaşağı etmek konusunda çok daha doğrudan çalışmalar ortaya koymuştur. Cinselliğin özünde kişisel bir nitelik değil, ulaşılabilir bir kültürel kategori olduğunu –ve bunun da iktidarın amacı değil sonucu olduğunu– vurgulayan Foucault'nun yazıları lezbiyen, gey ve *queer* aktivizmi ve bu konudaki akademik çalışmalar için önemli bir gelişme teşkil etmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, Foucault'nun çalışmaları ile *queer* pratik ve teori arasında doğrudan/nedensel bir bağ olduğu iddiasında bulunamaz. Fakat Diana Fuss'un (1989: 97) gözlemine göre, Foucault'nun cinsellik hakkındaki çalışmalarında “her türlü kimlik iddiasının sorumlu görüldüğü post-yapısalcı bir ortamda ‘gey,’ ‘lezbiyen’ ve ‘eşcinsel’ gibi kategorilerin anlamı ve uygulanabilirliğine dair eşcinsel teorisyenler ve aktivistler arasında devam eden güncel tartışmalar” yankılanır.¹

Foucault'nun cinselliğin doğal bir durumdan ziyade söylemsel bir ürün olduğu yönündeki argümanı, modern öznelliğin iktidar ağlarının bir sonucu olduğu yönündeki iddiasının bir parçasını oluşturmaktadır. Hem olumsuz ve baskıcı hem de üretken ve etkinleştirici olan iktidar önceden belirlenmiş olmayan sonuca dönük “sayısız noktadan uygulanmaktadır” (Foucault, 1981: 94). Cinsel ilişkinin iktidarın ötesinde ancak yine iktidar tarafından baskılandığı şeklindeki popüler yargının aksine Foucault (1979: 36), baskıcı bir güç olmasının iktidarın öncelikli özelliği olmadığını savunur:

İktidarın etkileri baskı üzerinden tanımlandığında, saf hukuki bir iktidar kavrayışı kabul edilmiş olur; iktidar hayır diyen bir kanunla tanımlanır; iktidar bütün yasaklama gücünün üstünde yer alır. Ben

¹ David Halperin (1995: 25-26) Foucault'nun çalışmasının yeni toplumsal hareketlerin öncelikleri ve pratikleri ile nasıl ilgili olduğu hakkında oldukça titiz bir argüman sunar. Halperin önceliklerin pratiklere esin verdiği gibi basit bir iddiada bulunmak yerine, Foucault'nun iktidar kuramlaştırmasının söz konusu hareketlere ilişkin bilgi ve deneyimlerinin bir sonucu olduğu ve etkileyici pek çok kavramının sonraları daha aracı koşullarda dolaşıma girdiğini ileri sürer.

uzun zamandan beri paylaşılan bu iktidar algısının tamamıyla negatif, sığ ve yetersiz olduğunu düşünüyorum. Eğer iktidar daima salt baskıcı olsaydı, eğer iktidar hayır demek dışında bir şey yapmıyor olsaydı, sanıyor musunuz ki ona itaat etmeyi başarabilirdik? İktidara gücünü, istikrarını veren, onun kabul edilmesini sağlayan şey çok basittir. İktidar yalnızca hayır diyerek baskılamaz; üretir, memnuniyet yaratır, bilgiyi şekillendirir, söylem üretir. İktidar baskılayıcı olarak işlev gören olumsuz bir oluşum olarak değil sosyal organizasyonu baştan sona dolaşan üretken bir ağ olarak kabul edilmelidir.

Foucault'nun analizinde, marjinalleştirilen cinsel kimlikler, sadece iktidarın işleyişinin kurbanları değildirler. Tam tersine onlar aynı aygıtlar tarafından üretilmişlerdir: "Günümüze kadar iki asırdır, cinsellik üzerine söylemler seyretilmek yerine çoğaltılmıştır ve tabu ile yasaklamaları beraberinde getirirken aynı zamanda bütün cinsel mozaigi sağlamlaştırmış, sabitleştirmiştir." (Foucault, 1981: 53). İktidarın üretken ve etkinleştirici yönlerine yapılan bu vurgu, iktidara ilişkin geleneksel anlayış modellerini ciddi biçimde değiştirmiştir. Dolayısıyla, Foucault'nun iktidarı yeniden değerlendirmesinin lezbiyen ve gey çalışmaları üzerinde de önemli etkileri olmuştur.

Foucault, iktidarın temelde baskıcı bir güç olduğunu düşünmediğinden, yasakları delmek, düşünceleri açıkça dile getirmek gibi özgürleşmecî stratejileri desteklemez. Hatta, modern cinsel baskı fikri genel olarak kabul gördüğünden, Foucault, söylemsel baskı eleştirisinin, iktidar mekanizmalarını doğru tespit etmek şöyle dursun, "aslında 'baskı' olarak adlandırarak suçladığı (ve hiç şüphesiz yanlış tanıttığı) şey ile aynı tarihsel ağın parçası" olduğu yorumunda bulunur (agy.: 10). Foucault, geçmişte reddedilen ve susturulan lezbiyen ve gey kimlikler ve cinsellikleri dile getirmenin iktidara başkaldırmak ve böylece dönüştürücü bir sonuca yol açmak anlamına geldiği yönündeki özgürleşmecî inancı sorgular. Foucault bu konuda şüphesiz ki özgürleşme karşıtı bir pozisyonda görülerek ve zaman zaman –belki de eleştirisini "baskılayıcı hipotez"e getirdiği için– politik bir yenilgi ve kabullenişin savunuculuğu yaptığı şeklinde yorumlanmaktadır (agy.: 15).

Fakat Foucault aynı zamanda "iktidarın olduğu yerde, direniş de vardır," (agy.: 95) der, "[iktidar] ile eş zamanlı varolan ve kesinlikle

çağdaşı” bir direniş (Foucault, 1988: 122). İktidar gibi direniş de çoklu ve değişkendir; bazı noktalarda tıkanan, bazı noktalarda ise söylem içinde dolaşan ve dağılan yapıdadır. ‘Söylem’ spesifik bir kavramla ilişkili, anlamı içinde barındıran ve ona itiraz eden söyleme biçimlerinin heterojen bir toplamıdır; “taktiksel işlevinde bütünlük yahut istikrar olmayan ve birbirini takip etmeyen bir dizi parçadan meydana gelir” (agy. :100). Foucault, nasıl ki iktidarın sadece hiyerarşik ilişkilerin sınırını işaretlediği düşüncesine karşı uyarıyorsa, aynı şekilde, söylemin yalnızca bir şey karşıtlığı üzerinden kurulmadığı konusunda da ısrarcıdır. Ona göre söylem değerli ve üretkendir: “Söylemi kabul edilen ya da ötelenen veya baskılayan ve baskılananın ayrıldığı bir dünya olarak kurgulamamalıyız; aksine çoğul söylem öğeleri bir araya gelerek sınırsız stratejiler oluşturmaktadır.” (agy.).

Foucault söylem ve stratejiler arasındaki ilişkiyi tanımlayıp, tekil bir söylemin muhalif sebepler için stratejik bir biçimde kullanılabileceğini açıklarken, özellikle eşcinsellik kategorisinin iktidar ve direniş yapılarında nasıl şekillendiği örneğini vermektedir. Eşcinselin bir “tür” olarak doğuşu, söylemin çok-değerlilik kapasitesine örnek oluşturur:

Eşcinselliğin tür ve alt türleri, dönme, oğlancılık, psişik hermafroditizm gibi kavramların on dokuzuncu yüzyıl psikiyatri, hukuk felsefesi ve edebiyatında görünür olması şüphesiz ki ‘cinsel sapkının’ sosyal kontrolünde büyük bir öncelik sağlamıştır fakat aynı zamanda ‘tersine çevrilmiş’ söylemin oluşumunu da mümkün kılmıştır: eşcinsellik kendi adına konuşmaya başlamış, meşruluğu ya da doğallığının kabulünü talep etmiş ve bunları yaparken alaşağı edildiği aynı tıbbi terimleri kullanmıştır. (agy.: 101)

Şu hâlde söylem, tamamen iktidar mekanizmasının içindedir (ille de onun hizmetinde olması gerekme de). Foucault’nun analizi, içeriğini tartışmak amacıyla değil, stratejik işleyişlerini ayrıntılarıyla anlatmak üzere, bir direniş biçimi olarak söyleme odaklanır. Eşcinsellik öne çıkan örneklerinden biri olduğundan, Foucault cinsel kimlikleri uygun kültürel kategorilerin söylemsel sonuçları olarak görür. Onun çalışmaları çoğunlukla iktidar ve direnişi anlamaya yönelik olduğundan; lezbiyen, gey ve dolayısıyla queer teori ve pratik için önemli bir

dayanak noktasıdır. Her ne kadar Foucault (1988b), “yazara” gerçek bir varlıktan çok metinsel bir etmen olarak yaklaşıp da, gey olarak açık kimliğinin, onun çalışmalarından ilham alan eşcinsel çalışmalara çok fazla yardımı dokunabilmiştir.

Foucault; Althusser, Saussure, Freud ve Lacan’dan çok daha açık ve radikal bir biçimde kimliği yeniden tanımlar; onun kullandığı yollar lezbiyen ve gey çalışmalarını da yeniden şekillendirmektedir. Lezbiyen ve gey çalışmaları için hem içeriden hem dışarıdan yapılan güncel eleştiriler temellerini yalnızca bir kimlik grubunun dışlanmasıyla almamaktadır. Bu eleştiriler; post-yapısalcılıkta kimliğin elle tutulur bir olgu değil, tutarlı ve değişmez kabul edilen bir kültürel fantezi olarak algılanmasından doğmuştur. Lezbiyen ve gey siyasetinde kimlik vurgusuna yönelik itirazlar, başlangıçta herhangi bir temel kimlik siyaseti kategorisinin, temsil adına kaçınılmaz olarak potansiyel öznelere dışlayacak olması gerçeğinden ileri gelmiştir. Şüphesiz ki, sadece ırksal ve sınıfsal ezilmişlik temelli siyasetlerin benzerini yapan lezbiyen ve gey kimlik siyasetleri yetersiz kalmaktadır. Diğer taraftan, farklılık eksenini bütün boyutlarıyla ele alarak da kimlik siyasetini geri kazanmak mümkün değildir. Post-yapısalcılığın kanıtladığı üzere, kimlik siyasetinin içini sadece öznelere *arası* farklılıklar değil, her bir öznenin *kendi içindeki* çözümlenemez farklılıklar da boşaltmaktadır. Diana Fuss’un (1989: 103) ifadesiyle, “‘çoklu kimlik’ teorileri bir bütün olarak kimlik şeklindeki geleneksel metafiziksel kimlik anlayışına etkili bir şekilde meydan okumada başarısız olmaktadır.”

Performativite ve kimlik

Lezbiyen ve gey çalışmaları söz konusu olduğunda kimlik konusunda sınırları aşan ve risk taşıyan araştırmaların büyük bir kısmını kuramcı Judith Butler gerçekleştirmiştir. Butler sıklıkla alıntılanan *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* adlı kitabında (1990), marjinal kimlik gruplarının çatışma halinde oldukları kimlik rejimleri ile ne ölçüde ve hangi yollarla suç ortaklığı yaptığını anlayabilmek için Foucault’nun iktidar aygıtları ve direniş üzerine ileri sürdüğü düşüncelerini derinlemesine inceler. Nasıl ki Foucault’nun

Cinselliğin Tarihi (1. Cilt) kitabı David Halperin'e (1995:15) göre, "günümüzde AIDS aktivistlerinin en önemli entelektüel politik esin kaynağı" ise, Eve Kosofsky Sedgwick'e (1993a: 1) göre de Judith Butler'ın *Cinsiyet Belası* kitabı *queer* teori için eşdeğer bir kitaptır: "Gey ve Lezbiyen Çalışmaları konulu 1991 Rutgers Konferansı'nda bulunan ve her sunumda *Cinsiyet Belası*'na değinildiğini kendi kulaklarıyla duyan birinin bu yoğun ve muhteşem çalışmanın *queer* teori ve okumanın son dönemdeki gelişmesi üzerindeki üretken etkisi karşısında korkuyla karışık bir şaşkınlık duymaması mümkün değildi." Benzer şekilde, Rosemary Hennessy'de (1994: 94), "Judith Butler'a diğer bütün *queer* teorisyenlerinden daha yaygın bir şekilde ve ısrarla atıfta bulunulmaktadır" demektedir. Her ne kadar *Cinsiyet Belası* en belirgin biçimde feminizm bağlamında çerçevelenmekteyse de, kitabın en etkileyici başarılarından biri, toplumsal cinsiyetin heteroseksüelliği ayrıcalıklı kılan düzenleyici bir kurgu olarak nasıl işlediğini ve dahası normatif toplumsal cinsiyet modellerinin yapısökümünün lezbiyen ve gey özne konumlarını nasıl meşrulaştırdığını ayrıntılarıyla belirtmesidir.

Tartışmalı da olsa Butler, kadın temel kategori olarak ele alındığında feminizmin kendi amaçlarıyla çatıştığını belirtmektedir. Çünkü "kadın" terimi doğal bir birliği ifade etmez; aksine, konumlanımı, farkında olmaksızın, heteroseksüelliği doğallaştıran cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzu arasındaki normatif ilişkileri yeniden üreten düzenleyici bir kurguya işaret eder. "Toplumsal cinsiyet kimliğini anlaşılır kılan kültürel matris," diye yazar Butler (1990: 17), "belli tür 'kimlikler'in, yani, toplumsal cinsiyetin cinsiyetten kaynaklanmadığı, arzu pratiklerinin de cinsiyetten veya toplumsal cinsiyetten 'kaynaklanmadığı' kimliklerin 'var' olamaması"nı gerektirir. Eşcinsellikteki eşcinsel arzuyu doğallaştırmak –ki gey ve lezbiyen hareketlerinin alışıldık stratejisi budur– yerine, Butler toplumsal cinsiyet kimliğine herhangi bir bağlılığın nihai olarak eşcinsel öznelerin meşrulaştırılmasının aleyhinde işlediğini ileri sürerek doğrudan doğruya toplumsal cinsiyet hakikatine karşı çıkar.

Nihayetinde doğal bir dayanışma zemini olmayan toplumsal cinsiyet, Butler tarafından bir kültürel kurgu olarak, tekrarlayıcı edimle-

rin performatif bir sonucu olarak yeniden betimlenmiştir: “Toplumsal cinsiyet bedeninin tekrar tekrar biçimlenmesidir, kaskatı bir düzenleyici çerçeve içinde zamanla pıhtılaşarak bir töz görünümü, bir tür doğal oluş görünümü üreten bir dizi tekrarlanan edimdir” (agy.: 33). Bunun sonucunda toplumsal cinsiyetin özgünlüğü yitmekte, onu güvenceye alacak bir ‘öz’ kalmamaktadır. “Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yoktur” çünkü, “o kimlik tam da kendisinin birer sonucu olduğu söylenen ‘ifadeler’ tarafından performatif olarak oluşturulur” (agy.: 25). Doğal kabul edilen ve bu sebepten bir açıklamaya ihtiyacı olmayan heteroseksüellik, Butler tarafından cinsiyet /toplumsal cinsiyet sisteminin mefhumu biçiminde söylemsel bir üretim olarak tanımlanmaktadır. Söylemsel taktik ve bunların revizyonist potansiyelinin önemini ön plana alan Foucault gibi, Butler da toplumsal cinsiyeti “müdahaleye ve yeniden anlamlandırılmaya açık... süregiden bir söylemsel pratik” olarak tanımlar (agy.: 33). Butler’ın normatif toplumsal cinsiyet modelleri ile heteroseksüelliği stratejik bir biçimde yeniden anlamlandırması; toplumsal cinsiyeti yorumlama biçimiyle başarılmaktadır. “Toplumsal cinsiyetin bütünlüğü, zorunlu bir heteroseksüelliğin toplumsal cinsiyeti tornadan geçirmesi pratiğinin bir sonucudur” (agy.:31).

“Ne tür bir yıkıcı tekrar, doğrudan doğruya kimliğin düzenleyici pratiğini sorgulayabilir?” diye sorar Butler (agy.: 32). Butler, toplumsal cinsiyetin bu başarısızlıkları ve karışıklıklarının –yasayı sağlamlaştırmayan ve fakat (Foucault’nun iktidarın üretken yönlerine yaptığı vurguyu hatırlayalım) yine de bu yasa tarafından oluşturulan performatif tekrarların– toplumsal cinsiyetin esas karakterinden ziyade söylemsel karakterinin altını çizdiğini iddia eder. Heteroseksüellik, normatif toplumsal cinsiyet kimliklerinin performatif tekrarıyla doğallaştırılmaktadır. Butler, değiştirilmiş tekrarlar aracılığıyla müdahale edilen doğallaştırılmanın cinsel kimlikleri güçlendirecek süreçte dikkat çekeceğini savunmaktadır. Önerdiği stratejilerden biri, toplumsal cinsiyet normlarının parodik tekrarıdır. Söz konusu normun kendisi ile parodileştirilen aslı arasındaki uzaklığı imlemek yerine, Butler’ın aklındaki parodi türü, “tam da orijinal kavramının parodisidir” (agy.:138). Bunun sonucunda heteroseksüellik ondan daha de-

ğersiz bir kopya olan eşcinselliğin aslı olarak kabul edilmeyecektir. Parodi-direnış stratejisinin savunuculuğunu yaparken Butler, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kaynaklarının orijinallik ve taklit üzerinden düzenlenmediğini göstermek amacındadır. Aksine bu alanların dışa vurdukları şey, –ciddi ölçüde düzenlenmiş olsa da– sonsuz performatiflik olasılığıdır.

Butler, toplumsal cinsiyet ve cinselliği ısrarla doğallıktan çıkararak eşcinsel özgürlük hareketi ile lezbiyen feminizmin müştereklik ve kolektiflik çağrıları da dâhil sıkı sıkıya bağlı kalınan birçok varsayımını sorunsallaştırır. RadikaLezbiyen manifestoyu Butler’ın çalışmasıyla kıyaslayan Michael Warner (1992:19) her birinin kendine özgü teorik çerçevesinde bulunan tutarsızlıklara işaret eder:

RadikaLezbiyenler manifestolarına şöyle başlamışlardır: “Lezbiyen nedir? Lezbiyen, patlama noktasına gelmiş bütün kadınların öfkesidir.” Şayet Butler bu “Lezbiyen nedir?” sorusunun yanıtlanmaya değer bir soru olarak ele almaya ikna edilebilmiş olsaydı, “Lezbiyen, toplumsal cinsiyet ikiliği ile heteroseksüelliğin parodi noktasına gelmiş tutarsızlığıdır” yanıtını verebilirdi.

Butler kuralların da farklılaşmalar ile tekrar edildiği her türlü performatiflikler ile ilgilenirken, heteroseksüel normları eşcinsel bir bağlam içinde yeniden değiştiren bir pratik olarak *drag* üzerine yoğunlaşır:

Drag, bütüncül bir “kadın” sureti yarattığı kadar...heteroseksüel mantık doğrultusunda çarpık biçimde doğallaştırılmış bir kurgu aracılığıyla toplumsal cinsiyet deneyimlerinin ne kadar farklı uçlarda olduğunu açığa çıkarmaktadır. *Drag, toplumsal cinsiyeti taklit ederek toplumsal cinsiyetin olumsuzluğunun yanı sıra taklit edilebilir yapısını da dolaylı olarak açığa çıkarır.* Esasen performansın hazzı, baş döndürücülüğü kısmen de düzenli olarak doğal ve gerekli addedilen kültürel düzenlemeler ve nedensel birleşmelere rağmen, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkinin aslında olumsuz olduğu bilincinden kaynaklanır (Butler, 1990: 137-138).

Butler *dragı* gerçekte yıkıcı bir parodi olarak görmez. O daha ziyade, kendi somut yapmacılığında, bazı toplumsal cinsiyet ve cinsellikleri “doğallık” ve “orijinallik” atfederek ayrıcalıklı kılan yaygın varsayımların yapısöküme uğratılması için etkili bir kültürel model

sunar. Butler “tam da kendilerini harekete geçiren kurguları abartma, uyumsuzluk, iç çatışma ve çoğalma yoluyla tekrar eden ve yerinden eden” bütün sorunlu toplumsal cinsiyet performanslarının yararlığını – her ne kadar çalışmaları bunun daha azını gösterse de – vurgulayarak tartışır (agy.:31).

Butler’in performatiflik kavramı bir nevi aşırı dolaşımdadır. Bir yerde üstünkörü değinilirken, diğer tarafta daha sıkı işlere koşulan söz konusu kavram 1990’lı yıllarda lezbiyen ve gey çalışmalarına oldukça fazla katkı sağlamıştır. Ne var ki Butler’in performatiflik kavramını eleştirenler genellikle onu bir performans olarak ele alırlar, toplumsal cinsiyet ile arzu arasındaki ilişkiyi sorgulayan tiyatral bir sahnelemeye odaklanırlar. Performatiflik, örneğin, Judith Halberstam’ın (1994) kadınsı erkeklik, Cathy Schwichtenberg’in (1993) Madonna ve Paula Graham’ın (1995) erkek lezbiyen ve *camp* üzerine yaptığı çalışmalarda görülmektedir. Performatiflik kavramı bunları ve diğer öz-düşünsel örnekleri içermesinin yanında, eşit ölçüde –şüphesiz daha kapalı bir şekilde– gündelik toplumsal cinsiyet ve cinsel kimlik üretimlerine de pek çoklarına kaçamak gibi görünen bir açıklama getirir. Eğer toplumsal cinsiyet performatif ise bu öznenin bilinçli ve istekli bir biçimde kabulünden değil tekrarlama yoluyla özneyi desteklemesindendir. Bu itibarla, performatiflik öznenin önkoşuludur.

Butler daha sonraki kitabı *Bela Bedenler*’de (1993a) çalışmasıyla ilgili indirgemeci kullanımları, özellikle de performatifliği genel anlamıyla ve tiyatral olarak *drag* üzerinden değerlendirme eğilimini çözmeye çalışır. Butler’in performatifliğe bir örnek olarak verdiği *drag*, yazarın pek çok okuru tarafından “performatiflik modeli” olarak okunmuş ve dolayısıyla, “tiyatral failin tanıtılmasının gerçek anlamda esas olduğu, gelişmekte olan bir *queer* hareketin politik ihtiyaçlarını” karşıladığı düşünülmüştür (Butler, 1993a: 231). Toplumsal cinsiyeti kasti, bilinçli bir performans olarak algılayanlardan kendini uzaklaştıran Butler, performatifliğin doğaçlama yahut tiyatral bir kendini sunuş olmadığı, basitçe performans ile eşdeğer tutulamayacağını vurgular (agy.: 95). Çalışmalarının çoğunluk tarafından yanlış okunduğu gerçeğini değiştirmek ve performatifliği gönüllü ve kasti bir kavram olarak

algılanmaktan kurtarmak için Butler “oluşturulmuşluk” ve “sınırlama” kavramlarını gündeme getirir:

Performatiflik, düzenli ve sınırlandırılmış norm tekrarlarını içeren bir sürecin dışında anlaşılamaz. Ve bu tekrar bir özne *tarafından* icra edilmez; bu tekrar, özneyi olanaklı kılan ve özneye geçici koşulunu kuran şeydir. Bu tekrarlanabilirlik ‘performansın’ tekil bir eylem ya da olay olmadığını fakat ritüel bir yapım, belli sınır ve çerçeveleri olan, yasak ve tabularla yönlendirilen, sürgün ve hatta ölüm tehditleri altında sahnelen sürekli bir ritüel olduğunu belirtir, fakat ısrar etmekteyim ki bu tekrarlanabilirlik ‘performatifliği’ tam manasıyla tanımlamamaktadır. (agy.)

Butler toplumsal cinsiyetin, performatif olmakla beraber, bir kıyafet gibi olmadığı, dolayısıyla istenince giyilip istenince çıkarılamayacağı gerçeğini yineler. Bilakis toplumsal cinsiyet –sadece sınırlamalar ile yapılandırılmış olması açısından değil, (performatifliğin anlam bulduğu düzenleyici çerçeveler dikkate alındığında) kısıtlılık, performatifliğin önkoşulu olduğu için de– kısıtlanmıştır.

Her ne kadar Butler iradecilik karşıtı duruşunu titiz bir şekilde belirtse de –ve performatifliğin öznenin yaptığı bir şey değil, öznenin *kurulduğu* bir süreç olduğunu vurgulasa da– performatiflik kavramı daha karmaşık maddi koşulların naif bir tercümesi olmakla eleştirilmiştir. Butler’ın performatiflik kavramını düz anlamıyla ele alan Sheila Jeffreys (1994: 461) bu kavramı toplumsal cinsiyete dayalı gündelik hayatın kaydı olarak değil de, bir çeşit sözde tiyatrallik olarak yanlış tanıtmaktadır. Jeffreys retorik olarak ve sezgiye aykırı bir biçimde, “kadınlığın edimselliğine bağlı olan lezbiyenliği camp ve *queer* kavramları ışığında anlamaya çalışmak sorun yaratmayacak mıdır?” sorusunu sormaktadır. Ancak Jeffreys’deki bu sorun, performatifliğin (Butler’ın kullandığı manada) bir ‘mış gibi yapma’ olarak anlaşılması ve performatifliğin toplumsal cinsiyet hakikatinden daha yapay olduğu gibi bir yanlış yorumlamadan doğmaktadır. Bu noktada Butler için bütün *toplumsal cinsiyetler edimseldir*– ve bu yalnızca bilinçli bir tiyatral dramatizasyon değildir. Lezbiyenler toplumsal cinsiyeti –toplumsal cinsiyet normlarının tekrarı üzerinden öznel olarak kurulan diğer gruplardan ne az ne de fazla– “performe” ettiğinden,

lezbiyenliği Butler'ın performatiflik kavramına dayanan modeller içinde kuramlaştırmada herhangi bir sorun yoktur.

Diğer taraftan, kanıtları tam da Butler'ın söz konusu yanlış yorumlamaları açık biçimde düzelttiği makalesine dayanıyor olmasına karşın, Jeffreys, Butler'ı yanlış okumayı sürdürür. Butler (1993b: 21), toplumsal cinsiyeti özellikle "toplumsal cinsiyetlerin ayrıştırıldığı ve hiyerarşiye tabi tutulduğu kurallı bir rejimin içinde ve sınırlamalar altında olabileceği ölçüde performatif" olarak açıklamasına karşın, Jeffreys (1993:81), Butler'ın toplumsal cinsiyet anlayışının "güç ilişkileri bağlamından çıkarılmış" olduğunu ifade eder. Jeffreys aynı zamanda Butler'ın toplumsal cinsiyeti performatif olarak yorumlamanın yıkıcı potansiyeli vurgusunu da önemsizleştirir:

Bir kadın birlikte yaşadığı gaddar erkek tarafından dövülüyorsa, bunun nedeni, kadının görünüş olarak kadınsı toplumsal cinsiyeti benimsemiş olması mıdır? Böyleyse, erkeksi toplumsal cinsiyeti benimseyip gömlek ve deri kovboy pantolonuyla kasıla kasıla yürümek kadının derdine çare olacak mıdır? (agy.)

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

Butler'ın metnini daha dikkatli ele alan ve dolayısıyla daha ikna edici olmayı başaran makalesinde Kath Weston da yine Butler'ın performatife yaptığı vurguyu eleştirmektedir. Performatiflik teorisini üretken buluyor olsa da, Weston, "bu çerçeveyi lezbiyen ilişkilerin cinsiyetinin karmaşıklığını kavramak için yetersiz" bulur. Fakat yine, Weston'ın bu eleştirisi de performatifliğin iradi bir tiyatrallikten ibaret olduğuna dair yanlış okumasından kaynaklanmaktadır. Performatifliğin "kişisel/politik güçlendirme vaadi"ni karşılamadığı sonucuna

varan –ki bunun nedeni performatifliğin, güçlendirme vaat etmemesi olabilir– Weston, performatiflik anlayışının toplumsal cinsiyeti mecazi bir giysi dolabı olarak kabul ettiği yönünü yetersiz bulmaktadır. “Bir lezbiyen, gece için uygun bir kıyafet seçmek için gardırobun kapısını açtığında,” diye yazar Weston, “erişebileceği seçenekleri maaşı sınırlandırır” (agy.: 14). Bu gözlemde sorunlu bir yan yok. Fakat, Butler’ın performatiflik anlayışını gardıroba –kıyafetlere ve beğenilmeyip atılan sonsuz toplumsal cinsiyet kimliklerine– indirgemek ciddi bir yanlış okumadır. Weston’ın ‘Kıyafetler mi Kadını Var Eder?’ başlığı performatiflik teorisi cevabın evet olduğu imasında bulunur. Fakat, Butler –birebir aynı sözcükleri kullandığı bir pasajda– bunun mümkün olmadığını üstüne basa basa belirtir: “*Cinsiyet Belası*, ‘kıyafet kadını var eder’ iddiasını savunan birçok eserle aynı döneme denk geldi fakat ben asla toplumsal cinsiyetin kıyafet gibi olduğunu veya kıyafetlerin kadın yaptığını düşünmedim” (Butler, 1993a: 231).

Performatifliği “insan iradesinin dildeki etkili bir karşılığı olmadığını” (agy.:187) düşünen Elizabeth Grosz (1994a:139) toplumsal cinsiyetin performatiflik içindeki merkezileşmesini reddeder, çünkü bu anlayış toplumsal cinsiyeti –önceden kurulmuş bir takım cinsiyet yapılarının üstüne eklenilen bir yapı olarak– az ya da çok düzenlenmiş kültürel bir çeşitlilik ve evrensel bir temel olarak ele almaktadır. Toplumsal cinsiyeti böyle tanımlayan Grosz, buradan hareketle Butler’ın performatiflik değerlendirmesinin tamamen cinsiyete odaklanması gerektiğini ileri sürer: “cinsiyetin ötesinde bir kavram ortaya sunmaktansa, Butler cinsiyetin ve bedenlerin kendi tutarsızlığına odaklanırsa zaten etkili olan argümanlarının gücü, inanıyorum ki, daha da artacaktır” (agy.: 140). Bu tür bir odak değişikliği, cinsiyeti doğallıktan çıkararak şu gerçeğe dikkat çekecektir: “Cinsiyetin ve bedenlerin temelinde bir dengesizlik mevcuttur; beden, yapabildiği şeydir ve bedenin yapabildiği şey bütün kültürlerin hoşgörüsünün ötesindedir” (agy.). Cinsiyetin –ki kuramsal tarihine bakıldığında toplumsal cinsiyetten daha doğal kabul edildiği görülecektir– doğallıktan çıkarılması değerlidir. Fakat Butler’ın projesi Grosz’un izin verdiğinden çok daha fazla ona yakındır. Butler, inkâr edilemez bir şekilde toplumsal cinsiyete öncelik vermesine karşın, Grosz’un iddia ettiği gibi onu daha temel

bir cinsiyet algısına karşı harekete geçirmez. Aksine o cinsiyetin bu kadar somutlaştırılmasını sorgular:

Eğer cinsiyetin sabit yapısı tartışmaya açık hale getiriliyorsa ‘cinsiyet’ olarak adlandırılan yapının da toplumsal cinsiyet gibi kültür tarafından şekillendiriliyor olması ihtimali vardır; aslında, belki de o her zaman zaten toplumsal cinsiyetti, ki bu durumda, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım artık ayrım olmaktan çıkmaktadır.

Şayet cinsiyetin kendisi toplumsal cinsiyet kategorisiyse, toplumsal cinsiyeti cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak manasız olacaktır. Toplumsal cinsiyet önceden verilmiş cinsiyetin kültürel bir tescili olarak algılanmamalıdır... [çünkü toplumsal cinsiyet] aynı zamanda doğrudan doğruya cinsiyetlerin kendilerini kuran üretim aygıtlarını da belirlemelidir (Butler, 1990: 7).

Butler (agy.: 6-7), cinsiyetin sözde değişmez yapısını sorgularken şu soruları sorar:

Bu arada “cinsiyet” nedir? Doğal mıdır yoksa anatomik mi? Kromozomlarla mı ilgili bir durumdur yoksa hormonlarla mı? Ve bir feminist eleştirmen bizler için bu tür “olgular” saptama iddiasında olan bilimsel söylemleri nasıl değerlendirmelidir? Cinsiyetin tarihi var mıdır? Her cinsiyetin farklı bir tarihi veya tarihleri mi vardır? Cinsiyet ikiliğinin nasıl kurulduğunun yazılı olduğu bir tarih, ikiliğin değişken bir yapı olduğunu gösterebilecek bir soyağacı var mıdır? Görünürde doğal olan cinsiyet unsurları diğer politik ve sosyal alanların çıkarına hizmet için bilimsel söylem aracılığıyla mı üretilmiştir?

Yaygın bir şekilde kabul gören cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımını reddeden ve ikisi arasındaki söz konusu farkı yarattığı iddia edilen nedensel ilişkileri kaldıran Butler –tıpkı Grosz gibi– “cinsiyetin merkezindeki istikrarsızlığı” öne çıkarır.

Performatiflik eksenli tartışmalar; cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsellik, beden ve kimlik kavramları üzerinde doğallıktan çıkarıcı bir baskı kurar. Açıklayıcı bir model –ve itirazların, tartışmaların konusu– olarak yaygınlaşan performatiflik, gündelik varoluşumuz ve bilgimizi şekillendiren kimlik kategorilerinin oluşum süreçleriyle yeni bir bağ kurmamıza yardımcı olmuştur. Butler’ın titizlikle gerçekleştirdiği

kimlik yapısökümü kendini en belirgin haliyle lezbiyen ve gey çalışmaları kimliğin yararları konusunda yarattığı şüphe ve “eşcinsel kimlik krizi”nde hissettirmektedir (Cohen, 1991: 82). Butler’ın eleştirileri ışığında; eşcinsellik tıpkı heteroseksüellik gibi belli pratiklerin bir sonucu, spesifik bedenlerdeki ‘kimlik etkisi’ olarak algılanmaya başlanmıştır: “‘Eşcinsel’ tıpkı ‘kadın’ gibi ‘doğal türde’ bir şeye işaret eden bir isim değildir,” diye açıklar David Halperin (1995:45). “[Eşcinsel] gerçekçilik olarak bilinen epistemolojik rejim altında bir nesne olarak yanlış yorumlanagelen söylemsel ve homofobik bir kurgudur.” Bu derin sınıflandırma şüphesinin bir sonucu olarak, kimlik kategorileri, tam da altüst etme iddiasında oldukları yapıların suç ortağı olarak görülmeye başlar. Butler’a (1991:13-14) göre, “kimlik kategorileri, baskıcı yapıların normalleştirme kategorileri olarak da, tam da bu baskıya karşı özgürleşmeci bir itirazın toplanma noktası olarak da düzenleyici rejimlerin enstrümanı olma eğilimi sergiler.” Geçmişte politik müdahalenin önkoşulu kabul edilen kolektif kimlikler savının bugün artık ekseriyetle beyan edilen amacını aşan sonuçları beraberinde getirdiği düşünülmektedir.

Kimliği olumlayan, “açılma”ya teşvik eden ve eşcinselliği örgütlü “onur” duygusu altında açığa vuran bu özgürleşmeci ve etnik gey ve lezbiyen modelleriyle taban tabana zıt bir şekilde, 1990’lardaki lezbiyen ve gey çalışmaları kimlik kategorilerine karşı gelmeye, onların bütünlük ve politik işlevsellik iddialarını sorgulamaya başlamıştır. Diana Fuss’un (1989: 100) gey ve lezbiyen kimlik siyaseti ile ilişkili olarak ifade ettiği “kimliğin güvenilir konumunun teşhisi ve gerek fiziksel gerekse sosyal açıdan karmaşık kimlik oluşum süreçlerine ilişkin mutlak farkındalık” çağrısı artık *queer* pratik ve teoriyi desteklemektedir. “Lezbiyen” ve “gey” kategorileri eleştirel söylemde ve politik eylemlilikte seferber edilirken bile genellikle hem sorgulanmakta hem de doğallıktan çıkarılmaktadır. Ed Cohen (1991: 72) kendini “eşcinsel erkek” kategorisiyle tanımlamakta zorlandığını çünkü terimin üstü kapalı kolektiflik iddiasının inandırıcı olmadığını yazar: “‘Yakınlığımızı’ ortak ‘cinsellik’ iddiasına dayandırdığımızda, tasavvur ettiğimiz tartışma götürmez bir müştereklik veya inkâr edilemez bir cinsellik belirliliğinden beklediğimiz tutarlılığı sarsan ‘iç’ çelişki-

leri araştırılmamış bırakmayı zımnen kabul ediyoruz". Benzer şekilde, Butler (1991: 14) kendini tam da itiraz ettiği terimlerle tanımlıyor gibi görünen *Lezbiyen Teoriler*, *Gey Teoriler* alt başlıklı bir antoloji için makale yazıp yazmama konusunda yaşadığı kararsızlığı tartışır: "Lezbiyen ifadesi altında 'ben'im nasıl tanımlanacağım konusunda kuşkuluyum ve bu kavramın homofobik tanımından rahatsız olduğum kadar "gey ya da lezbiyen grupların" normatif tanımlarından da rahatsızım". "Kimlik" ve "cinsellik" gibi açık görünen bu kategorileri doğallıklarından çıkarmaya dönük yoğun çaba hem Butler'ın hem de Cohen'in tırnak işareti ile yaptığı vurguda kendini hissettirmektedir: "Yakınlığımız", "cinsellik", "ben", "gey ve lezbiyen topluluk". "Lezbiyen" sözcüğünü daima tırnak içinde kullanan Valerie Traub (1995) hakeza aynı stratejiyi sürekli uygular.

Hem özgürleşmeci hem de geleneksel eşcinsellik modellerinde savunulan bu kimlik siyaseti türünden duyulan yaygın hoşnutsuzluk sadece yeni bir normatifiğe karşı direnme bilinciyle değil, aynı zamanda, David Halperin'in (1995: 32) yorumlarında açıkça görüleceği üzere, kimlik ve iktidarın karşılıklı işleyişine ilişkin daha sofistike bir anlayıştan yola çıkmaktadır:

Özgürleşmeye olan inancın yitmesi yalnızca gey yaşantısının kendi disipliner sistemini, kendi normalizasyon tekniklerini, zorunlu hale gelmiş saç kesimi biçimlerini, T-shirtlerini, beslenme modellerini, vücut takılarını, deri objelerini, egzersiz alışkanlıklarını... yaratmasından ileri gelmemektedir... Sonuç olarak, bence, gey politikalarındaki özgürlükçü modelden vazgeçilmesi; cinsel anlamların üretimine karar veren, bireylerin algısını şekillendiren ve bu yolla da heteroseksist öncelikleri destekleyen söylemsel yapı ve temsil sistemlerinin daha derinlemesine anlaşılmasının yansımasıdır.

Lezbiyen ve gey kimliklerin hizaya konmasının bu kimliklerin programlanmış bir şekilde karşı oldukları heteroseksüel hegemonyayı kazara nasıl güçlendirebileceğine ilişkin bu "derinlemesine kavrayış", kimliğin gerçekliğini sorgulayan ve özellikle de güvenli bir kimlik ile etkin bir siyaset arasında olduğu varsayılan nedensel ilişkiyi eleştiren analitik modeller benimsenmesi yönünde bir zorunluluk –ve hatta bir istek– yaratmıştır.

Diana Fuss (1989: 100) şu soruları sorduğunda aslında bu tür bir eleştirinin lezbiyen ve gey siyaseti açısından olası sonuçlarını gözden geçirmektedir:

Siyaset mi kimlik temelli yoksa kimlik mi siyaset temellidir? Kimlik doğal, politik, tarihsel, fiziksel ve dilbilimsel bir inşa mıdır? “Kimlik” yapısökümünün kimlik siyasetini benimseyenler açısından ne anlama gelmektedir? Feminist, gey ve lezbiyen özneler birleşik, sabit kimlikler fikrinden vazgeçebilirler mi? Ya da siyasetimizi kimlik dışında bir şeyde temellendirmeye başlamalı mıyız? Başka bir ifadeyle, “kimlik siyaseti”nin siyaseti nedir?

Fuss, bu soruları sorduğunda popüler bir kendini tanımlama terimi olmayan *queer*in son dönemdeki mevzii sıklıkla Fuss’un burada ifade ettiği kimlik, topluluk ve siyaset meseleleri ile birlikte anılmaktadır. Lezbiyen ve gey kimlikler özelinde yapılan derinlemesine irdelemelerin benzerleri; öznellik ve birey ya da kolektif kimliklerin eleştirisi, yeniden düzenlenmiş öznelerin yararcı şekillerde konumlandırılışı, özelde eşcinsellik ve genelde heteroseksüelliğin sayısız terimle söylemsel anlamda şekillendirilmesi gibi durumlar *queer* ve post-yapısalcı ortaklığı sonucu olarak görülebilir.

HIV/AIDS söylemi

Post-yapısalcı teori, *queer*in bağlamının bir ayağıdır iddiasında bulunmak ne kadar mümkünse, *queer*in farklı bir kavram olarak ortaya çıkışını da akademi dışı –fakat tamamıyla değil– gelişmeler ile makul bir şekilde ilişkilendirmek de mümkündür. Bu anlamda, *queer* için en sık atıfta bulunulan bağlam AIDS salgınının oluşturduğu aktivizm ve teori ağıdır ve bizatihi bu ağın belli bir kısmı *queer*in sunduğu şeyi politik müdahale için yeterince geniş ve iddialı bulmuştur. Bu anlamda *queer*, “radikal aktivizmin yenilenmesini beraberinde getiren AIDS krizi”nin (Scidman, 1994: 172) yanı sıra, “halkın AIDS’e tepkisinin yol açtığı artan homofobi”ye (Creed, 1994: 152) karşı bir tepki olarak da yorumlanmaktadır. AIDS salgını ekseninde ortaya çıkan ne gibi sonuçlar *queer* başlığı altında üretilen bu yeni politik örgütlenme, eğitim ve kuramlaştırma biçimlerini hem gerektirmiş hem de beslemiştir? Bu soruya verilecek makul bir yanıtın şunları hesaba katması gerekir:

–öznenin, başka bir ifadeyle bireyin konumunun AIDS’i inşa eden biyomedikal söylemlerde sorunsallaştırılma biçimi (Haraway, 1989)

–cinsel kimliklerden cinsel pratiklere doğru yaşanan –güvenli cinsellik eğitimi kaynaklı– vurgu kayması (Bartos vd., 1993: 69-72; Dowsett, 1991: 5)

–AIDS’i bir eşcinsel hastalığı olarak, eşcinselliği bir çeşit musibet olarak yanlış tanıma ısrarı (Hanson, 1991; Nunokawa, 1991: 311-316)

–kimliği özden ziyade benzeşim bağlamında yeniden ele alan (Saalfeld ve Navarro, 1991) ve böylece lezbiyenler ve geylerin yanı sıra, biseksüelleri, transseksüelleri, seks işçilerini, AIDS virüsü taşıyan bireyleri, sağlık çalışanlarını ve eşcinsel bireylerin ebeveynleri ve arkadaşlarını da kapsayan AIDS aktivizmi koalisyon siyaseti

–söylemin ayrı ve ikinci dereceden bir “gerçeklik” olmadığı konusunda baskı kurucu farkındalık ve buna bağlı olarak egemen HIV ve AIDS tasvirlerine direnme ve bunların aksini sunmadaki mücadele vurgusu (Edelman, 1994: 79-92)

–epidemioloji, bilimsel araştırma, halk sağlığı ve göç politikası konularında kümelenmiş mücadelelerde iktidarın işleyişi hakkındaki geleneksel anlayışı yeniden düşünmek (Halperin, 1995: 28).

Bunlar AIDS salgınının kimlik, iktidar ve bilgi kategorileri üzerinde yarattığı çok yönlü baskılardan sadece birkaçıdır ve *queerin* etkili ve yeterli bir terim olarak ortaya çıkışıyla ilişkileri tesadüfi olmaktan çok daha fazlasıdır.

AIDS salgınına verilen –idari, tıbbi, bilimsel, aktivist, teorik– tepkiler, *queerin* önemli bir terim olarak ortaya çıkışının koşullarının oluşumunun yegâne sorumlusu olarak değerlendirilemezken, egemen HIV/AIDS inşalarına direnme mecburiyeti modern lezbiyen ve gey siyasetindeki radikal revizyonu pekiştirmiştir. Gey ve lezbiyen hareketlerin –iç farklılıklara yeterli özenin gösterilmemesi ve diğer özgürleşme hareketleri ile etkili bir işbirliği geliştirilememesi gibi– tarihsel başarısızlıkları ve sınırlarını yorumlayan Douglas Crimp (1993: 314) şunları yazar: “AIDS krizi bizi hem ayrılık yanlılığımızın hem de özgürlükçülüğümüzün sonuçlarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Ve ‘*queer*’ sözcüğü bu yeni politik konjonktür içinde yeni politik kimlikler

belirlemek üzere geri kazanılmıştır". *Queer*in sunduğu "yeni politik kimlikler" ekseriyetle AIDS'in eşit derecede tuhaf hale getirdiği kategorileri doğallıktan çıkarmayı amaç edinmektedir. Tıpkı *queer* gibi, diye gözlemler, Thomas Yingling (1991: 292),

AIDS'in maddi etkileri kimlik, adalet, arzu ve bilgi konularında o kadar çok kültürel varsayımımızı çürütmektedir ki, bazen epistemolojimizin sağlığını ve direncini koruyan Batı düşünce sistemini topyekûn tehdit eder gibi görünmektedir: AIDS'in psişik varlığı, kendini tanıma yapılarından aşağı çekilmeyi reddeden bir kimlik ve farklılık yıkımı anlamına gelmektedir.

Lee Edelman (1994: 96), post-modernist bir öznenin ölümü görüşü üzerinden ifade edilmeleri ve kimliği garip biçimde değişken bir alan olarak değerlendirmeleri itibariyle, *queer* ve AIDS'in birbiriyle ilişkili olduğunu öne sürerken benzer bir "kimlik ve farklılık yıkımı" teşhisi yapar: "dolayısıyla, 'AIDS' öznelliklerin toplumsal olarak şekillendirilme ve ifade edilme krizi –ve bu nedenle de fırsatı– olarak resmedilebilmektedir". AIDS öznelliğinin kendisinin kültürel ve psişik oluşumunun radikal bir şekilde yeniden düşünülmesini sağladığı –ve zaman zaman talep ettiği– için, Edelman onda mevcut kimlik nosyonlarının yanı sıra siyaset, topluluk ve fail nosyonlarını da yeniden vurgulayabilecek olan baştan oluşturulacak bir öznellik umudu görür:

[kültürün] [baskıcı] mantığını yerinden etme ve neyin post-modern bir özne *olabileceği* konusunda farklı seçenekleri dile getirmeye başlama şansına sahibiz; başka bir ifadeyle, Andreas Huyssen'in postmodernizm için bir mecburiyet olduğunu iddia ettiği üzere, alternatif ve farklı öznellik nosyonları geliştirerek (erkek, beyaz ve orta sınıf [ki buna heteroseksüeli de eklemeliyiz]) öznenin ideolojisine meydan okuma şansına sahibiz (agy.: 111).

Edelman, bu anlamda belki de tahmin edileceği üzere şu sonuca varır: "bir süredir belli çevrelerde 'eşcinsel' sözcüğünün '*queer*' olarak yeniden yazılması da eşcinsel öznedeki bu tür bir başkalaşımın yansımasıdır" (agy.: 113).

"*Queer*" teriminin en kamusal haliyle seferber edilmesi şüphesiz ki AIDS aktivizmi içinde gerçekleşmiş ve buna bağlı olarak AIDS aktivizmi cinsel kimliklerin yeniden yapılandırılmasında en görünür

alanlardan biri haline gelmiştir. Yeni ve merkezsizleşmiş aktivizm ile *queerin* kimliğe katılaştırmaksızın dikkat çekebilen bir terim olarak önem kazanması arasındaki ilişki nedensel değil, bağlamsaldır. Elbette ki, öznellikler ve kimliklerin farklı bir şekilde nasıl yeniden betimleneceğine ilişkin (geçmişte lezbiyen ve gey bağlamlarında sürdürülmüş olan) tartışmaları söz konusu AIDS krizinin beraberinde getirdiği yeni öncelik kısmen pekiştirmiş, kısmen tetiklemiştir. Fakat kimlik ve toplumsal dönüşümü güvenceye almanın en etkin yolları eksenli bu tür tartışmalara post-yapısalcı, feminist ve post-kolonyal çevrelerdeki gelişmeler de daha az dikkat çekici biçimde de olsa eşit derecede dinamiklik katmıştır. Söz konusu çevrelerin tamamı sabit bir kimlik fikrine meydan okurken, bu meydan okuma kimliğin sadece bir kurgu olmasından değil, aynı zamanda temsil etme iddiasında olduğu unsurların çıkarılarının aleyhine de pek âlâ kullanılabilen türde bir kurgu olmasından ileri gelmektedir.

***Queer* kimlik**

Doğallıktan çıkarma kararlılığının boyutu dikkate alındığında, *queerin* kendisinin ne temel bir mantığı ne de tutarlı birtakım karakteristik özellikleri mevcuttur: “*Queerin muhakkak işaret etmek zorunda olduğu özel bir şey yoktur,*” diye yazar David Halperin (1995: 62, vurgu orijinal metne ait). “[*Queer*] özü olmayan bir kimliktir.” Bu temel belirsizlik, *queeri* zor bir çalışma konusu yapar; daima muğlak, daima ilişkisel olan *queer* “büyük ölçüde sezgisel ve yarı açık bir teori” olarak tasvir edilir (Warner, 1992: 19). Kavramın hareketliliğine neden olarak da çoğunlukla onun muğlak olması gösterilmektedir. *Queeri* “normatif/doğrusal olmayan kültürün bütün üretim ve kabul alanlarında esnek yer sağlayan bir kavram” olarak tanımlayan Alexander Doty (1993: 3, 2) aynı zamanda “biraz muğlak; biseksüel, transeksüel, eşcinsel gibi kavramları da içeren geniş bir skaladaki dürtü ve kültürel ifadeleri ifade edecek bir kavram” bulmak istediği ve bu yüzden *queeri* son derece çekici bulduğunu belirtir. Yaygın olarak, *queer*, geleneksel cinsel kimlik anlayışlarını onları oluşturan kategoriler, zıtlıklar ve denklikleri yapısöküme uğratarak sorgulamaya açan bir

teori olarak görülür (Hennessy, 1994: 94). Fakat “*queerin* işaret ettiği, içerdiği veya delalet ettiği şeyin ne olduğunu söylemek hiç de kolay iş değildir” (Abelove, 1993: 20). Kısmen de, *queerin* kaçınılmaz olarak belirsiz olması nedeniyle, Sedgwick’in son dönemde verdiği bir röportajda iddia ettiği üzere, kişinin kendini *queer* olarak tanımlaması “senin kendine koyduğun ad ile insanların sana verdikleri ad arasındaki farkı dramatikleştirir. *Queerin* sadece birinci tekil şahısın kullanılabildiği bir manası vardır” (Hodges, 1994). Sedgwick’in, rutin kullanımda tanımlayıcı bir kavram olsa da, *queer* ancak kişinin kendini ifade ederken kullanabileceği bir tanımdır biçimindeki provokatif önerisi, *queerin* diğer kişilerin karakterlerinin empirik gözleminden ziyade kişinin kendini tanımlayıp kimliklendirmesinde kullanılan bir kavram olduğu fikrini akla getirmektedir.

Queer, sistematik bir tanımı, içinde geliştiği lezbiyen ve modellerden bile daha fazla savuşturmayı başarır, çünkü farklı bağlamlarda farklı biçimlerde değerlendirilir. Daha hantal duran ‘gey ve lezbiyen’ yerine bir kısaltma olarak kullanılan ‘*queer*’ editörler için adeta bir lütuftur. Stephen Angelides’in (1994: 69) dikkat çektiği üzere lezbiyen ve gey gazeteleri de ‘*queer*’in ‘gey ve lezbiyen’ için eşanlamlı bir kelime olarak tercih edilmesi karşısında memnuniyet duymaktadırlar:

Avustralya’nın lezbiyen ve gey gazetelerinin –*Melbourne Star Observer* ve *Sydney Star Observer*– sayfalarına şöyle bir göz atıldığında, *queer* teriminin bu bağlamda ne kadar yaygın bir şekilde kullanıldığı dikkat çekecektir. “*Queer* Karikatür”den *queer* filme ve editor kısmında gönderilen mektuplara ayrılan “*Queer* Konuşmalar” başlıklı bölüme kadar, sayfalar özellikle lezbiyen ve gey topluluğuna yönelik *queer* atıflarla dolup taşmaktadır.

Benzer şekilde, son dönemde çıkan *Queering the Pitch: The New Lesbian and Gay Musicology* (Brett vd., 1994) ve *A Queer Romance: Lesbians, Gay Men and Popular Culture* (Burston ve Richardson, 1995) gibi kitaplar da doğrudan doğruya adlarıyla *queer* teriminin kullanımını desteklemiştir. Bunun dışında, lezbiyen ve gey topluluğunun geleneksel nosyonlarının temelini oluşturan kimlik siyasetinden eleştirel bir uzaklığı imlemek için de kullanılmaktadır *queer*. Bu anlamda, *queer* sabit, tutarlı ve doğal bir şey olarak kimliğin askıya alın-

masını işaretlemektedir. Fakat, Queer Nation'daki bazı örneklerden de anlaşılabilirliği gibi (bkz. Sekizinci Bölüm) *queer*, tutarlı ve kendine özdeş farklı bir kimlik türü anlamında da kullanılmaktadır. Kimlik kategorilerine dönük post-yapısalcı eleştirilerden uzak duran *queer* burada teorik bir kavram olmanın ötesinde popüler bir kavram olarak işlev görmektedir. Eski usul gey ve lezbiyenleri yenilerden ayırmak için de kullanılan kavram tarihsel bir değişimden ziyade, sözgelimi *piercing* örneğinde olduğu gibi tarz anlamında bir ayrımdır. Dahası *queer* ortak bir kimliği değil fakat cinsellik konusunda norm dışı noktalarda bulunma halini paylaşan ucu açık bir ahaliyi tanımlamak için de kullanılabilir. Bu şekilde *queer*, topluluk ve kimlik ile özdeşlikleri görece yakın bir geçmişte kazanılan bir meşruiyete işaret eden lezbiyenler ve geyleri dışarıda bırakabilirken, cinsel kimlikleri normal ve makbul görülmeyen herkesi kapsayabilmektedir.

Queer, tıpkı projesini büyük ölçüde üstlendiği performatiflik teorisi gibi, öncelikli strateji olarak doğallıktan çıkarmayı tercih eder. Bu sa-yede *queer* görünürde eşcinsellik ile eş anlamlı bir alanda kullanılıyor-sa da “normal ve patolojik, heteroseksüel ve eşcinsel, maskülen erkek ve feminen kadın” gibi bilindik karşıtlıklar ile arasına bir sınır çizerek bütün cinsel olasılıkları başarılı bir biçimde ön plana çıkarmaktadır.” (Hanson, 1993: 138). Erken eşcinsel özgürleşme hareketine benzer şe-kilde, cinsel normatifiğe izin veren kategorileri allak bullak eden *queer*; serbest, doğal ve insanlık varolduğundan beri varolan bir cinsel-liği açığa çıkartma ya da üretme olduğu yönündeki bir yanıltmacadan uzak durarak öncellerinden ayrılır. Michael Warner'ın (1993a: xxvi) “hoşgörü veya basit politik çıkar-temsiline azınlıklaştırmacı mantığı” olarak adlandırdığı şeyi reddedip bunun yerine “normal rejimlerine daha esaslı bir direniş” tercih eden *queer*, cinselliğin söylemsel bir etki olduğu yönündeki kavrayışını açıklar. *Queer* kendine herhangi bir önem yahut olumlama atfetmediğinden; direniş noktaları karşıt-lıktan ziyade ilişkisel olmak üzerinden belirlenmektedir. *Queer* daha çok cinsel bir bağlamı kendine mesele etme eğilimindeydi. Ancak son gelişmeler; doğallıktan çıkarma projesinin eksenini genişlettiğine, cinsi-yet ve toplumsal cinsiyet dışında kalan kimliklerin de *queer*in sorunu haline geldiğine işaret etmektedir. *Queeri* “asimilasyon ve ayrılıkçılık

karşıtı” olarak betimleyen Rosemary Hennessy’ye (1994: 86-87) göre *queer* proje, “eşcinsel-hetero’ ikiliğinde baskılanan düşünce ve farklılıkların açığa çıkarılması için bir çaba, ‘lezbiyen’ ve ‘gey.’ kimliklerin monolitik yapısı ve bunların heteroseksüellik, ırk, toplumsal cinsiyet ve etnisite gibi ikircilikli yapılardan gördüğü olumsuz etkilerin silinmesi konusunda bir yol” ileri sürmektedir. Sedgwick’in (1993a: 9) daha da güçlü bir iddia ortaya attığı son çalışmasındaki gözlemiyle *queer*,

ırk, etnisite, post kolonyal uluslar ile kimlik meselelerini içeren, kimlikleri parçalayan söylemlerin yöntemleri bir anlamda iç içe geçmiştir. Kendilerine dönük tanımlamaları “*queer*”i de içeren beyaz olmayan entelektüeller ve sanatçılar... parçalanmış dil, ten rengi, göç ve devlet karışıklıklarına yeni bir değer vermek için “*queer*”in kaldırıcından yararlanmaktadırlar.

Her ne kadar *queer*in Avrupa merkezli bir yanlılık içinde olduğu ve bu durumun onu etnik toplulukların büyük ölçüde kimlik temelli siyasetine duyarsız kıldığı yönünde kimi eleştiriler mevcutsa da (Maggenti, 1991; Malinowitz, 1993), Sedgwick’in burada andığımız son çalışması *queer*in doğallıktan çıkarıcı dürtüsünün tam da kayıtsız olmakla suçlandığı bu bağlamlar dâhilinde bir ifade bulabildiğine işaret eder.

Açıkça görülmektedir ki, *queer*in herkes tarafından kabul edilen tek bir tanımı yoktur; esasen terime ilişkin yaygın anlayışların pek çoğu birbirine doğrudan karşı çıkmaktadır. Tüm bunlara rağmen – cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin normatif düzenini problem haline getirmiş olup kimlik, toplum ve politika anlayışını en üst derecede alaşağı ettiği açık olan– *queer*, ‘doğal’ yollardan evrildiğine inanılan her türlü kimlik, toplum ve toplumsal cinsiyet alternatifini eleştirmektedir. *Queer* belirli bir forma sıkışıp kalmayı reddederek, normali oluşturan her ne ise onunla bir direniş ilişkisi sürdürmektedir. *Queer Teori*, *queer*in işaret ettiği bu çoklu ve hatta çelişkili alanları akılda tutarak, onun bu yönünün yanı sıra, Sedgwick’in (1993a: 8) “pek çok olasılığın birbirine girdiği, boşluk, çakışma, ahenk ve ahenksizliğin, yanılğı ve anlam gibi öğelerin meydana getirdiği monolitik biçimde ifade edilmeyen herhangi birinin toplumsal cinsiyeti ve cinselliği” olarak adlandırdığı şeye uyguladığı analitik baskıya da vurgu yapmaktadır.

Queer Tartışmaları

Queeri yirmici yüzyıl gey ve lezbiyen siyasetinde ve bilim alanında yaşanan mantıksal bir gelişme olarak tasvir etmek mümkün olmakla beraber, *queer*in kaydettiği ilerleme asla çekişmesiz olmamıştır. Potansiyel anlamda sonsuz sayıda normatif olmayan özne konumunun birleşme noktası olarak *queer*, kendilerini sabit ve mutlak surette dışlayıcı bir kimlikte temellendiren geleneksel politik hareketlerden ciddi biçimde farklıdır. *Queer*, kimlik kategorilerinin sınırlarını genişleterek ve marjinalleştirilmiş çeşitli cinsel kimlik biçimleri arasındaki ayrımları hiçe sayarak, bazı çevrelerde canlılık ve coşkunu beraberinde getirirken, diğer çevrelerde endişe ve öfkeye yol açmıştır. Terime yönelik çeşitli itirazlar *queer*in istek ve sınırlarını aydınlatarak içerim ve yatırımlarını açıkça ortaya koymaktadır.

Kimlik kategorilerinin açık konumlarına dönük *queer* kuşkuculuğun kendisi de, onun salt apolitik ve hatta reaksiyoner bir düşünme biçimi olduğunu düşünenler tarafından zan altında tutulmaktadır. Bunun en uç örneklerinden birinde, Susan J. Wolfie ve Julia Penelope (1993:5) yakın geçmişte yayınlanan lezbiyen kültür eleştirisi antolojisinde kimlik istikrarsızlaştırmasını bariz bir şekilde homofobik bir strateji olarak yorumlamışlardır:

Ayrıcalıklı ataerkil söylemin (ki postyapısalcılık bunun yeni bir şeklinden başka bir şey değildir) lezbiyenlerin ancak son dönemde oluşturmaya başladığı ortak kimliği silmesine izin vermemiz [mümkün

değil]... En azından akademik “feminist” söylemde, yapısökümcü söylemin özümsemesinin gerçekte yol açtığı şey, ister doğrudan kullanılsın isterse değinilsin, *Lezbiyen* sözcüğünün tırnak işareti içine alınması ve gerçek lezbiyenlerin varlığının bir kez daha inkâr edilmesi olmuştur.

Açık ve tartışmasız gibi görünen kimlik kategorilerinin sorgulanmasına dönük bu tür itirazlar hemen her zaman ortak akla hitap etmektedir. Wolfe ve Penelope (agy.:9) “yirmi yıl önce önemsiz bir biçimde bariz bir gerçek gibi görülebilmiş olan şeye postyapısalcı düşünce tarafından karşı çıkıldığından” yakınlıkla lezbiyen kimliğinin istikrarını ve ek söylemsel özellikleri kanıksamışlardır. Bonnie Zimmerman’ın endişeli gözlemi daha insaflıdır: “‘ortak akıl’ ve modern teori söylemleri giderek birbirinden ayrılacak gibi görünüyor” (akt. Palmer, 1993:66). Terry Castle (1993:13) “son zamanlarda özellikle Avrupa felsefesi eğitimi almış genç lezbiyen ve gey akademisyenler arasında (ki bunlar arasında birkaç sözde *queer* teorisyen de yer almaktadır) *lezbiyen*, *gey* ve *görünür olmak* gibi terimlerin anlamlılığına yapısökümcü bir çizgide itiraz edilmesinin yaygınlaşma” biçimini eleştirirken benzer bir endişeyi dillendirir. “*Lezbiyen* sözcüğünün hâlâ bir anlam ifade ettiği bir dünyada yaşıyor olduğumuzu ve bu sözcüğün sıklıkla ve hatta şiirsel bir şekilde kullanımının mümkün olduğunu ve hâlâ anlaşılır olduğunu” savunan Castle, lezbiyenin tartışmasız açıklığını bu figüre ilişkin dikkat çekici ve tarih ötesi çalışmasının temeli olarak alır (agy.: 14). Diğer taraftan Valerie Traub (1995:99), Castle’ın eleştirisinde bu tür iddiaların ortak akla hitap eden ideolojik boyutunu görmezden geldiğini ileri sürer:

Kişinin “olağan”, “yaygın” anlamda “lezbiyen”in ne anlama geldiğini bildiği (*Apparitional Lesbian* 15) ve böyle sabit bir bilgi temeline zaman ve kültür arasında bağlantılar kurabileceği varsayımı, söz konusu bilginin kişinin normalleştirici söylemlerin sonucundan daha az bağımsız iddialarda bulunabildiği bir konum olduğu teşhisini örtmektedir.

Herkesin neyin ne olduğunu zaten bildiğine duyulan bu tür bir güven retorik olarak inandırıcı olsa da fikri açıdan öyle değildir. Modern teoride eleştirilmekte olan şey tam da doğal, apaçık ve sorgusuz

doğru kabul etme fikridir. “Sözde ‘ortak akıl’ çağırısı,” diye yazar Lee Edelman (1994:xviii), “homofobinin dayandığı ‘doğal’ şeyleştirmesini [somutlaştırmasını] pekiştirir ve dolayısıyla heteroseksüel üstünlük ile suç ortağı olunan bir ideolojik çalışmada yer alır”. Ortak akla değer biçmek saflıktır, şayet tehlikeli değilse. Buradan ortak akıl söylemleri ile örtüşen bu bilgi oluşumlarının analizin ötesinde bir hakikati ortaya koyduğu sonucu çıkmaz. Daha ziyade, bilgi ve ortak aklın birleşimi, incelenmemiş ideolojik yapıların işletilmesine izin verilmesi bağlamında daha kazançlı olarak anlaşılabilir.

Son zamanlarda lezbiyen ve gey kimliklerin *queerleşmesine* yöneltilen bir başka itiraz da politik yararlık meselesi odaklıdır: kimliğin açık konumunun sorgulanması entelektüel anlamda açıklanabilir olmakla beraber, bu düşüncenin apolitik sakinciliği teşvik etmesi nedeniyle savunulması imkansızdır. Bu değerlendirmede, her şeyden önce kimlik siyasetine gerekçe sunan varsayım –yani tutarlı ve birleşik bir kimliğin etkin politik eylemlilik için önkoşul olduğu varsayımı– aynı zamanda herhangi bir kimlik sürüncemesinin eleştirisini de yapılandırır. Buna karşın, geleneksel lezbiyen ve gey anlayışlarının faal bir şekilde yeniden ele alınması etkin politik eylemliliği neyin oluşturabileceğini yeniden değerlendirirken, ayırt edilir biçimde 1970’lerin kimlik siyaseti tarzına yönelik güncel meydan okumalar siyaset mefhumunun kendisinden şüphe duymamaktadır. “Kimliğin yapısökümü siyasetin yapısökümü değildir,” der Butler (1990:148), “daha ziyade, kimliğin ifade bulduğu terimlerin kendilerini siyasi kılma edimidir”.

Queere yönelik itirazların belki de en basiti, *queer*in kurucu unsurları arasında olması beklense de ne terim tarafından sorgulanan ne de bu yeni kategorinin kendilerini tasvir ettiğine veya temsil ettiğine ikna olanlardan gelmektedir. Sık sık “eşcinsel kuşak farkı” bağlamında değerlendirilen bu itiraz geçmişte aşağılayıcı bir sözcük olarak kullanılmış olan terimi bir türlü olumlu bir kişisel tanıtım olarak benimseyemeyen kişilerden gelmektedir (Reed, 1993). Bu tartışma büyük ölçüde gayri resmî ve hatta kişisel anlatılara dayalıdır. Queer Studies List’in kısa süre önce internette açtığı *queer* kimlik varsayımı tartışmasında kimileri bu terimi benimsediğini belirtirken, diğerleri aksi yönde

ileti yazmışlardır. Bazıları kendilerini *queer* olarak tanımlamaktan mutluysen, bazıları bu terimi reddetmiştir; ileti yazanlardan biri de bu adlandırma konusunda yaşadığı ikircikliliği şöyle ifade etmiştir: “‘Bu’ sözcüğü her duyduğumda, kendimi güçlenmiş hissetmek ve kendim için de kullanmak istiyorum. Fakat bunun yerine içim acıyor. ‘60’ların sonlarında, 70’lerin başında ergendim ben. Zamanla bunu aşacağım. Daha genç eşcinsel arkadaşlarım bugün artık götveren sözcüğünü kullanıyorlar. Öğk!” (D’arc, 1995). Stephen Jones (1992:26) *queer* verilen farklı tepkileri ele alırken bu yeni terminolojinin fark edilen çekiciliği konusunda benzer bir kaygı içindedir: “Modern bir eşcinsel erkek olarak değerlendirilmeye duyduğum ihtiyaç dâhilinde son iki yıldır kendimi *queer* olarak tanımlamam gerektiği konusunda giderek daha fazla baskı hissediyorum. Kendi halimi bilerek böyle hissediyorum, henüz ortak bir *queer* siyaset ve kültür anlayışına sahip olduğumuza inandığımdan değil.” Bazı geyler ve lezbiyenlerin kendilerini açık bir şekilde *queer* olarak tanımlamaktan çekinmeleri bu kategorilerin eşanlamlı olmadığını somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Sedgwick’in (1993b:13) gözlemiyle, “asla *queer* sayılamayacak geyler ve lezbiyenler de var, çok fazla eşcinsel şehvet duymaksızın veya duydukları eşcinsel şehveti kendilerini lezbiyen ve gey kimlik etiketleri üzerinden ifade etmeksizin *queer*in telini titreten başka insanlar da.”

Queeri bir kendini tanımlama terimi olarak özümseyenler ve reddedenler ekseriyetle terimin politik yararlığına ilişkin anlayışlarında birbirlerine karşıtlırlar. Bu yeni terminolojinin savunucuları *queer* terimini bir onur figürü olarak yeniden düzenlemenin güçlü bir kültürel geri kazanım eylemi olmasının yanında, stratejik olarak sözcüğü geçmişte kullanıldığı homofobik bağlamdan çıkarmaya yarayacağı iddiasındadırlar. “*Dyke*” sözcüğünün bir taciz ifadesinden olumlu bir ifadeye ve sonrasında alelade bir lezbiyen kimlik beyanına doğru geçirdiği yeniden değerlemeyi örnek gösteren *queer* lehtarları adlandırmadaki değişimlerin kültürel varsayımlar ve bilgileri etkileyebileceği ve hatta dönüştürebileceği görüşündedir. Diğer taraftan, bu yeni terminolojiye karşı olanlar salt *queer*in anlamsal değerini değiştirmenin hastalığa yanlış tanı koymak olacağına dikkat çekmektedirler. Sözcüğü tekrar

anlamlandırmada başarılı olunsa bile, onun yaptığı kültürel işi bu kez de başka sözcükler ve yeni terimler yerine getirecektir. Sonuç olarak *dyke* sözcüğünün başarılı bir şekilde nötrleştirilmesi lezbiyenlere yönelik ayrımcılığı bitirmemiştir.

İki argüman da dikkate değer biçimde makuldür. *Queer*in olumlu bir kendini tanımlama ifadesi olarak kullanımını yaygınlaştırmanın sağlayabileceği toplumsal dönüşümler her halükârda ne mutlak olacaktır ne de itiraz edilemez. *Queer* eşbiçimli olmaksızın kendini bu sözcükle tanımlayan yeni nesil tarafından geri kazanılmış olmasına karşın, homofobi ifadesiz bırakılmış olmayacak, kendisini anlaşılır kılan açık bir sözcük dağarcığından yoksun kalmayacaktır. Yine de *queere* ilişkin anlamsal tartışma asla yararsız değilse de, Julia Parnaby (1993:14) gibi kimi eleştirmenler *queeri* yeniden anlamlandırmanın salt dilbilimsel bir uğraş olması itibarıyla beyhude bir çaba olduğu görüşündedirler:

“*Queer*”i bir ad olarak geri kazanmak; sadece bunu yapmanın sözcüğü homofobik gücünden arındıracağı, saldırıya uğrayan *queere* değil, *queere* saldıranlara dünyayı dar edeceği varsayımına dayanır. Bu, sözcüklerin insanlar tarafından her kullanıldıklarında anlamlarının sürekli yeniden tanımlandığını, dolayısıyla sözcüklere istediğimiz anlamı yükleyebileceğimizi iddia eden dil eksenli postyapısalcı argümanların doğrudan sonucudur.

Parnaby, postyapısalcıların anlam üretimini olumsal (yani, bağlamına bağlı) olarak tasvir ederek iradeci (yani, ifadenin bireysel öznesi tarafından belirlendiği) olduğunu kastettikleri yönündeki yanlış varsayımından hareketle, *queer*in değerini düşürür. Her ne kadar sözcükler doğrudan doğruya istediğimiz anlama gelmiyorlarsa da, bu tür etiketler eski gerçekliklere getirilen yeni tanımlamalardan şüphesiz ki daha fazlasıdır. *Queer* sözcüğü değişen toplumsal cinsiyet ve cinsellik modellerini dizinlediği –ve aynı zamanda bir dereceye kadar oluşturduğu– için sözcüğün yayılmasına yönelik anlamsal mücadeleler yersiz olmaktan çok uzaktır.

*Queer*in aşağılayıcı anlamının politik geri kazanım çabalarında ayakta kalmayı başaracağı yönünde de bir kaygı söz konusudur. *Queer*, saf tanımlayıcı bir terim olarak nötrleştirilmesi halinde, hâlihâ-

zırda üstlenmiş olduğu doğallıktan çıkarıcı kültürel görevde etkisiz olacaktır. *Queer*in daima aşağılayıcı olan yumuşak karnı, Sedgwick'e (1993a:4) göre, belki de onun en değerli özelliklerinden biridir:

Aktivistlerin kişisel olarak "*queer*" sözcüğünü kullanımlarının böylesine değişken olmasının ana sebebi, sözcüğü utanç ile, toplumsal cinsiyet yönünden uyumsuz ürkütücü güçsüzlüğü ile ya da başka bakımlardan damgalanmış çocukluk ile ilgili çağrışımlarından ayırmayı başaracak olumlu bir geri kazanımın *hiçbir şekilde* mümkün olmamasıdır. Eğer *queer* politik anlamda tesirli bir terim ise, ki öyle, bunun nedeni, çocukluktaki utanç kaynağından ayrılabilme kabiliyetini gösterebilmiş olmak şöyle dursun, malum sahneye bitmez tükenmez bir dönüşümsel enerji kaynağı olarak yapışmasıdır.

"Normalin rejimlerine direnç" anlamına geldiği dikkate alındığında, *queer*in ehlileştirilmeye karşı bağışıklığı normatiflik standartları ile eleştirel bir ilişki sürdürme kapasitesini güvenceye almaktadır (Warner, 1993a:xxvi).

"*Queer*"ın sapıklık ve yasadışılığı çağrıştırmaya devam edeceği yönündeki kaygı bazı eleştirmenleri sözcüğün benimsenmesinin politik olarak zarar verici bir hareket olacağını savunmaya sevk etmiştir. "[*Queer*in] kullanılması yalnızca mevcut önyargıları körüklemeye yarar," diye yazar Simon Watney (1992:18), "ve muhtemelen ayrımcılık ve şiddetin artmasına yol açacaktır". Buradaki itirazın gerekçesi, yakın bir geçmişe kadar kaba argoda kullanılagelmiş olan bir sözcüğü yeniden anlamlandırmaktan yana olan *queer* lehtarlarının bunu tercih ederek kendilerini ve ereklerini lezbiyen ve geylerin yaşadığı sıkıntılar ve eşitsizliklere karşı anlayışlı insanlardan soyutlamış olmalarıdır. Campion Reed, tanımlayıcı bir terim olarak *queer*i desteklemenin "heteroseksüellerin aşağılayıcı dil kullanmalarına daha da fazla imkân tanımak dışında bir işe yaramayacağını" düşünür ve "mecliste '*queer*ler' ve 'götverenler' hakkında müzakerelerde bulunan siyasetçileri hayal dahi edemez (akt. Angelides, 19994:83). *Queer* başlığı altında politik dönüşüm gerçekleştirme uğraşında olanların bu tartışma hattına karşı tahammülleri sınırlıdır, zira bilmektedirler ki, politik müdahale tam da karşı çıktığı sistem tarafından ne kadar kısıtlanırsa, elde edilecek politik kazanım da o kadar sınırlı olacaktır. Bunlara göre, lez-

biyen ve geylerin elde ettikleri meşruiyetin türü, eşcinsel özgürleşme hareketindeki radikal kökenlerini sattıklarını, kökenlerine ihanet ettiklerini gösterdiğinden, öykünülecek, taklit edilecek bir yanı yoktur. Toplumsal değişime demokratik olarak onaylanmış yapılar sayesinde ulaşmayı hedefleyen lezbiyenler ve geyler, *queer* konumun politik açıdan fazla naif ve etkili olamayacak kadar idealist olduğunu ileri sürmektedirler. İktidarın gerçek çarklarına dair hiçbir bilgisi olmayan *queer*ler savundukları marjinalleştirilmiş konum dışında bir şey elde edemeyeceklerdir.

Tartışmanın her iki tarafı da karşı tarafın siyasetini ve politik stratejisindeki sınırlılıkları eleştirmektedir. *Queer* ilkeler ekseninde örgütlenen grup, lezbiyenler ve geylerin kaydettiği ilerlemenin daima kabulledikleri daha geniş sistemin gölgesinde kalacağı öngörüsünü ifade etmektedir. Diğer taraftan lezbiyenler ve geylerin öngörüsü, iktidarın meşru kurumları kanalıyla yöneltilemediklerinden, *queer* taleplerin ne dinleneceği ne de bir yaptırımının olacağı yönündedir. Farklılıklarına rağmen, gerek lezbiyen ve gey gerekse *queer* argümanlar siyaseti aynı şekilde okumakta, her iki taraf da belli siyasi stratejileri uygulamaya koymazdan önce derinlemesine düşünmektedir. Bu, gayet yaygın bir tavidir ve yalnızca bu iki gruba özgü değildir. Fakat –ve özellikle geniş çapta ve eleştirisiz kabul görmesi nedeniyle– bu siyaset anlayışı dikkat ve özen gerektirir. Diana Fuss’un (1989:105) iddia ettiği üzere, “siyaset... mevcut politik kuramlaştırma pratiğimizin büyük bir kısmında çıkmazı temsil eder” ve “bu, aktivizmin faal bir şekilde asgari ölçüde sorgulandığı anlamına gelir”. Siyaseti belirli bir müdahalenin –önceden bilinen ve değerlendirilen– ana niteliği olarak düşünmek yerine, sadece özel bir stratejinin değil, aynı zamanda bu stratejinin rastlantısal olmasa da, öngörülemeyen biçimde bağdaştığı bağlamların sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olarak düşünmek belki de daha yerinde olacaktır. Şu halde siyaseti “bir asıl sebep ve nihai belirleyen değil, bir etmenler dizisi olarak” anlamak hem mümkündür hem de işlevseldir (Fuss, 1989:106). *Queer*, kendini belirlenmemiş ve mevcut durumda potansiyeli asla bilinmeyen bir alanı açık tutan olarak sunması itibarıyla, bu açık uçlu siyaset inşasına duyarlıdır.

1990'ların başlarında Queer Nation bayrağı altında faaliyet gösteren yüksek profilli Amerikan aktivist grupları *queer* ulusçuluğun iddialarına eleştirel bir şekilde dikkat çekmiştir. Queer Nation'ın kökenleri ve iddialarını belgeleyen Alexander Chee (1991:15) hareketin hızlı tırmanışının altını çizer: Nisan, 1990'da yola çıkıldı, yazın ortasına gelindiğinde *Village Voice*'un "ön sayfası"ndaydı ve "birkaç hafta içinde anonimlikten kepezeliğe ve kepezelikten de şöhrete" geçmişti. *Queer* seferberliklerin çok büyük kısmı ulus kavramına dayanmıyor olmasına karşın, Queer Nation "'*queer*' imleyenine ulusal aleniyet vererek" Amerika'da *queer*in popülerleşmesinde pay sahibi olmuştur (Hennessy, 1994:86). Hakeza başka ulusal bağlamlarda, terimi Amerikanlaştırdığını da söylemek mümkündür; öyle ki, David Phillips'in gözlemiyle, "Avustralya'da '*queer*' profiline ilişkin alaycı bir okuma, sözcüğün kullanımının Amerika Birleşik Devletleri'nin refleks olarak taklit edilmesinin bir başka örneği olduğunu iddia edebilmektedir". Ulusçuluk, Hirschfeld'in "üçüncü cinsiyet"i, ayrılık yanlısı Lesbian Nation ve etnik lezbiyen ve gey kimlik modeli gibi farklı manifestolarla açıkça ortaya konduğu üzere, lezbiyen ve gey siyasetinin tarihsel gelişiminde çok uzun bir süredir kullanılagelen bir kinayedir (Duggan, 1992:16). 1990'da New York'ta gerçekleşen bir ACT UP toplantısında kurulan Queer Nation "bir adı, bir tüzüğü, bir amaç bildirgesi olmadan... başlamıştır" (Chee, 1991:15). Fakat ulusçuluk çağrıları homojenlik ve tutarlılık gibi sorunlu fikirleri cisimleştirme eğilimindedir. Bu anlamda Queer Nation, tezat oluşturan bir formülleme olarak David Phillips'i (1994:17) oldukça etkilemiştir; çünkü "etnik bir köken modelini potansiyel anlamda özcü kimlik modellerini parçalarına ayırmayı amaçlayan teorik bir çalışma bütünüyle birleştirmektedir" (akt. Zimmerman, 1995).

David Halperin (1995:63) stratejilerinin çoğu yalnızca "salt cinsel yönelim meselesinin belirlediği bir genç lezbiyen ve gey radikaller hareketi" oluşturmaya dönük olan ACT UP'ı Queer Nation'dan daha *queer* olarak tasvir ederken, tam da Queer Nation'ın bu değerlendirmesini destekler. Benzer şekilde, Lisa Duggan'ın (1992:21) iddiası şudur: "Queer Nation, bazıları için, gayet eşcinsel ulusçu bir örgütlenmedir". Buna karşın, kimilerine göre de, Queer Nation *queer*liği ulusçuluk ile

yan yana koyarak muhafazakâr ve özcü ulus anlayışını başarılı bir şekilde doğallıktan çıkarmaktadır (Brasell, 1995). Sonuç olarak, Queer Nation, “ulusal”ı eşcinsel çekim ekiyle harekete geçiren” ve “kendini ifade etme muvafakatıyla modern ulusal kimliği kuran ulusal bir kamunun yerini tayin etme güçlüğüne sermayeye çeviren” “çoklu ve belirsiz” ulus kavramları üretmektedir (Berlant ve Freeman, 1992:152, 151). Her ne kadar ulusala ilişkin *queer*leştirilmiş anlayışlar, ulusu “sınırları daha iyi aşabilen ve daha akışkan kimlikler inşa edebilen yeni tanımlanan bir politik kimlik” olarak yeniden betimleme potansiyeli barındırsa da, Queer Nation sık sık daha az ilerlemeci uyruk formüllemelerinden yararlanmakla eleştirilmektedir (Duggan, 1992:21). Berlant ve Freeman (1992:170) *queer* uyuşuna ilişkin uzun ve büyük ölçüde olumlu analizlerinde Queer Nation’ın “mücadelesi henüz... Amerikan ulusçuluğunun kendisini karakterize eden büyüklü fantezileri ve homojenliği ardında bırakmış değildir” sonucuna varmışlardır. Henry Abelove (1993:26) Queer Nation’ın Salt Lake City şubesine katılımını açıklarken söz konusu *queer* ve Amerikan ulusçulukları birleşmesini desteklediğini ifade eder ve yatıştırıcı bir şekilde şöyle bir sonuca varır: “İsmi Queer Nation olmuşsa ne yani? Ben bu ismin konu hakkında yorumda bulunan pek çok kişinin sandığı kadar gizemli ve güç bir anlamı olduğunu düşünmüyorum. Queer Nation gerçekten de ne anlama mı gelmektedir? Amerika anlamına gelmektedir.” Berlant ve Freeman (agy.:171) Queer Nation’ın ulusçuluk çekimini daha fark edilir bir Amerikanlık biçiminden ayırmada başarısız olduğunu ileri sürerler: “‘*Queer*’i, vatandaşının sahip olabileceği yegâne isyancı ‘yabancı’ kimlik olarak varsaydığı müddetçe Queer Nation, genelleyici Amerikan vatandaşlık mantığına ve –cinsel nesne seçimini bireysel öz-kimlik ile eşitleyen– resmi bir biçimcilik anlayışına mahkûmdur”. *Queer* kimliğin ulusal kimlik şablonu içinde bu şekilde –sabit, istikrarlı ve bilinen bir şey olarak– yeniden kalıba dökülmesi *queer*in köklü bir biçimde doğallıktan çıkarıcı potansiyelini icra edememektedir.

Queer genellikle yaygın bir şekilde kabul ediliyor olması üzerinden başarılı addedilirken, bu değerlendirme bir yandan da bazıları açısından bir endişe kaynağıdır. *Queer*in büyük bir şevk ve coşkuyla tutulmuş olması geniş bir kitle tarafından, fakat özellikle de içerikten

ziyade tarz bakımından *queer*in “postmodern meta fetişizmi olarak kimlik siyasetine bir örnek” ürettiğini düşünenler tarafından eleştirilmektedir (Edelman, 1994:114). Donald Morton’a (1993b:1151) göre, bu tür popülerlikler “*queer*liği bir ‘yaşam tarzı’, kendine özgü bir konuşma, yürüme, yeme, içme, giyinme, saç kestirme ve sevişme biçimine indirgeyerek *queer*lik mefhumunun kendisini önemsizleştirmektedir”. Akademideki *queer*leşme de yine benzer şekilde hızlı bir süreç olmuştur. Michael Warner’ın (1992:18) ifadesiyle: “Akademisyenler artık *queer* teoriden bir hareket olarak söz ediyorlar. Oysa daha iki yıl önce, söz konusu tabir hiçbir şey çağrıştırmıyordu.”

*Queer*in böylesine kolay ve doludizgin kurumsallaşabilmiş olması, radikal bir eleştiriye sürdürebileceği konusunda şüphe uyandırmaktadır. Donald Morton’a (1993a:123) göre, “*Queer* Teorinin bugün ulaştığı ‘rüya gibi’ başarı kesinlikle egemen akademinin ilerlemeci değişim anlatısını kabul etme ve kutlama eğilimi sayesinde”. Rosemary Hennessy (1994:105), geç kapitalizm koşullarında *queer*in hegemonik postmodern kültürü sağlamlaştırmak üzere sahiplenildiğini iddia etmektedir: “Doğallaştırılmış kimlik ve farklılık nosyonlarına karşı Madison Avenue ve Wall Street’ten yükselen meydan okuma,” diye yazar, “avangart *queer* teori ile belli bir ideolojik ilişkiyi paylaşmaktadır”. Ayrıca, *queer*in akademi dünyasındaki hızlı yükselişi büyük ölçüde daha eski ve daha yavaş bir şekilde kurulmuş olan lezbiyen ve gey çalışmaları modeli bağlamında açıklanabilirken, *queer* teori genellikle politığe kıyasla kurumsala daha çok yatırım yapan bir teori şeklinde resmedilmektedir. *Queer*in meslekleşmesi en çok *queer* akademisyen olarak akademik kariyer yapmakta olan görece az sayıdaki bireye yaramıştır (Malinowitz, 1993:172). Bu durum genellikle *queer* teorinin giderek özel bir alan halini alan ve her ikisi de *queer* teorisyenlerin üniversiteler dışındaki hiçbir topluluğa karşı sorumlu olmadığını kanıtı olarak anılan sözcük dağarcığı ve analitik modeller konusundaki endişede dışa vurulmaktadır. “Şu anda,” diye yakınır Malinowitz (agy.),

saygın akademik kurumlarda fazla temsil edilen, kapalı devre sunum çağrılarından yararlanan, eksiksiz sözlüklerin dahi hızına yetişemediği postyapısalcı bir sözcük dağarcığı kullanan, ciddi ölçüde kendi

içinde referanslar gösteren ve beyazların ezici çoğunlukta olduğu *queer* teorisyen ağı, yalnızca çoğumuzun yeterli maddi imkânlara sahip olmadığımız için yerleşemediğimiz bir mahallenin sakinlerine açık bir sosyal kulüp gibidir.

Son dönemde yayınlanan teorik çalışmalardan birkaçını değerlendiren Sherri Paris (1993:988) *queer* teorinin seçkinci ve erişilemez olduğu yönünde standart bir eleştiri getirir: “Bu; karnı tok, sırtı pek, dünyayı bilgisayar ekranından izleyecek, tıpkı bir disketmiş gibi yüzeyini durmaksızın yeniden yapılandırarak lüks içinde kuram geliştirebilen kimselerin bedeninin ötesinde bir noktadan formülleştiği bir siyasettir.” Paris, kendilerini “gerçeklik”ten yalıtma ve fakat yine kendilerini onu analiz etmeye yetkin görme ayrıcalığına sahip oldukları söylenen aydınlar için de benzer bir nitelemede bulunur. Fakat Paris’in eleştirisi bir yandan da teori ve siyasetin süreklilikleri ve süreksizliklerinin, bireyin ve topluluğun, uzmanlaşma ve hesap verebilirliğin tamamının tartışıldığı *queer* teori içinde özellikle çekişmeli bir hale gelen konuları açmaktadır.

Jeffrey Escoffier *queer* teorideki gelişmeleri önemseydiği ve fakat Stonewall sonrası kuramlaştırmanın topluluklarla daha fazla temas halinde olmasını arzuladığı bir makalesinde Amerika’da lezbiyen ve gey çalışmalarının gelişmesini değerlendirir. Escoffier’a göre, başlangıçta temel bir politik eylem dışında (ve hatta onunla birlikte) gelişmiş olmasına karşın, “lezbiyen ve gey çalışmalarının üniversite içinde başarılı bir şekilde kurumsallaşması” toplumsaldan ziyade yazımsalla ilgilenen ve “öncelikli kaygıları alanın düşünsel konumunu inşa etmek olan” yeni bir akademisyen kuşağı oluşturmuştur (Escoffier, 1990:41, 47). *Queer* teori “temsil etmeyen ve entelektüel açıdan sığ olmaktan kaçınacak ise”, der Escoffier (agy.:48), “lezbiyen ve gey çalışmaları varoluşları için gerekli sosyal ve politik koşulları meydana getiren topluluklarla diyalog halinde olmaya devam etmelidir.” Ancak, altı çizilmelidir ki, *queer* teori lezbiyen ve gey çalışmalarının siyaset ve topluluğa karşı sorumluluğunu öylece ihmal edemez; burada sorgulanan, adeta bariz ve şüphe götürmezmişlercesine bu tür kavramları savlayan bilgilerdir. Escoffier (agy.:40), “gey ve lezbiyen çalışmalarının gelişmesi akademik bir bilim dalının lezbiyen ve gey politik

mücadelelerine bağlı yapılar olmadan mı var olması gerektiği ve bunu başarıp başaramayacağına ilişkin incelemeyi güçlendirir,” tespitinde bulunurken, pek çok *queer* teorisyenin sorunsallaştırmaya kararlı olduğu teori-siyaset ayırımına güvenmektedir.

–Mesuliyetleri olması beklenen bu akademisyenlerden ayrı olduğu ölçüde tanınabilir– bir lezbiyen ve gey topluluğunun var olduğu düşüncesi, *queer* teorinin sorguladığı düşüncelerden biridir. Dahası bu, topluluğun nerede bulunabileceği değil, –eğer anti-entelektüel retoriğe güvenilecekse, sokakta– daha ziyade müdahalelerinin akademik çalışmayı inkâr edecek “politik” biçimlere nasıl dönüşeceği ile ilgili bir meseledir.

Foucault’nun iktidar ve direnişin planlanmamış sonuca doğru çoklu ağlar üzerinden nasıl işlediğiyle ilgili değerlendirmesine göre, bir metin kaleme almak veya analitik bir çerçeve geliştirmek lezbiyen ve gey çevrelerde uzunca bir süredir tartışmasız şekilde politik kabul edilen hükümet temsilcilerine yazmak, yürüyüşler ve gösteriler düzenlemek gibi diğer eylemlerden daha etkisiz değildir. Ayrıca, *queer* teorisyenler kendilerini belli bir zümrenin meselelerini konu edinmek zorunda hissetseler dahi, *queer* teorinin çeşitli ve uzman olmayan bir okur kitlesi için anlaşılır olması yönündeki beklenti, onun üstlenebildiği doğallıktan çıkarma işinin kapsamını sınırlayacaktır (Edelman, 1994:wvi-xviii).

*Queer*in muhtemelen en tartışmalı yanı, normatif olmayan cinsel edimler ve kimliklerdeki müşterek sorumluluklarının bir araya getirdiği, bütünlük oluşturan farklı özneler için bir şemsiye terim olarak kullanımıdır.¹ En geniş kullanımıyla, *queer* sadece lezbiyenler ve geyleri değil, aynı zamanda –ve yüzeysel olarak– transseksüel, transgender ve biseksüel bireyleri de niteler. Louise Sloan’ın ifadesiyle “farklılıkların oksimoronik ortaklığı” (akt. Duggan, 1992:19) olarak *queer*, insanlar arasındaki temel farklılıkları reddetmeksizin bir müştereklik

¹ Queer, bu anlamda, cinselliği eşcinsellik/heteroseksüellik düzenleyici ikiliğinin dışında tartışmaya çalışan ve örneğin, klasik Hint hekimliğini incelerken, Sanskritçe *klibatua* ve *napum-sakatva*’yı “queerlik” olarak tercüme eden Michael J. Sweet ve Leonard Zwilling (1993:603) gibi akademisyenler için yararlı bir kategori olduğunu kanıtlamıştır.

önermektedir. Fakat *queerin* her yerdeliği terimin ya “üye toplama ve depolitizasyon kapasitesi” (Grosz, 1995:249) ile meşhur liberal çoğulculuk tarafından sahiplenilme ya da “kadim ve inatçı cinsel ayrım heyulası” (Halperin, 1995:65) tarafından yutulma olasılığını da barındırmaktadır. Leo Bersani (1995:71, 73) *queeri* “eşcinsellikten arındırma etkisi”ne sahip bir teori olarak, yani lezbiyen ve gey ayrımcılığının “dikkat çekici biçimde bildik ve fakat sadece liberal” versiyonu olarak tasvir ederken, sözü edilen iki endişeyi de dillendirir. *Queerin* açık uçlu oluşu fazlasıyla kutlanırken, bunu takiben lezbiyen ve gey oluşumdan daha radikal olduğu yönündeki iddia eleştirilmektedir. Örneğin, David Phillips’in (1994:16) itirazı şudur:

queerin kapsayıcı olma hırsı –sadece geyler ve lezbiyenleri değil, transgender ve hatta “heteroseksüel kimlikli *queerler*” olarak heteroseksüelleri ve saireyi bile temsil etme gayreti– belirli politik kimliklerin, bu tür farklı grupların ihtiyaçları ve gündemlerinin üzerine örtme sonucunu beraberinde getirmiştir ve böylece *queer* (eşcinsel edimleri esas alarak) gey ve lezbiyen gibi özel bir öz-kimliklemenin kabul edilmediği yeni bir dolap (*closet*) üretmiştir.

Queerin toplayıcı tavrı, lezbiyen ve gey özgüllüğüne karşı işleme ve ağırlıklı olarak lezbiyen ve gey eleştirmenler tarafından ortaya konmuş olan homofobi ve hetero-merkezcilik analizlerinin değerini düşürme potansiyelini barındıran tavır olarak görülmektedir.

Queerin potansiyel hudutsuzluğunun yol açtığı diğer kaygılar arasında tanımlayıcı birer kategori olarak lezbiyen ve geyin etkisini nötrleştireceği ve yine *queerin* esnekliğinin lezbiyenler ve geyleri homofobi karşıtı siyasete bağlılıkları tartışmalı olan diğer gruplarla birleştireceği yönündeki kaygıları anmak mümkündür. Her ne kadar Elizabeth Grosz (1995:249-250) *queerin* albenisinin kısmen de “*queer*” sözcüğünün ne anlama geldiği konusundaki belirsizlik”ten kaynaklandığını kabul etse de, *queerin* işaret edebileceği bazı anlamlar onu riskli bir politik kategoriye dönüştürmektedir:

“Lezbiyen ve Gey” doğrudan doğruya kendi kitlesini ifade etme avantajına sahipken, “*queer*” denkleştirici olma kabiliyetine sahiptir ve hiç şüphesiz heteroseksüel ataerkil iktidar oyunlarının en küstah ve aşırı biçimlerinden birçoğuna yakın bir gelecekte politik gerekçe

ve kılıf sunacaktır. Onlar da belli bir bağlamda *queer*dir, zulme uğramış, sürgün edilmiştir. Heteroseksüel sadistler, oğlancılar, fetişistler, pornocular, pezevenkler ve röntgenciler de toplumsal yaptırımlardan zarar görmektedirler: bir anlamda, denilebilir ki onlar da ezilenlerdir. Fakat lezbiyen ve geylerin veya kadınların maruz kaldığı türde ya da ırka dayalı bir ezilmişliğe benzer bir ezilmişlik yaşadıklarını iddia etmek, ataerkil ve hetero-merkezci güç ilişkileri dâhilindeki “sapkın cinsellikler” olarak adlandırılabilen şeylerin esas suç ortaklıklarını ve fallik mükâfatlarını görmezden gelmektir.

Elbette ki, cinsel pratiklerin veya kimliklerin lezbiyenler ve geylerin geleneksel olarak ifade edegeldikleri ilerlemeci siyasete aykırı olduğu düşünülen grupların çıkarlarında politik olarak seferber edilme beklentisi genellikle *queer* modelin başlıca kusuru olarak tanımlanmaktadır. Bununla beraber, hangi grupların politik olarak lezbiyen ve gey ilişkiyi *queer* ile uyuşturduğu konusunda net bir görüş birliği söz konusu değilken, çoğu yorumcu bu kategoriye pedofilleri aday göstermektedir. Diğer taraftan, David Halperin’in (1995:62) demesiyle, *queer* “sözgelimi, çocuğu olmayan bazı evli çiftleri, hatta (kim bilir?) çocuk sahibi, belki de *oldukça yaramaz* çocuk sahibi bazı evli çiftleri de içerebilir”. Başka bir yerde, Grosz grup olarak oğlancılar ile biseksüellerin, birbirlerinden farklı şekillerde, *queer*deki lezbiyen ve gey mobilizasyonlarını karmaşıktırdığını ifade eder (Leng ve Ross, 1994:7-8). Stephen Angelides (1994:78), “tecavüz, pedofili ve ‘şiddet içeren’ cinsel pratikler”i *queeri* sorunsallaştıran şeyler olarak tanımlarken, Sheila Jeffreys (1993:146) “pedofili” ve “sodomazoşizm”i buna benzer bir şekilde niteler. Ancak, uygun ve etik cinsel davranışı neyin oluşturduğu konusundaki bu tartışmalar yeni değildir. Sonuç olarak, kimlik temelli lezbiyen ve gey siyasetin eksenini çizen sınırlar sadomazoşizm, kuşaklar arası cinsel ilişki ve pornografi konulu tartışmalarda defalarca sert eleştirilere maruz kalmıştır. Gelgelelim *queer*, cinsel sapıklığın bir kimlik kategorisinin istikrarsızlaştırılması veya bir sapmasından ziyade tam da önkoşulu olarak saptanma olasılığını öne sürmektedir. Bu durum, normatif olmayan bütün cinsellik biçimlerini kapsayan bir bütünlüğe varsayım olarak imkân tanırken, *queerin* açık uçluluğu ne koalisyon ittifaklarını güçlendirir ne de etik ile müzakereleri ortadan kaldırır. Grosz’un (1995:249-250) “yakın gelecekte”

*queer*in “hetero-merkezci güç ilişkileri”nin idamesini üstlenmiş azılı bir heteroseksüel sapıklar çetesi tarafından gasp edileceği yönündeki öngörüsüne karşın, terimin dönüşüm geçirdiği koşullar homofobi karşıtı siyaset ile ilişkisini korumaktadır. *Queer*in geleceği belirsizliğini korurken, terimin temel yöneliminde bir değişim yaşanacağına ilişkin de hiçbir emare yoktur. Bu nedenle, her ne kadar “straight *queer*” fenomeni fazlasıyla eleştiri görse de (Kamp, 1993), kendini bu şekilde tanımlayan straight *queer*lerin yürüttüğü tartışmalarda handiyse sancılı bir belirsizlik ve özdüşünümsellik öne çıkmakta ve bu homofobi karşıtı bir analizden doğru ifade bulmaktadır (Powers, 1993).

Normatif olmayan cinsel kimlikler koalisyonu üreten *queer*, ekseriyetle lezbiyenler ve geylerin geçmişteki görünürlükleri ve politik kazanımlarına karşı hareket etmekle itham edilmektedir. Kendini lezbiyen veya gey olarak tanımlayan bir bireyin oldukça güç kazandığı saygınlık ve topluluk algısı, tek özgünlüğü geleneğe direnmek olan bir terimin içerisinde yitip gitmektedir. Bir öz-betimleme olarak *queere* yöneltilen bu eleştirinin hedefinde çok büyük ölçüde meşruiyet sağlama arzusu bulunmaktadır: “Kendimi beni anaakımın dışına çıkaran bir sözcük ile veya bir politik felsefe ile tanımlayarak bu farklılığı kurumsallaştırmak,” diye yazar Eric Marcus, “isteyeceğim son şey olur” (akt. Garber, 1995:65). *Queer*in bu biçimde reddedilmesi genellikle hem bir terim hem de bir kitle olarak “eşcinsel”in yakın geçmişte kazandığı meşruiyetin mümkün kıldığı aidiyet hissinin bir sonucudur. David Link (1993:47) bunu açıkça itiraf etmektedir: “Eşcinsel bir erkek olarak, *queer* olup olmadığım konusunda kendimle müthiş bir savaşım verdim. Ve olmadığımı karar verdim. *Queer*, ötekinin, dışarıdakinin sözcüğü. Kendimi cinsel yönelimimden dolayı dışarıda gibi hissetmiyorum.” Benzer şekilde, Sidney’de çıkan bir lezbiyen ve gey gazetesinin editörüne yazdığı mektupta Craig Johnston şöyle der:

20 yıllık gey/lezbiyen radikalizminin sonrasında bile benden mücadelemin artık bir hükmü olmadığını düşünmemi bekleme. “Mücadelemiz” derken, gey ve lezbiyenleri kastediyorum... “*Queer*” eşcinsel karşıtıdır. “*Queer*” topluluğu diye bir şey yoktur. *Queer* düşmanımızdır. “*Queer*” sözünü duyduğum an Kalaşnikof’u elime alıyorum. (akt. Galbraith, 1993:22)

Johnston'un *queer* sözcüğüne duyduğu nefretin arkasında yatan neden, lezbiyenler ve geyleri Steven Cossen'in (1991:22) ifadesiyle, "gece kulübüne giderken ne giydikleri bir kenara bırakıldığında kendilerinin de diğer herkes gibi olduklarını göstermek için Macy's Mağazası'nda doğru malları satın almaya çalışan" orta sınıfın mal ve sermaye vurgusuyla güçlendirilen demode, seçkin bir kurum, bir tertip olarak sunarak söz konusu kategorilerin değerlerini düşüren bir *queer* siyaset yorumudur. Jason Bishop da benzer bir yakınmayla şöyle der: "Kendimi benden önceki lezbiyen ve gey kuşak ile özdeşleştirmiyorum. Oh ne rahat; bütün hafta elinde kredi kartı, alışveriş yap, pazarları da *brunch* keyfi" (akt. agy.:16).

Çelişkili bir biçimde, eşcinsel özgürleşme hareketinin geyler ve lezbiyenler için meşruiyeti ve iyileştirilmiş koşulları güvenceye almadaki –sınırlı da olsa– başarısı, bu yakınmalarda geyler ve lezbiyenlerin temelde onlara kayıtsız veya düşman olan bir heteroseksüel iktidar yapısıyla girdiği suç ortaklığına dönük *queer* memnuniyetsizliğin kaynağı olarak görülmektedir. Eşcinsel özgürleşmeciler ve müdahalelerin kazanımlarına rağmen –veya belki de bunlar nedeniyle– *queer*in daha saldırgan taktiklerini destekleyenler miting düzenlemek, lobicilik ve dava açma gibi demokratik açıdan uygun politik müdahale kanallarının yararlığına karşı çıkmaktadırlar. Otuz yıl öncesi gibi yakın bir geçmişte bile imkânsız görünen gelişmeler –açık lezbiyen ve geylere yönelik işletmeler, lezbiyen ve gey topluluğu gruplarına dönük devlet ve yerel yönetim fonları ve lezbiyen ve gey kitlelerin tanınmasının ekonomik bir güç ve bir seçmen gücü olarak hedeflenebilmesi vd.– *queer* bir ajandayı destekleyen bireyler tarafından ilerlemenin değil, aksine lezbiyenler ve geylerin anaakım kültür ve değerler tarafından asimile edilmesinin bir işareti olarak değerlendirilmektedir.

Bu iki kutup arasında oluşan şeyin açıkça karşılıklı bir düşmanlık halini almış olması inkâr edilemez bir gerçektir. Lezbiyenler ve geyler zaman zaman gamsız, kayıtsız ve sistemin bir parçası olmakla itham edilirken, zaten onlar da *queeri* lezbiyen ve gey kategorilerin ebeveyn otoritesine karşı sergilenen kuşaksal ve ergen bir isyandan ibaret gör-

mehtedirler (Fenster, 1993: 87-88). Kimileriye *queer*in “hazır, yapılmış halde bir homofobik inkâr enstrümanı sunmasından” ve böylece “kimi cinsel haydutlara trendi ve göz alıcı bir biçimde”, “demode, katı tanımlı ve özellikle cinsel bir kimliğe (yani lezbiyen veya gey) indirgenmiş bir kimliğe” hâlen bağlı kalmayı sürdürenleri damgalama ve azletme fırsatı vermesinden korkmaktadır (Halperin, 1995:65).

Diğer taraftan, *queer*de, lezbiyenlerin erozyona uğrama olasılığı konusunda ifade edilen kaygılar bunlardan daha fazladır. Pek çok lezbiyene göre *queer*, lezbiyen feminizmin, lezbiyenlerin “eşcinsel” olarak değil “kadın” olarak sınıflandırılması ve cinseli neyin oluşturması gerektiğine ilişkin kimi buyurgan değerlendirmeleri de dâhil, algılanan sınırlamalarına bir çare sunmaktadır (Smyth, 1992:36-46). *Queer* büyük bir hırsla toplumsal cinsiyet tarafsızlığı iddiasında bulunurken, bu türde iddiaların yaygın bir şekilde genel bir erkekliği gizlediği yönünde de sağlam temelli bir endişeden söz etmek mümkündür. Teresa de Lauretis 1991 yılında *queer* sözcüğünü ilk kez kullandığında, sözcüğe doğallaştırılmış ve toplumsal cinsiyete duyarlı gibi görünen “lezbiyen ve gey” ifadesindeki gizli maskülinist yanlılığa karşı koyma sorumluluğunu da yüklemiştir. “*Queer* teorinin görevi”, diye yazmıştı [Lauretis], “modern ‘gey ve lezbiyen’ söylemi içinde lezbiyenliğin özgüllüğü konusunda ebedi bir sessizlik” ile sonuçlanan “süreğen temsil başarısızlığı”na çare olmaktır (de Lauretis, 1991:vi-vii). Nasıl ki feministler erkek zamirini cinsiyetsiz bir evrensel terim olarak kabul etmeyi reddettilerse –ki bu dilbilgisi “kuralı” üzerindeki akademik ısrar daha kötü bir ideolojik yatırım hissi de vermektedir– aynı şekilde *queer*in toplumsal cinsiyet belirsizliği özelliğini kabul etme konusunda da belli bir isteksizlikten söz etmek mümkündür. Bu endişenin daha yerinde ve konuyla doğrudan bağlantılı bir başka örneği de mevcuttur. “Lezbiyen” sözcüğünün kendisi bile yeni oluşan lezbiyen feminizmin, hem homofil hareketin hem de eşcinsel özgürleşme hareketinin önceliklerindeki maskülinist yanlılık karşısında hayal kırıklığına uğraması hasebiyle yaygın bir şekilde dolaşıma girmiştir. Bu nedenle, pek çok lezbiyen feminist için, *queer*in yükselişi ve toplumsal cinsiyet belirsizliği iddiası hâlihazırda nahoş bir *dejavü* hissi uyandırmıştır. *Queer*in cinsiyetlendirilmesi konusundaki argümanların çoğu eş-

cinsel özgürleşmeci hareketin kaygılarından ziyade lezbiyen feminist kaygılardan kaynaklanmaktadır. Sözü edilen iki toplumsal hareketi birbirine muhalif –hatta daima açık bir şekilde birbirinden tamamen ayrı– hareketler olarak değerlendirmek hata olacaksa da, *queere* dönük lezbiyen feminist itirazlar şüphesiz ki önemlidir.

Philippa Bonwick (1993:10) *queere* yönelik standart lezbiyen feminist itirazın ne olduğu konusunda şunları yazar: “*Queer* olma yönünde nüfuz eden zorlamanın belki de en tehlikeli yanı, bu durumun lezbiyenlere daha da ince bir görünmezlik pelerini giydirmesidir... *Queer*, toplumsal cinsiyet siyasetini bütünüyle görmezden gelmektedir. Genel bir terim kullanmak kadınları bir kez daha silip yok etmektedir.” Bonwick burada *queer* siyasetin kapsayıcı olduğu iddia edilen bu kategori içinde toplumsal cinsiyet farklılıklarına duyarsız olacağı yönündeki yaygın endişeyi yinelemektedir. *Queer*in “evrenselleştirici arzuları”nın altını çizen Terry Castle (1993:12), *queer*in son dönemdeki popülerliğini “kadın eşcinselliğini tekrar erkek eşcinselliği ‘içine’ yerleştirme ve lezbiyenleri bir kez daha tecrit etmeyi kolaylaştırma”-ya yormaktadır. Sheila Jeffreys (1994:460), *queerde* “kadınların ve lezbiyenlerin çıkarlarına muhalif” bir eşcinsel erkek gündemi saptar. Jeffreys’in, eşcinsel erkekleri erkek egemenliğinin tam merkezinde gördüğü dikkate alındığında, *queeri* lezbiyenleri erkek eşcinseller ile eşitsiz bir ilişki yapısı içinde yeniden konumlandırma yönünde sinsi bir girişim olarak resmetmesi hiç şaşırtıcı değildir: “Lezbiyenleri ‘*queer*’ siyaset aracılığıyla bir kez daha kültürel olarak eşcinsel erkeklerin alt kategorisine sürüklemenin bir başka yolu” (Jeffreys, 1993:143). Lezbiyen feminizmi, eşcinsel özgürleşme hareketinin maskülinist kaygılarından kurtulan bir hareket olarak tasvir eden Jeffreys, *queeri* bir geri tepme fenomeni olarak resmeder: [Queer] kendini yeni bir tanımlayıcı model gibi gösterse de esasen yeni bir ad altında işleyen o eski modelden başka bir şey değildir.

Aynı şekilde, Julia Parnaby’ye göre de *queer*, bu kategorinin kendilerini de kapsadığını düşünmek yanılgısına düşen lezbiyenler pahasına maskülinist bir gündemi ilerletmeyi amaç edinen bir harekettir: “Lezbiyenler ve geylelerin çıkarlarının ortak olduğu yalanıyla,”

diye yazar, “*queer*, erkeklerin savaşında kadınların ve erkeklerin omuz omuza çarpıştığı bir arena sunmayı hedeflemektedir” (Parnaby, 1993:14). “[*Queer*], erkeklerin liderliğinde bir hareket olmaya devam ettiği müddetçe, özel olarak kadınları ilgilendiren meseleler asla ciddi biçimde değerlendirilmeyecektir” iddiasında olan Parnaby, dipnotta şu eklemede bulunur: “AIDS’e vurgu yapılırken, örneğin, lezbiyenler arasında muazzam oranlara ulaşan meme kanserinden hiç söz edilmez” (agy.16). Geyler lezbiyen sağlığı –meme kanserinin yanı sıra, rahim kanseri– konusuna bütünüyle kayıtsızken, lezbiyenlerin AIDS salgını çerçevesi dâhilinde “*queer*” başlığı altında örgütlenmesi önerisi, makul surette yaygın bir şekilde eleştirilmiştir. Bu örnekte, geylerin AIDS krizinde lezbiyenlerin ortaya koyduğu destek ve çabayı tekrarlamayacağı varsayımını teste tabi tutmak için, bir an AIDS salgınının lezbiyen biçimini hayal etmek kimsenin ilgisini çekmeyecektir. Fakat AIDS ile meme (ve rahim) kanserinin hâlihazırda söylemsel olarak eşit olmadığını gözlemlemek güç değildir. AIDS sıklıkla eşcinselliğin metonimi olarak anılırken, meme ve/veya rahim kanseri yaygın olarak özellikle lezbiyenlerle ilgili değil, bir kadın sağlığı içeriği olarak okunmaktadır. Bu retorik inşalardaki “hakikat”e üretken bir şekilde itiraz etmek mümkündür. Bununla beraber, lezbiyenler AIDS’ten büyük ölçüde epidemiyolojik olarak etkilenmemiş kalmalarına karşın, AIDS’teki söylemsel mücadele onları eşcinseller olarak adlandırmaktadır; üstelik meme veya rahim kanseri bununla mukayese edilebilir bir sağlık krizini körükleyecek olsa, erkek eşcinsellerin bu meseleye dâhil edilebileceğinden çok daha kapsamlı bir şekilde. Thomas Yingling (1991:293) her ne kadar “çok sık yinelenen, ‘80’lerdeki geylerle ilgili medikal kriz kadın sağlığı ile ilgili bir kriz olsaydı, geyler gerek sayıca gerekse gayret anlamında lezbiyenlerin AIDS krizi karşısında sergiledikleri tepkinin benzerini vermeyeceklerdi” iddiasını” dikkate almasına karşın, cinsel farklılıklar ve “beyaz eşcinsel erkek kültürü”nün getirdiği “karmaşık ve tartışmalı” sembolik emek ne kadar önemsizse toplumsal cinsiyet görünürlüğünün de bir o kadar önemli olduğu tespitinde bulunur. Ayrıca, AIDS ve meme ve/veya rahim kanserinin ifade bulduğu söylemsel çerçeveler sabit olmaktan çok uzaktır ve bunları yeniden betimleyecek aktivist stratejiler pekâlâ mümkün-

dür. “AIDS aktivist hareketi... ‘70’lerin kadın sağlığı hareketine çok şey borçludur,” diye yazar Sedgwick (1993a:15), “ve aynı zamanda, son bir iki yıldır AIDS aktivizmi modellerini esas alan, lezbiyenlerin öncülük ettiği aktivist bir meme kanseri siyaseti gelişmeye başlamış gibi görünmektedir.”

Kendisi de ateşli bir *queer* savunucusu olan Cherry Smyth (1992:35) *queer*in toplumsal cinsiyet siyaseti hakkında belli kuşkulara sahiptir:

Queer; toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk temelli karmaşık öznellikler ve farklılıkları ele alma imkânı sunarken, bir yandan da bazılarımızın feminizmde ve beyaz erkek eşcinsellerin *queer*liğini ayrıcalıklı kılan eleştirisiz özcülükte acısını çektiğimiz indirgemeci kuralcılığa yeterince güçlü direnmeme riskini de barındırmaktadır. *Queer*, lezbiyenlere tek yanlı lezbiyen ortodoksluğundan daha çoğulcu ve esnek bir siyaset fırsatı sunarken, pek çoğumuza konuşma cesareti vermiş olan feminizmin ilerlemeci yönlerinin unutulması yönünde bir tehlike de söz konusudur.

Maria Maggenti (1991:20) “Women as Queer Nationals” başlıklı makalesinde, maskülinist *queer* başlığı altında yaşadığı hayal kırıklığını anlatır:

Yeni *queer* ulusunun haritası bir erkek yüze sahip olacaktı... ve ben ve renkli diğer pek çok kız kardeşim sadece fon malzemesi olacaktık. Deyim yerindeyse, pek çok sayıda telaşlı ve kızgın genç erkeğin zihinlerinin en derinlerinde gömülü önyargıları ve kendini bilmez kusurlarını yatıştırarak ve tamamlayacak demografik makyaj malzemeleri olacaktık.

Tanımlayıcı bir kategori olarak *queer*in dallarına coşkun, ikircikli ve düşmanca olmak üzere farklı biçimlerde yaklaşan teorisyenler, *queer*in toplumsal cinsiyetin özgüllüklerini umursamama eğiliminde olmasına dönük eleştiride fikir birliği sergilemektedirler. Lezbiyenlerin, onları temsil etme iddiasında olan bir kategoriden ayrılması tümüyle kabul edilemezken, toplumsal cinsiyetin *queer* siyaset içindeki konunun ne olabileceğini saptamak için feminizm ile *queer* arasındaki ilişki üzerine düşünmek yararlı olacaktır.

Queer bükümlü lezbiyen ve gey çalışmaları alanı “feminizmsiz” alan olarak tasvir edilmektedir (Jeffreys, 1994:459). “‘*Queer* teori’ halen... öncelikli olarak erkek eşcinselliği çalışmalarını çağrıştırmak-

tayken” (Castle, 1993:13), faal olarak feminist-olmayan şeklinde bir *queer* temsilini sürdürmek çok daha güçtür. Her şey bir yana, bu alanın en öne çıkan teorisyenlerinin pek çoğu tartışmasız feministtir: Judith Butler, Douglas Crimp, Teresa de Lauretis, Jonathan Dollimore, Diana Fuss, Jonathan Goldberg, David Halperin, Mandy Merck, Eve Kosofsky Sedgwick, Valerie Traub ve Jeffrey Weeks. Feminist-olmayan eserler ortaya koymuş aynı derecede meşhur bir *queer* teorisyenler dizini oluşturmak imkânsız olacaktır. Dahası, disiplinlerarası bir oluşum olarak *queer* çalışmaları, feminist bilgilerden türetilmiştir ve yine feminist bilgiler bakımından anlaşılır olmaya devam etmektedir. *Between Men* (ilk baskısı 1985 yılında yapılmıştır) kitabını – ki ekseriyetle, şayet abartılı değilse, söz konusu kitap *queer* çalışmalarının çıkış noktası olarak işaret edilmektedir-- tasvir ederken Sedgwick (1992:viii) “feminist harekete çetrefilli, ayrılıkçılık karşıtı ve homofobi karşıtı bir katkı olarak fevkalade anlamlı bir şekilde [bunu] hedeflemiştim”, der.

*Queer*in toplumsal cinsiyetle ilişkisini, tam da toplumsal cinsiyet ile cinselliğin –tıpkı feminist ve homofobi karşıtı soruşturma gibi– aynı şey olmadığı yönündeki yeni ve etkili savı dikkate alarak kavramak mümkündür. Bu ayrımdan hareketle, feminizmin toplumsal cinsiyet temelli bilgileri insan cinselliğinin bütününe dair bir açıklama getirmeyebilir. Yazıları açıklayıcı bir feminist çerçeve olmadan anlaşılamayacak olan Sedgwick ve Gayle Rubin bu iddiaları kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde kanıtlamıştır.

Rubin, etkili makalesi “Thinking Sex”te (1993) cinsiyet hiyerarşilerinin toplumsal inşası ve bunun beraberinde getirdiği normatif olmayan cinselliklere dönük şeytanlaştırmayı inceler ve şu sonuca varır: “toplumsal cinsiyet, cinsel yapının işleyişini etkilemektedir ve cinsel yapı, toplumsal cinsiyete özgü tezahürlere sahiptir. Fakat cinsiyet ile toplumsal cinsiyet her ne kadar birbirleriyle ilişkiliyseler de, aynı şey değildirler; toplumsal pratiğin iki farklı alanının temelini oluşturmaktadırlar” (Rubin, 1993:33). Feminist analizin gücünü kabul eden Rubin (agy.:34), feminizmden cinselliği kuramlaştırmasını beklemenin iki tarafın da zararına olacağını ileri sürer:

Feminist kavramsal araçlar toplumsal cinsiyete dayalı hiyerarşileri saptamak ve çözümlemek için geliştirilmiştir. Bunlar erotik tabakalaşmalarla örtüştüğü ölçüde, feminist kuramın da belli bir açıklayıcı gücü olabilir. Ne var ki sorunlar toplumsal cinsiyetle ilgili olmaktan uzaklaşıp cinselliğe yaklaştıkça feminist çözümleme anlamsızlaşır ve çoğunlukla yanlış yönlendirici olur. Feminist düşünce, cinselliğin toplumsal örgütlenmesini tamamen kuşatabilen görüş açılarından yoksundur.

Rubin gibi, Sedgwick de (1990:32) şunu iddia eder:

öznesinin farklı toplumsal cinsiyetler arasındaki toplumsal arayüze mesafesi arttıkça, salt toplumsal cinsiyet temelli bir değerlendirmeden alınacak analitik ısırganın daha az keskin bir şekilde doğrudan gelişeceği tahmin edilebilir görünmektedir. Öncelikle daha kaba toplumsal cinsiyet farklılığı damgasına kalibre edilen bir optik aracılığıyla nitelikli bir eşcinsel ilişkiler analizi beklemek gerçekçi olmayacaktır.

Feminizmdeki cinselliği “toplumsal cinsiyetin bir türevi” olarak kavrama eğilimini eleştiren Rubin (1993:33-34) “cinselliğe özel, özerk bir teori ve siyaset” geliştirme çağrısında bulunur. Rubin, toplumsal cinsiyetin kuramlaştırılması ile cinsiyetin kuramlaştırılması arasında karşılıklı üretken bir ilişki hayal ederek “feminizmin toplumsal cinsiyet hiyerarşisi eleştirisi radikal bir cinsiyet teorisine dâhil edilmelidir ve cinsel baskı eleştirisinin feminizmi zenginleştirmesi gerekir” iddiasında bulunur (agy.:34).

Sedgwick, Rubin’in çağrısını, yirminci yüzyıl eşcinsellik anlayışının analizi için bir çerçeve oluşturan özel bir cinsellik kuramlaştırması olarak resmeder. Sedgwick, Rubin’in bu formülasyonuna güvenirken, Butler’a (1994:8) göre, Rubin’inki “bir lezbiyen/gey teori çerçevesi değil, bu çağrı, geniş bir cinsel azınlıklar yelpazesi düzenlemesine açıklama getirebilecek bir analiz çağrısıdır.” Buradan hareketle, Butler “geniş ve koalisyonel ‘cinsel azınlıklar’ algısı, ‘lezbiyen ve gey’ ile eşdeğer kılınamaz ve ‘*queer*’in aynı ayrıcalıklılık hedeflerine ulaşır ulaşamayacağı sorusu halen yanıtlanmamış bir sorudur” iddiasında bulunur (agy.:11). Sedgwick’e (1990:30) göre, “en azından toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasında analitik bir mesafe olasılığı daima mevcuttur”. Rubin gibi cinsellik ile toplumsal cinsiyetin birbirini ağ gibi

sardığını kabul etse de, Sedgwick bunun, cinsellik alanını –sözgeli-mi, belli cinsel edimler veya güç ilişkilerinden ziyade– eşcinsellik ile heteroseksüelliğin tanımlamaya başlamasının tarihsel olarak özel bir sonucu olduğunu ve dolayısıyla analiz modellerini şekillendirmesine izin verilmemesi gerektiğini düşünür:

Bir bütün olarak bu cinsellik yüzyılında, tanımın ikili bir eşcinsel-heteroseksüel analiziyle kısıtlanması ağır ve fakat tümüyle tarihsel bir vakadır. Bu oldu-bittiyi cinselliği toplumsal cinsiyet ile bir araya getirmek için bir bahane olarak kullanmak, söz konusu vakanın kendisinin ne kadar izaha muhtaç olduğunu gizleyecektir (agy.:31, vurgu orijinal metne ait.).

Ayrıca, Sedgwick toplumsal cinsiyet bükümlü modellere duyulan güvenin kasıtsız bir şekilde toplumsal cinsiyetler arasındaki ilişkilerin önceliğine ilişkin heteroseksist varsayımı tedavüle sokabileceğini ileri sürer: “Toplumsal cinsiyet temelli bir analizdeki nihai tanımsal çağrı mutlak surette farklı toplumsal cinsiyetler arasındaki ayırıcı hudutta olmak zorundadır,” diye yazar (agy.). “Bu durum heterososyal ve heteroseksüel ilişkilere kavramsal bir hesaplanamaz sonuç ayrıcalığı verir.”

Rubin ve Sedgwick herhangi bir cinsellik teorisinin feminist analize karşı dikkatli olması gerektiğini ifade ederken, Jeffreys (1994:466) bunların lezbiyen ve feminist ilkeleri daha da baltaladığını savunur: “Yeni lezbiyen ve gey çalışmalarında lezbiyenlerin ve feministlerin çıkarları açısından hiç de iyiye işaret etmeyen bir başka yön de, cinsellik çalışmalarının feminist teoriden ayrı ve ondan *etkilenmez* bir sorgu alanı olduğunu kabul ettirme kararlılığıdır” (vurgu bana ait). Jeffreys, cinsiyetin analitik eksenini toplumsal cinsiyetinkinden ayırma buyruğunun feminizme karşı kayıtsızlık ve feminizmden etkilenmezlik anlamına geldiği konusunda ısrarcıdır. Fakat bu, Jeffreys’in itibarsızlaştırmaya çalıştığı isimlerin çalışmalarında mevcut değildir. Bu tartışmayı yaparken, Sedgwick’in, örneğin, Jeffreys tarafından üstü kapalı olarak ihanet etmekle suçlandığı feminizmin kıymetini bilip savunmaya devam ettiği çok açıktır. Sedgwick’in önermesinin iyi çalışılmış ve nitelikli yapısının Jeffreys’in bu çalışmadan çıkardığı yorumdan çok net bir biçimde farklı olduğunu görmek için Sedgwick’ten şu alıntıyı yapmak yeterli olacaktır:

Bu kitap, Rubin ile birlikte, *ancak ve ancak birbirleri üzerinden ifade edilebildiklerinden birbirinden ayrılmayacak olan* toplumsal cinsiyet meselesi ile cinsellik meselesinin yine de aynı şey olmadığını, yirminci yüzyıl batı kültüründe toplumsal cinsiyet ile cinselliğin verimli bir şekilde, sözgelimi, toplumsal cinsiyet ile sınıf veya toplumsal cinsiyet ile ırk kadar birbirinden ayrı olarak tasavvur edilebilecek iki ayrı analitik eksen temsil ettiğini varsayacaktır. Yani, *asgariden daha fazla olmayan* ve fakat yine de faydalı bir şekilde ayrı olan (Sedgwick, 1990:29, vurgu bana ait).

Toplumsal cinsiyet ile cinselliği ayrı fakat “ayrılmaz” kategoriler olarak ele alma yönündeki bu çağrı, “cinsellik çalışmasını feminist teoriden bütünüyle bağımsız ve etkilenmez bir sorgu alanı [olarak]” kurmaz. Fakat toplumsal cinsiyet ile cinselliğin aynı şey olmadığı ısrarına sıklıkla “cinsellik teorilerini toplumsal cinsiyet teorilerinden ayıracak ve dahası, cinsellik ile ilgili teorik incelemeyi *queer* çalışmalarına, toplumsal cinsiyet analizini ise feminizme özgüleyecek... bir metodolojik ayırım”a izin vermek için sığınılmaktadır (Butler, 1994:1). Bu titiz özgüleme, çoğunlukla *queer* çalışmalarının disiplinel sınırlarını belirleyen açılış hareketidir ve feminist kaygıların toplumsal cinsiyete indirgenmesinin son dönemdeki feminist çalışmaların önemli yönlerini görmezden geldiğini düşünen Butler tarafından eleştirilmektedir. Sağ bir biçimde toplumsal cinsiyete odaklanmanın cinsel siyaset, ırk ve sınıf üzerine yapılan radikal feminist çalışmaya açıklama getirebilmesi mümkün değildir. Hakeza bunun, Butler’ın çalışması gibi toplumsal cinsiyeti cinsellik üzerinden karmaşıklaştırma arayışında olan feminist çalışmaları açıklaması da düşünülemez (agy.:15-16).

Queer projenin altına imza atan toplumsal cinsiyet ile cinsellik arasındaki söz konusu ayırım kendi içinde feminizme muhalif değildir. Bununla beraber, *queer*in böylesine inatçı bir şekilde feminizmin toplumsal cinsiyet temelli sözde çağdışı kaygılarına karşı bir tepki olarak formüle edilmesi sorunludur. Biddy Martin (1994b:104) *queer*in feminizm ile ilgili değerlendirmelerini iki taraf açısından da verimli bulurken, yine de “*queer* cinselliklerin biçimsel, performatif, oyunbaz ve eğlenceli olduğu noktada, *queerliğin* temel karşıtı (*antifoundational*) kutlamalarının doğrudan doğruya kendilerinin sabit, kısıtlılık

izdüşümlerine veya sabit bir temel üzerine, genellikle de feminizm ve kadın bedeni üzerine tabi kılmaya dayandığı koşullar konusunda kaygılıdır". Martin, *queer* teorisinin feminizmi basit bir karşıtlık figürü olarak çerçevelediği yönündeki endişesini ifade eder: "Farklı feminist yaklaşımlara ilişkin tartışmalı ve nihayetinde indirgemeci değerlendirmeler üzerinden... ilerleyen" *queer* teori, "kendinden utanan—erkekten başka olarak tanımlanan— evrensel bir 'kadın' kategorisini feminizmin öznesi yapma hümanist tuzağının suçlusu bir feminizm" ile sonuçlanmaktadır." (agy.:105). Daha da önemlisi, bu hamle kadını—ve haliyle feminizmi—toplumsal cinsiyet ile, erkeği cinsellik ile ilişkilendirmektedir. Bu tür bir model ile "toplumsal cinsiyeti en azından dolaylı olarak, olumsuz anlamda, sabitlik, çamura saplanmak, gösterge olarak kadın bedenine tabi olmak anlamında tasavvur ettiğinden," "amaç ve varsayımsal başarı, genellikle bedenden ayrılma şeklinde ve daima *gender crossing* (karşı cinsin davranışlarını sergileme) biçiminde toplumsal cinsiyetten kaçıştır" sonucuna ulaşılmaktadır (agy.).²

Martin, sözgelimi, *butch* lezbiyen, başka bir ifadeyle *erkek Fatma* (*Tomboy*) üreten "*gender crossing*"ın tanımlayıcı pratikleri ve kültürel biçimlerine etik ve hatta politik düzlemde itiraz etmemektedir. Martin'in sorguladığı şey, bunların görünüşte aşikâr olan ihlâl iddialarıdır. Martin bu tür *gender crossing* edimleri yapısökümcü olarak kuramlaştırmanın farkında olmadan kadınlığı ve lezbiyen kadını şayet gerici değilse bile dinginci şeklinde kurduğuna dikkat çeker. Toplumsal cinsiyet ile cinselliği birbirinden ayrı ve fakat çözülmez olarak ele almanın avantajlarını korumak isteyen Martin, bunun toplumsal cinsiyeti basitleştirmeyeceğini, fakat "cinsel amaçlar, hedefler ve pratikler ile... permütasyonlarını" çoğaltacağını, bunun sonucunda, "geleneksel sınırları aşan kimlikler ve arzular"ın "toplumsal cinsiyet kimlikleri ve ifadelerinin karmaşıklığı"nı yok etmeyeceğini ileri sürer (agy.:108). Butler da (1993b:28) toplumsal cinsiyet ile cinselliğin ayırıcı ve fakat dinamik bir şekilde etkileşimli yapısını benzer şekilde vurgulayarak şunları yazar: "Elbette ki cinsel tabiiyet ilişkilerinin toplumsal cinsiyet konumunu belirlediğinde ısrar etmek, cinsellik biçimlerini top-

² Bu soruna—yani, "lezbiyen cinselliğinin silinmesi"ne nasıl karşı konacağı sorununa—dönük aktivist yaklaşımlar Anne Marie Smith tarafından ele alınmıştır (1992:200-213).

lumsal cinsiyet normlarının işleyişinden radikal biçimde ayırmak kadar kabul edilemezdir”. Ve Rosemary Hennessy de (1994:106) şöyle düşünmektedir:

Eğer *queer* eleştirinin amacı, insanın duysal haz potansiyelinin cinsel ilişki olarak sosyal yönden üretildiği sayısız biçimi altüst edip yeniden yazabilen eleştirel çerçeveler geliştirmek ise, toplumsal cinsiyet ile ilişkisi de dâhil, ihtiyaç duyduğumuz şey bütün karmaşıklığıyla hazzın tarihselliğine işaret edebilen bir analiz yöntemidir.

Toplumsal cinsiyeti, cinselliğin kimlikler ötesi akışkanlığına kıyasla, görece sabit ve temel olarak resmetmeyi reddeden Martin (1994b:117) kadınlık biçimlerinin verimli bir şekilde kuramlaştırılabileceği bir alan açar:

Kadınlık (*femmeness*), kadınsılık (*femininity*) ve kadın anatomisi (*female anatomy*) arasındaki karmaşık figür-zemin ilişkilerinin toplumsal cinsiyete kattığı üç boyutluluk, kadın kimliklerinin edilgen anlamda, uymacılık veya kadın bedeniyle rahatlık anlamında tasavvur etme yanlıgısını açığa vurur. Kadınsılık, bariz bir şekilde ondan çok daha noksan olan kimlikler kadar aktif bir organizma-psişe-sosyal ilişkiler yapılanmasıdır; ya da daha doğru bir ifadeyle, kadınsılık “*butch*”luk kadar aktif bir yapılanmanın bir sonucudur, yani çeşitli geçişler ve şaşırtıcı güzergâhlar içerir ve daima özgün formlara bürünür.

Martin, feminist teori ile *queer* teori arasında bir uzlaşının taraftarıdır. “*Queer*liği, durgun ve kapana kısırtıcı olarak çözümlenen karşısında hareketli ve akışkan olarak ve de anaç, tarihi geçmiş ve varsayımsal olarak püriten bir feminizm ile ilişkili olarak tanımlamaya bir son verelim,” der ısrarla. Aynı zamanda artık “*queer* teori ve aktivizmi kadınlar arasında olası dayanışmalara ve ortak çıkarlara zarar verici görmememiz” gerektiğini savunur (Martin, 1994a:101). Kadın kimliklerine odaklanan Martin, feminist ve *queer* toplumsal cinsiyet ve cinsellik modellerini tartışarak iki modelin de değerli ve aşırı basitleştirilmiş unsurlarını tespit eder.

*Queer*in gelişimi hakkında yapılan yorumların çoğu, *queer*in gücüne ilişkin farklı tartışmalarla eşleşmektedir. Politik müdahalenin temeli olarak hangi terminolojinin kullanılacağı konusunda verilen

savaşımaların *queer*in son dönemdeki yükselişinin en azından verimli bir sonucu olması pek âlâ mümkündür. David Halperin'in (1995:63) yakındığı gibi:

“Gey” veya “lezbiyen” liyakate karşı “*queer*” liyakat hakkında lezbiyenler ve geyler arasında süregelen bitmek tükenmek bilmez ve verimsiz tartışmalar enerji kaybı olma ve bolca kin tohumu ekmenin yanı sıra ve daha da önemlisi, sanki “doğru” olana (artık bu hangisi ise) candan bağlı kalınmasında bir güven ve emniyet olabirmiş gibi, bu terimlerin stratejik işleyişinin titiz bir şekilde değerlendirilmesini engellemiştir.

Halperin'e göre, “lezbiyen” ve “gey” ile “*queer*” arasındaki ilişkiyi rekabet üzerinden yapılandırmak, *queer*in en imkânlı müdahalesini en aza indirmek demektir: stratejik yapıyı öne çıkarma ve verili herhangi bir terminolojik konuşlanmayı kusursuz bir biçimde kullanma.

*Queer*in (belli bir terminolojinin üstünlüğünden ziyade) kimlik kategorilerinin pragmatik yararlığını vurgulayarak, geçmişte eşcinsel özgürleşme hareketinin iyimser bir şekilde “eşcinselin sonu” olarak hayal ettiği şeyi ille de gerektirmediği belirginleşmektedir (Altman, 1972:216). Ne lezbiyen ve gey hareketlerinin konsolidasyonu hatta ne de politikleştirilmiş açıklayıcı sözcükler olarak “lezbiyen” ve “gey”in devam eden kullanımı *queer* modele meydan okuyabilir mahiyettedir. Geleneksel kimlik temelli politik örgütlenme biçimlerinde hayal kırıklığına uğramış olup bütün kimlik kategorilerinin radikal bir şekilde doğallıktan çıkarılması için uğraşan *queer*, bütün tanımlayıcı kategorileri dengede tutan malum kimlik kurgularına dikkat çekmenin bir aracı olmaktan ziyade –başarısını daha önceki lezbiyen ve gey sınıflandırmalarının yerini ne derece aldığıyla ölçecek olan– alternatif bir terimleme olarak işlemektedir. *Queere* yönelik eleştiriler çoğunlukla lezbiyen ve gey özgüllüğünün kaybedilmesi konusunda duyulan endişeden kaynaklanırken, bunun *queer* projenin makul bir sonucu olması kesin olmaktan çok uzaktır.

Esasen *queer* ajanda, “lezbiyen” ve “gey” kategorilerinin yaptığı gibi toplumsal cinsiyet ile arzusun birlikte çalışmasını doğallaştırmayı reddetmesi ile dikkat çekmektedir. Fakat bu, *queer*in kendini, mar-

jinalleştirilen grupların ortadan kalkmasına adadığı anlamına gelmez. Simon Watney'in (1992:22) saptamasıyla:

Diğer insanların bunu neden yararlı bulduğunu tamamen anlıyor olsalar bile, söz konusu kendileri olduğunda bütün geyler ve lezbiyenlerin "*queer*" sözcüğünü kabul etmeyeceği açık. Ve bu kesinlikle iyi bir şey; zira kimliğini eşcinsel nesne seçimi temelinde oluşturan herkesi bir araya getiren doğal ve kaçınılmaz bir bağın olmadığı kabul edilmesinc hizmet eder.

*Queer*in kendisini tek parçalı bir tanımlayıcı kategori olarak kurmaktan pek bir kazancı olamaz. Sonuçta *queer* ve lezbiyen aynı anda ifade edilen iki stratejik kimlik olabilmektedir pekâlâ:

Queer aktivistler aynı zamanda başka içerikler ve koşullarda –örneğin, burjuva adab-ı muaşereti sayesinde veya azınlık hakları söylemi üzerinden ya da daha toplumsal cinsiyet vurgulu (ki bu muhtemelen lezbiyen feminizmin yerine geçmeyecektir) bir dil aracılığıyla avantaj sağlanacağı zaman– lezbiyen ve geydirler. *Queer* siyaset eski lezbiyen ve gey kimlik biçimlerinin yerini almamıştır; bu eski biçimlerle birlikte var olmanın yanında, daha bildik sorunlarla bağlantısı her zaman açık olmayan yeni olanakları ve sorunları da beraberinde getirmiştir. (Warner, 1993b:xxvii)

*Queer*in kimlik siyaseti üzerindeki etkisi henüz tam olarak belirlenmiş değildir. Bununla beraber, kuvvetle muhtemeldir ki, kimlik siyaseti, *queer*in etkisiyle yok olmayacak ve fakat daha incelikli, kendinden daha az emin, çoklu uzlaşılarla ve *her türlü* kimlik seferberliğini karakterize eden pragmatik etkilere daha çok uyum sağlayacaktır. Sık sık saldırgan olarak tasvir edilmesine karşın, *queer* aynı zamanda deneyseldir. Homojen kimlik kategorileri ve her şeyi kapsayan açıklayıcı anlatılar ile ilgili kuşkuları kendi iddialarını da daima sınırlamaktadır. *Queer* kendini lezbiyen ve geyin yeni ve gelişmiş bir versiyonu olarak değil, aksine bu tanımlayıcıların aşikâr olduğu varsayımını sorgulayan bir şey olarak sunar. *Queer*, lezbiyen ve geyi itibarsızlaştırmaya dönük bir komplo değildir, bunların kendi adlarına elde ettikleri inkâr edilemez kazanımları değersizleştirme amacıyla da değildir. *Queer*in temel başarısı, kendisi de dâhil, herhangi bir kimlik kategorisi seferberliğinin –bilinçli veya değil– doğasında bulunan varsayımlara dikkat çekmesidir.

Sonsöz

Her ne kadar ortaya çıktığından beri *queer*, ayrıksı bir kavram olarak kendine yer edinmiş ve hakim dilden farklı bir noktada yer almışsa da bazı kuramcılar *queer*in zamanının çoktan geçtiği ve *queer* polikaların politik işlevinin yitmiş olabileceğini savunmaktadırlar (Halperin, 1995:112). *Queer*, herkesin anlayabileceği ve yaygın biçimde kullanılan bir kavram haline geldiğinden beri işlevini yitirmiş midir? ‘*Queer* teori’ kavramını ilk kez ortaya atan kuramcı (Wiegman, 1994:17) olarak kabul edilen Teresa de Lauretis bu kavramı kullanmaktan hemen hemen üç yıl sonra, ana akım kurum ve aygıtlar tarafından ele geçirilmesi sebebiyle vazgeçmiştir.

1991 yılında *differences* dergisine *Queer Teori: Lezbiyen ve Gey Cinsellikleri* altbaşlıklı bir özel sayı yayına hazırlayan de Lauretis giriş yazısında, lezbiyen ve gey cinsellikleri üzerine yapılan konferansın kısa bir özetini yapar: “konferans projesi, eşcinselliğin artık egemen, istikrarlı bir cinsellik biçimine (heteroseksüellik) nazaran marjinal olarak görülmediği, onun ya karşıtı ya da türdeşi olarak tanımlanacağı yönündeki spekülative önermeye dayanmıştır” (de Lauretis, 1991:iii). Lezbiyen ve gey cinselliklerini “uygun ve doğal cinsellik ile karşılaştırıldığında salt suç teşkil eden ve sapkın olarak... veya isteğe bağlı başka bir ‘yaşam tarzı’ olarak” sunmanın yararlı ve sonuç getiren bir tutum olmadığını savunan de Lauretis, söz konusu cinselliklerin “yeni gelişmekte olan ve dolayısıyla hâlâ belirsiz bir şekilde tanımlanan,

kodlanan veya söylemsel olarak daha köklü yapılara tabi olan kendinden menkul sosyal ve kültürel yapılar olarak” yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini ifade eder (agy.). De Lauretis; “lezbiyen ve gey” ifadesinin kendisinin –doğallaştırılmış bir başlık olarak– cinselliklerin kuramlaştırılmasını sorunsuz belli söylemler, kimlikler, topluluklar ve yaşam tarzları olarak vurgulayarak ve düzenleyerek sınırlandırma biçimini özellikle ön plana çıkarır. “Beyaz gey tarihyazımı ve sosyolojisi söyleminde” –diğer şeyler arasında– ırk ve toplumsal cinsiyet yanlılığına işaret eden de Lauretis, “*queer*”in eleştirel anlamda altüst edici bir terim işlevi görmesini ister: “‘lezbiyen ve gey’ altbaşlığı ile yan yana durduğunda, [*queerden*] beklenen, şimdiye kadar yerleşmiş ve genellikle kullanışlı bir deyim olan ikincisinden belli bir eleştirel uzaklığı imlemesidir” (agy.:iv).

De Lauretis’in derlemesinde yayımlanan makaleler şüphesiz ki; de Lauretis’in “lezbiyen ve gey” ifadesinde örtülü bir şekilde bulunduğu basite indirgenmiş cinsel kimlik nosyonları aleyhine işlemektedir. Fakat bu makalelerde de Lauretis’in söylemsel bir çözüm olarak sunduğu “*queer*” terminolojiye nadiren başvurulmaktadır. Bu makaleler ırk, korunmalı cinsel edimler ile ilgili tıbbi söylem ile ortak akıl söylemler arasındaki farklılıklar ve toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin psikanalitik formüllemeler gibi konulara atıfla lezbiyen ve gey kimliklerinin homojenliğini sorunsallaştırmakla beraber, bunu ağırlıklı olarak lezbiyen ve gey kategorileri içinden yapmaktadır. De Lauretis’in yayına hazırladığı sayıdan üç yıl sonra, *differences* tekrar bir özel sayı yayınlamıştır. Bu kez altbaşlık, “*Daha Fazla Cinsiyet Belası: Feminizm Queer Teori ile Buluşuyor*”dur ve Judith Butler da bir giriş yazısı kaleme almıştır. Tahmin edileceği üzere, *queer* terimi bu sayıya katkıda bulunan yazarların yarıdan fazlası tarafından kullanılmıştır. Belki daha zor tahmin edilecek olan şey –de Lauretis’in *queer*in yeni bir özdeşünümsellik ifade edebileceği ve “kendi söylemlerimizi ve inşa edilmiş sessizliklerini yapısöküme uğratacak gerekli eleştirel çalışma”nın (agy.) kanıtı olacağı yönündeki ümidi de hesaba katıldığında– terimin ister bir makalenin önsözü olsun, isterse basit bir şekilde değinilmiş olsun, mutlaka rutin bir şekilde kullanılmış olmasıdır. Başka bir ifadeyle, bu makalelerde “*queer*” genellikle “lezbiyen ve gey”

tabiriyle birebir aynı şeyi ifade etmeye tartışmasız aday bir terim olarak kullanılmaktadır. “Gey, lezbiyen ve *queer* teorisinin etkisi” (Grosz, 1994b:274) ve “feminizm ve *queer* teorii” (Hope, 1994:211) türünde son derece olağan atıflar, burada de Lauretis’in kendisinin de dolaylı olarak teyit ettiği *queer* eksenli yeni bir terminolojik birleşmeye işaret etmektedir. Terminoloji seçimini açıkladığı *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire* (1994a:297) çalışmasında de Lauretis şöyle yazmaktadır: “*Queer* teori söz konusu olduğunda, lezbiyen kavramı konusunda ısrarcı bir şekilde yaptığım özgüllemeler, ki yine bu yayında lezbiyen ve gey çalışmaları için kullanılabilecek bir teori önermekten (Differences, 3.2), olduğundan çok daha uzak bir noktaya gelmiş yayın endüstrisinin kavramlaştırdığı anlamsız bir varlığa dönüşmüştür.” Geçmişteki *queer* savunuculuğundan uzaklaşan de Lauretis artık *queer*in bir zamanlar vaat ettiğini düşündüğü politik ve eleştirel kavrayıştan yoksun olduğunu ifade eder.

Şüphesiz ki *queer*, bazı yaşam alanları ile söylemlerde lezbiyen ve geyleri ifade etmek için kullanılan bir kısaltmanın ötesinde işlev görmek veya eski kafalı bir cinsel tözcülüğün karşısında güncel bir yaklaşım yakalayarak başlı başına kimliğin sağlamlaştırılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette ki, “*queer*’in hızla ve genellikle de eleştirilmeden benimsenmesi, bu kavram ile ilgili en önemli –ve gerekli– şeylerin zaman zaman önünü kapatmaktadır” (Phillips, 1994:17). Buna rağmen *queer* kavramsal olarak özgün bir potansiyel taşımakta, zaruri bir çarpışma ve reddedişi içinde barındırmaktadır. Her zaman fark edilir ölçüde olmamakla birlikte kavramın hareketli ve değişken yapısı, kuşkusuz de Lauretis’in ortaya koyduğu tanıma alternatiflerini de içinde barındırmaktadır. Öte yandan Judith Butler, *queer*in normatif yapı ve söyleme meydan okumaya nasıl devam edeceğini çözmeye çalışmaz. Tam aksine o, *queer*in etkilerinin tek olmadığı dolayısıyla sonuçlarının önceden tahmin edilebilir olmadığını belirtmektedir. Ona göre *queer*i etkili kılan da budur. De Lauretis lezbiyen ve gey terimleri yerine özellikle *queer*i öne sürmekten Butler, kimlik sınıflamalarının doğası gereği tanımlayıcı kategoriler ortaya çıkardığını ve bu sebeple muhafazakar bir yapıya sebep olduklarını göstermektedir. Butler, hali hazırda varolan normatif gey ve lezbiyen tanımlarının

tekrarından kaçınmak isteniyorsa, *queer*in kalıcı formda bir kategori olarak algılanması gerektiğini belirtmekte ve şunu önermektedir:

[*queer*] şu anda olduğu gibi, yani tam anlamıyla sahiplenilmemiş ancak her zaman ve yalnızca yeniden düzenlenen, çarpık, bir önceki kullanımından farklılaştırılan, geniş bir bağlamda politik amaçlarla hatta politik bağlamda daha etkili olması için zaman zaman uzlaşmacı bir biçimde kullanılmalıdır ve bu şekliyle kalmalıdır (Butler, 1993:19).

Butler geleneksel biçimlerde yapılanan kimlik politikalarını meydana getiren doğallaştırılmış ve kendinden aşık kimlik kategorilerinin karşısında bir düzeltici olarak *queer*in taraflı, esnek ve değişken yapısına vurgu yapmaktadır. Ona göre, benzer öznelere bir araya getirilerek, azınlık hakları söylemiyle ortak amaçların başarılabileceği mantığını güden kimlik politikaları doğal ya da açık olmaktan uzaktır. Michael Warner (1993b:xvii) “Anglo-Amerikan geleneklere bağlı... çerçeve[si]” nedeniyle “rahatsız edici birtakım etkileri olduğu” gözleminden hareketle, kimlik siyasetinin kültürel özgüllüğü konusunda benzer bir tespitte bulunur.

Butler’ın ifade ettiği biçimde *queer* projesi –ki Butler son tahlilde bunun olamayacağını söyler– *queer*; isimlendirmenin kısıtlayıcı etkisine cevap verecek şekilde devreye sokulan bir kimlik politikası, politik müdahaleyi ön görüp destekleyen bir kategorinin tanımı ya da daha iyi anlaşılacak haliyle kimliksizlik ya da anti-kimlik politikalarını üreten bir proje olarak algılanabilir. Eğer potansiyel anlamda sonsuz bir cinsel kimlikler, pratikler, söylemler ve alanlar koalisyonunu *queer* olarak tanımlamak mümkünse, bunun işaret ettiği şey, çoğulcu liberalizm değil başlı başına kimlik kavramının kendisidir. Zira *queer*; lezbiyen, feminist ve gey hareketlerdeki özgürlükçülük ve kimlik farkındalığının vurgulanması halinin sebep olduğu kısıtlayıcılığa verilen yanıttır. İkisinin de retoriki ağırlıkla kendini fark etme, toplum ve ortak kimlik etrafında yapılandırılmıştır; kaçınılmaz olarak, her iki hareket de ihlal, itaatsizlik ve evrenselliğin yanlış anlamı ile sonuçlanmıştır. *Queer*in yayılan söylemi; kimliklerin kurmaca –soyut, sınırlandırılmış ve ideolojik motivasyondan doğan ürün– olduğunun kavranmasına olanak tanımaktadır.

Lezbiyen, gey gibi terimlerle adlandırılan kimlik kategorilerinin aksine *queer* geleneksel kimlik siyasetinde incelenmemiş kısıtlı alanların kuramlaştırılmasından ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak *queer* büyük oranda; kabullenme, samimiyet ve öz kimlik gibi kavramların dışında ortaya çıkmaktadır. Butler'a göre (1993a:19) bu, *queer*in demokratikleştirici potansiyelidir:

Kimlik terimleri kullanılmak zorunda olduğu kadar, "görünür olmak" (*outness*) ne kadar olumlanmalıysa, iki nosyon da kendi üretimlerinin dışlayıcı işleyişlerine dönük bir eleştiriye de bir o kadar tabii olmak zorundadırlar: görünür olmak tarihsel olarak kimler için uygun ve makul bir seçenektir? ... Terimin kullanımıyla kimler temsil edilmekte, kimler dışarıda tutulmaktadır? Söz konusu terim kimler için ırksal, etnik veya dinsel ilişki ile cinsel siyaset arasındaki imkânsız çatışmayı ortaya koymaktadır?

Bu durumda *queer* kendini güçlendirme ya da sabit kılma kaygısı gütmeyen bir kimlik kategorisidir. *Queer*, kimlik odaklı hareketlerin kritiğini, kendi uzlaşım ve tartışma öznelerinin dahi amaçlanandan çok daha dışlayıcı ve maddeci olabileceği ihtimalini kabul ederek devam ettirebilmektedir.

Kimlik politikasındaki kaçınılmaz şiddeti kabul eden ve bu hegemonyada payının olmadığı kabulüyle *queer* bir kimlikten ziyade, bir kimlik *eleştirisidir*. Buna rağmen kendini kimlik politikaları yüzünden ortaya çıkan problemlerin dışında tutmamaktadır. Güç olsa da *queer*, kendine getirilen eleştiriler karşısında savunma yapmak yerine bu eleştirilerin –şu anda kestirilemeyen– gelecekteki gidişatı şekillendirmesine izin vermektedir. "Bu kavram," diye yazar Butler (agy.:20), "tam da kendisini harekete geçiren dışlamalar nedeniyle ona karşı çıkan taleplere yanıt verdiği ölçüde değiştirilecek, dağıtılacak, kullanılmaz hale gelecektir..." *Queer*in farklı alanlarda kullanıma devşirilmesi –ki kendinin eleştirisinden başka bir şey değildir– politik temsilin biçimini; güç aygıtları üzerindeki etki ve hedefleri, bu aygıtlar karşısında direnmesi ve onları dönüştürmesi yollarıyla şekillendirmektedir.

Butler gibi, Halperin'e göre de, *queer* neye işaret ettiğini asla tam olarak bilmeden ileriye işaret etmenin bir biçimidir. Halperin, "'*Queer*'... halihazırda tanımlanmış patoloji veya sapkınlıklar için bir

kategori belirlemez (1995:62), “bunun yerine kategorilerin önceden belirlenemeyecek olan boyut ve kapsamlarının ulaşabileceği muhtemel noktayı tanımlar” demektedir. *Queer* daima yapım aşamasında olan bir kimliktir, sürekli bir oluşum mahalidir: “olumsuzluğunda ütöpik olan *queer* teori, kendi anlaşılabilirliğinin imkansızlığını anlayan bir döngü içindedir” (Edelman, 1995:346). *Queer*in bilinmez potansiyelinin farklı teorisyenler tarafından sıklıkla vurgulanıyor olması, gelecek öngörüsünde bulunmaksızın ileriye bakabilme potansiyelinin *queer*in en etkinleştirici özelliği olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. *Queer*i kimlik siyasetine karşıtlığı üzerinden kuramlaştırmak yerine, kimliğin hem önkoşullarını hem de sonuçlarını mütemadiyen sorgulayan bir teori olarak betimlemek çok daha yerinde olacaktır. *Queer*, kimliğin çekim alanının dışında kalmamaktadır. Tıpkı postmodern mimari yapılar gibi, kimliği yerle bir etmekte, desteğini dış iskelette göstermektedir. *Queer* ve daha geleneksel kimlik oluşumları arasında kurulan diyalogun zaman zaman sorunlu olmasının nedeni, ortak bir noktalarının olmaması değildir. Esasen, lezbiyen-gey hareket, gerçeklik ve kimliğin politik etkisine bel bağlamaktayken, *queer* bütün bu sınıflamaların arasında bir etkileşim yaratarak dengeleyici bir işlev görmektedir –1990’lı yıllardan bu yana daha farklı olduğunu kim söyleyebilir?–; bu nedenden ötürü, tahayyül edilemeyen bir geleceğin şüpheli bir biçimde de olsa güvenilirliğini sağlamaktadır.

Kaynakça

Abbott, Sidney ve Barbara Love (1973) *Sappho Was A Right-On Woman: A Liberated View of Lesbianism*, New York: Stein and Day.

Abelove, Henry (1992) 'Some Speculations on the History of "Sexual Intercourse" During the "Long Eighteenth Century" in England', içinde Andrew Parker vd. (ed.), *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge, s. 335-342.

— (1993) 'From Thoreau to Queer Politics', *The Yale Journal of Criticism* 6, 2, s. 17-27.

Abelove, Henry vd. (ed.) (1993) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York: Routledge.

Adam, Barry D. (1987) *The Rise of a Gay and Lesbian Movement*, Boston: Twayne.

Alinder, Gary (1992) 'Gay Liberation Meets the Shrinks', içinde Jay ve Young (ed.), *Out of the Closets*, s. 141-144.

Allison, Dorothy (1984) 'Public Silence, Private Terror', içinde Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, s. 103-114.

Altman, Dennis (1972) *Homosexual Oppression and Liberation*, Sydney: Angus and Robertson [1971].

— (1973) 'What Is Sexism?', *Melbourne Gay Liberation Newsletter* 6, Kasım-Aralık, s. 17-19.

— (1982) *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual*, New York: St Martin's Press.

— (1990) 'My America –and Yours: A Letter to US Lesbian and Gay Activists', *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly* 8, s. 62-65.

Angelides, Stephen (1994) 'The Queer Intervention', *Melbourne Journal of Politics* 22, s. 66-88.

Anon. (1974) 'Gay Rights Now: A Gay Manifesto', *National U*, 15 Temmuz, s. 5.

Balka, Christine ve Andy Rose (ed.) (1989) *Twice Blessed: On Being Lesbian, Gay and Jewish*, Boston: Beacon Press.

Barnard, Ian (1993) 'Queer Fictions: Gay Men with/and/in/near/or Lesbian Feminisms?', *Literature, Interpretation, Theory* 4, s. 261-274.

Barthes, Roland (1978) *Mythologies*, İngilizce Çev.: Annette Lavers, New York: Hill and Wang [Fr. 1957] [Türkçe Baskı: Çağdaş Söylenler, Çev.: Tahsin Yücel, Metis Yayınları, (4. Baskı) 2014].

Bartos, Michael vd. (1993) *Meaning of Sex Between Men*, Canberra: Australian Government Publishing Service.

Beam, Joseph (ed.) (1986) *In The Life*, Boston: Alyson.

Bebbington, Laurie ve Margaret Lyons (1975) 'Why Should We Work With You? Lesbian-feminists versus Gay Men', *Homosexual Conference Papers* (Melbourne), s. 26-29.

Berlant, Lauren ve Elizabeth Freeman (1992) 'Queer Nationality', *Boundary 2*, 19, s. 149-180.

Berlant, Lauren ve Michael Warner (1995) 'What Does Queer Theory Teach Us About X?' *PMLA* 110, 3, s. 343-349.

Bersani, Leo (1995) *Homos*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bonwick, Philippa (1993) 'It is Cool to be Queer, but...' *Brother Sister* (Melbourne) 3 Aralık, s. 10.

Brasell, R. Bruce (1995) 'Queer Nationalism and the Musical Fag Bashing of John Greyson's *The Making of "Monsters"*', *Wide Angle* 16, 3, s. 26-36.

Bray, Alan (1988) *Homosexuality in Renaissance England*, London: Gay Men's Press [1982].

Brett, Phillip vd. (ed.) (1994) *Queering the Pitch: The New Gay and Lesbian Musicology*, New York: Routledge.

Bristow, Joseph ve Angelia R. Wilson (ed.) (1993) *Activating Theory: Lesbian, Gay and Bisexual Politics*, London: Lawrence and Wishart.

Burston, Paul ve Colin Richardson (ed.) (1995) *A Queer Romance: Lesbians, Gay Men and Popular Culture*, London: Routledge.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge [Türkçe Baskı: *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev.: Başak Ertür, Metis Yayınları, (4. Baskı) 2014].

— (1991) 'Imitation and Gender Insubordination', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 13-31.

— (1993a) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge [Türkçe Baskı: *Bela Bedenler*, Çev.: Cüneyt Çakırlar ve Zeynep Talay, Pinhan Yayıncılık, 2014].

— (1993b) 'Critically Queer', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, 1, s. 17-32.

— (1994) 'Against Proper Objects', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2-3, s. 1-26.

Califa, Pat (1983) 'Gay Men, Lesbians and Sex: Doing It Together', *Advocate*, 7 Temmuz, s. 24-27.

Carbery, Graham (1993) 'Camp to Queer', *Brother Sister* (Melbourne), 13 Ağustos, s. 9.

Castle, Terry (1993) *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*, New York: Columbia University Press.

Chauncey, George Jr. (1982) 'From Sexual Inversion to Homosexuality: Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance', *Salmagundi* 58-59, s. 114-146.

— (1994) *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York: HarperCollins.

Chee, Alexander (1991) 'A Queer Nationalism', *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly* 11, s. 15-19.

Chicago Gay Lesbian Front (1992) 'A Leaflet for the American Medical Association', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 145-147.

Chinn, Sarah E. ve Kris Franklin (1993) 'The (Queer) Revolution Will Not Be Liberalised', *Minnesota Review* 40, s. 138-150.

Clausen, Jan (1990) 'My Interesting Condition', *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly* 7, s. 11-21.

Cohen, Ed (1991) 'Who Are "We"? Gay "Identity" as a Political (E)motion (A Theoretical Rumination)', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 71-92.

— (1993) *Talk on the Wilde Side: Toward a Genealogy of a Discourse on Male Sexualities*, New York: Routledge.

Cossen, Steve (1991) 'Queer', *Outlook: National Lesbian and Gay Quarterly* 11, s. 20-23.

Craft, Christopher (1989) '“Kiss Me With Those Red Lips”: Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*', içinde Elaine Showalter (ed.) *Speaking of Gender*, New York: Routledge, Chapman and Hall, s. 216-242.

Creed, Barbara (1994) 'Queer Theory and Its Discontents: Queer Desires, Queer Cinema', içinde Norma Grieve ve Ailsa Burns (ed.) *Avustralian Women: Contemporary Feminist Thought*, Melbourne: Oxford University Press, s. 151-164.

Crimp, Douglas (1993) 'Right On, Girlfriend!', içinde Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet*, s. 300-320.

Cruikshank, Margaret (ed.) (1982) *Lesbian Studies: Present and Future*, London: The Feminist Press.

— (1992) *The Gay and Lesbian Liberation Movement*, New York: Routledge.

D'Arc, Johnny (1995) Queer Studies List, Pazartesi, 6 Şubat, 18:04

Daumer, Elisabeth D. (1992) 'Queer Ethics; or, The Challenge of Bisexuality to Lesbian Ethics', *Hypatia* 7, 4, s. 91-105.

Davidson, James (1994) 'It's Only Fashion', *London Review of Books*, 24 Kasım, s. 12.

de Lauretis, Teresa (1991) 'Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, 2, s. iii-xviii

— (1994a) 'Habit Changes', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2-3, s. 296-313.

— (1994b) *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington: Indiana University Press.

D'Emilio, John (1983) *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States 1940-1970*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1992a) 'Foreword', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. xi-xxix.

— (1992b) *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics and the University*, New York: Routledge.

Derbyshire, Philip (1995) 'A Measure of Queer', *Critical Quarterly* 36, 1, s. 39-45.

Diamond, Irene ve Lee Quinby (ed.) (1988) *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Boston: Northeastern University Press.

Doan, Laura (ed.) (1994) *The Lesbian Postmodern*, New York: Columbia University Press.

Doty, Alexander (1993) *Making Things Perfectly Queer: Interpretating Mass Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dowsett, G. W. (1991) *Men Who Have Sex with Men: National HIV/AIDS Education*, Canberra: Australian Government Publishing Service.

Duggan, Lisa (1992) 'Making It Perfectly Queer', *Socialist Review* 22, s. 11-31.

Dynes, Wayne R. (1990) *Encyclopedia of Homosexuality*, New York: Garland Publishing.

Echols, Alice (1989) *Daring To Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Edelman, Lee (1994) *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, New York: Routledge.

— (1995) 'Queer Theory: Unstating Desire', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2, 4, s. 343-346.

Escoffier, Jeffrey (1990) 'Inside the Ivory Closet: The Challenges Facing Lesbian and Gay Studies', *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly* 10, s. 40-48.

— (1992) 'Generations and Paradigms: Mainstreams in Lesbian and Gay Studies', içinde Minton (ed.) *Gay and Lesbian Studies*, s. 7-26.

Faderman, Lillian (1985) *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, London: The Women's Press.

Farwell, Marilyn (1992) *Lesbian and Gay Writing: An Anthology of Critical Essays ve The Safe Sea of Women: Lesbian Fiction, 1969-89* üzerine yayınlanan isimsiz değerlendirme. *Journal of the History of Sexuality* 3, 1, s. 165-167.

Fenster, Mark (1993) 'Queer Punk Fanzines: Identity, Community, and the Articulation of Homosexuality and Hardcore', *Journal of Communication Inquiry* 17, 1, s. 73-94.

Ferguson, Ann vd. (1981) 'On "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence": Defining the Issues', *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7, 158-199.

Foucault, Michel (1979) 'Truth and Power: Interview with Alessandro Fontano and Pasquale Pasquino', içinde *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, İngilizceye çev.: Paul Patton ve Meaghan Morris, Sydney: Feral Publications, s. 29-48.

— (1981) *The History of Sexuality, vol. 1, An Introduction* [1978], İngilizceye çev.: Robert Hurley, Harmondsworth: Penguin [fr. 1976] [Türkçe Baskı: *Cinselliğin Tarihi*, Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2003].

— (1988a) 'Power and Sex', *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-84*, İngilizceye çev.: David J. Parent, ed. Lawrence D. Kritzman, New York: Routledge, s. 110-124 [Fr. 1977].

— (1988b) 'What Is An Author?' içinde David Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London: Longman, s. 197-210 [Fr. 1969].

Friedan, Betty (1965) *The Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin [1963] [Türkçe Baskı: *Kadınlığın Gizemi*, Çev.: Tahire Mertoğlu, E Yayınları, 1983]

Frye, Marilyn (1983) *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, New York: The Crossing Press.

Fuss, Diana (1989) *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, New York: Routledge.

— (ed.) (1991) *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, New York: Routledge.

Galbraith, Larry (1993) 'Who Are We Now? The Gay vs Queer Debate', *Outrage*, Temmuz, s. 22-25, 71.

Garber, Marjorie (1995) *Vice Versa: Bisexuality and the Eroticism of Everyday Life*, New York: Simon and Schuster.

Gates, Henry Louis (ed.) (1985) *'Race', Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.

A Gay Male Group (1992) 'Notes on Gay Male Consciousness-Raising', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 293-301.

Gay Pride Week News (1973) 1, Ağustos.

Gay Revolution Party Manifesto (1992), içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 342-345.

Goldberg, Jonathan (1992) *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*, Stanford: Stanford University Press.

Graham, Paula (1995) 'Girl's Camp? The Politics of Parody', içinde Tasmin Wilton (ed.) *Immortal, Invisible: Lesbians and the Moving Image*, London: Routledge, s. 163-181.

Grosz, Elisabeth (1994a) 'Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity', içinde Joan Copjec (ed.) *Supposing the Subject*, London: Verso, s. 133-157.

— (1994b) 'The Labors of Love: Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Teresa de Lauretis's *The Practice of Love*', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2-3, s. 274-295.

— (1995) *Space, Time and Perversion: The Politics of Bodies*, Sydney: Allen and Unwin.

Gurvich, Victoria (1995) 'Heterosexual Advertising Plan Angers AIDS Group', *Age* (Melbourne), 15 Mart, s. 2.

Hall, Radclyffe (1968) *The Well of Loneliness*, London: Corgi Books [1928].

Hall, Stuart (1994) 'The Question of Cultural Identity', içinde *The Polity Reader in Cultural Theory*, Cambridge: Polity Press, s. 119-125.

Halberstam, Judith (1994) 'F2M: The Making of Female Masculinity', içinde Doan (ed.) *The Lesbian Postmodern*, s. 210-228.

Halperin, David (1990) 'Homosexuality: A Cultural Construct. An Exchange with Richard Schneider', içinde *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York: Routledge, s. 41-53.

— (1995) *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press.

Hanson, Ellis (1991) 'Undead', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 324-340.

— (1993) 'Technology, Paranoia and the Queer Voice', *Screen* 34, s. 137-161.

Haraway, Donna (1989) 'The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourses', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1, 1, s. 3-43.

Hawkins, Peter (1975) 'Effeminism', içinde *Homosexual Conference Papers* (Melbourne), 23-25.

Hayes, Susan (1994) 'Coming Over All Queer', *New Statesman and Society*, 16 Eylül, s. 14-15.

Hennesy, Rosemary (1993) 'Queer Theory: A Review of the *differences* Special Issue and Wittig's *The Straight Mind*', içinde *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 18, s. 964-973.

— (1994) 'Queer Theory, Left Politics', *Rethinking Marxism* 7, 3, s. 85-111.

Herkt, David (1995) 'Being Gay', *RePublica*, 3, s. 36-50.

Hocquenghem, Guy (1993) *Homosexual Desire*, Durham: Duke University Press [1972].

Hodges, Lucy (1994) 'Queen of "Queer" Courts Controversy', *Australian*, 29 Haziran, s. 27.

Hope, Trevor (1994) 'The "Returns" of Cartography: Mapping Identity-In(-)Difference', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6, 2-3, s. 208-211.

Hurley, Michael ve Craig Johnston (1975) 'Campfires of Resistance: Theory and Practice for the Liberation of Male Homosexuals', *Homosexual Conference Papers* (Melbourne), s. 24-29.

Hutchins Loraine ve Lani Kaahumanu (ed.) (1991) *Bi Any Other Name: Bisexual People Speak Out*, Boston: Alyson.

Irigaray, Luce (1981) 'When the Goods Get Together', içinde Elaine Marks ve Isabelle de Courtivron (ed.) *New French Feminisms*, New York: Schocken, s. 107-111 [Fr 1977].

Jackson, Earl Jr (1995) *Strategies of Deviance: Studies in Gay Male Representation*, Bloomington: Indiana University Press.

Jagose, Annamarie (1994) *Lesbian Utopics*, New York: Routledge.

Jay, Karla ve Allen Young (ed.) (1992) *Out of the Closets: Voices of Gay Liberation*, London: Gay Men's Press [1972].

Jeff (1972) 'Aversion Therapy', *Gay Rays* (Melbourne), Aralık, s. 7.

Jeffreys, Sheila (1993) *The Lesbian Heresy A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution*, Melbourne: Spinifex Press.

— (1994) 'The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy', *Women's Studies International Forum* 17, 5, s. 459-472.

Johnston, Jill (1973) *Lesbian Nation: The Feminist Solution*, New York: Simon and Schuster.

Jones, Stephen (1992) 'Queerer than Fuck!', *Outrage*, Kasım, s. 26-28.

Kahey, Regina (1976) 'A Good Gay History Bursts Out of the Closet', *Village Voice* 6 Aralık, s. 94.

Katz, Jonathan (1976) *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.*, New York: Thomas Cromwell.

— (1983) *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*, New York: Harper and Row.

— (1996) *The Invention of Heterosexuality*, New York: Penguin.

Kamp, David (1993) 'The Straight Queer', *GQ*, Temmuz, s. 95-99.

Koestenbaum, Wayne (1993) 'Excess Story' *Village Voice Literary Supplement*, Ekim, s. 18.

Lauritsen, John ve David Thorstad (1974) *The Early Homosexual Rights Movement*, New York: Times Change Press.

Leng Kwok Wei ve Kaz Ross (1994) 'Theorising Corporeality: Bodies, Sexuality and the Feminist Academy [Elizabeth Grosz ile röportaj]', *Melbourne Journal of Politics* 22, s. 3-29.

Link, David (1993) 'I Am Not Queer', *Reason* 25, 4, s. 45-49.

McIntosh, Mary (1992) 'The Homosexual Role', içinde Stein (ed.) *Forms of Desire*, s. 25-42.

Maggenti, Maria (1991) 'Women As Queer Nationals', *Out/Look: National Lesbian and Gay Quarterly* 11, s. 20-23.

Malinowitz, Harriet (1993) 'Queer Theory: Whose Theory?', *Frontiers* 13, s. 168-184.

Marotta, Toby (1981) *The Politics of Homosexuality*, Boston: Houghton Mifflin.

Martin, Biddy (1994a) 'Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary', *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 6, 2-3, s. 100-125.

— (1994b) 'Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias', *Diacritics* 24, 2-3, s. 104-121.

Merck, Mandy (1993) *Perversions: Deviant Readings*, London: Virago Press.

Meyer, Richard (1991) 'Rock Hudson's Body', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 259-288.

Minton, Henry L. (ed.) (1992) *Gay and Lesbian Studies*, New York: Haworth Press.

Morage, Cherrie ve Gloria Anzaldua (ed.) (1983) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York: Kitchen Table Press.

Morton, Donald (1993a) 'The Politics of Queer Theory in the (Post)-Modern Moment', *Genders* 17, Güz, s. 121-150.

— (1993b) "'Radicalism", "Outing", and the Politics of (Sexual) Knowledges', *Minnesota Review* 40, s. 151-156.

— (1995) 'Birth of the Cyberqueer', *PMLA* 110, 3, s. 369-381.

Nestle, Joan (1984) 'The Fem Question', içinde Vance (ed.) *Pleasure and Danger*, s. 232-241.

— (1988) *A Restricted Country: Essays and Short Stories*, London: Sheba Feminist Press [1987].

Newton, Esther ve Shirley Walton (1984) 'The Misunderstanding: Toward A More Precise Sexual Vocabulary', içinde Vance (ed.) *Pleasure and Danger*, s. 242-250.

Norton, Rictor (1992) *Mother Clap's Molly House: The Gay Subculture in England 1700-1830*, London: Gay Men's Press.

Nunokawa, Jeff (1991) "'All the Sad Young Men": AIDS and the Work of Mourning', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 311-323.

O'Sullivan, Sue ve Pratibha Parmar (1989) *Lesbians Talk Safer Sex*, London: Scarlet Press.

Palmer, Paulina (1993) *Contemporary Lesbian Writing: Dreams, Desire, Difference*, Buehingham: Open University Press.

Paris, Sherri (1993) *A Lure of Konowledge: Lesbian Sexuality and Theory ve Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories üzerine isimsiz değerlendirme*, *Signs: A Journal of Women in Culture and Society* 18, 4, s. 984-988.

Parnaby, Julia (1993) 'Queer Straits', *Trouble and Strife* 26, s. 13-16.

Phillips, David (1994) 'What's So Queer Here? Photography at the Gay and Lesbian Mardi Gras', *Eyeline* 26, s. 16-19.

Plummer, Ken (ed.) (1981) *The Making of the Modern Homosexual*, London: Hutchinson.

Powers, Ann (1993) 'Queer in the Streets, Straights in the Sheets: Notes on Passing', *Ume Reader*, Kasım/Aralık, s. 74-80.

Radical Lesbians (1973) 'The Radical Lesbians Manifesto', *Melbourne Gay Liberation Newsletter*, Eylül, s. 8-9.

Reed, Christopher (1993) ' "Queer" a Sneer no more', *Age*, 30 Haziran, s. 15.

Rich, Adrienne (1986) *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, New York, W.W. Norton.

Riley, Denise (1988) *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*, Minneapolis: University Of Minnesota Press.

Rubin, Gayle (1981) 'The Leather Menace', içinde Samois (ed.) *Coming to Power: Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Berkeley: Samois, s. 194-229.

— (1993) 'Thinking Sex', içinde Abelow vd. (ed.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, s. 3-44.

Saafeld, Catherine ve Ray Navarro (1991) 'Shocking Pink Praxis: Race and Gender on the ACT UP Frontlines', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 341-369.

Schneir, Miriam (ed. ve giriş yazıları) (1994) *Feminism in Our Time: The Essential Writings, World War II to the Present*, New York: Vintage Books.

Schramm-Evans, Zoe (1993) 'Internal Politics', *Body Politics* 4, s. 39-41.

Schwichtenberg, Cathy (ed.) (1993) *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Sydney: Allen and Unwin.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1990) *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.

— (1992) *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*, New York: Columbia University Press [1985].

— (1993a) *Tendencies*, Durham: Duke University Press.

— (1993b) 'Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1, 1, s. 1-16.

Scidman, Steven (1993) 'Identity and Politics in a "Postmodern" Gay Culture: Some Historical and Conceptual Notes', içinde Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet*, s. 105-142.

— (1994) 'Symposium: Queer Theory/Sociology: A Dialogue', *Sociological Theory* 12, 2, s. 166-177.

Shelley, Martha (1992) 'Gay Is Good', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 31-34.

Smith, Anne Marie (1992) 'Resisting the Erasure of Lesbian Sexuality: A Challenge to Queer Activism', içinde Ken Plummer (ed.) *Modern Homosexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, London: Routledge, s. 200-213.

Smith, Barbara (1993) 'Where's the Revolution?' *Nation*, 5 Temmuz, s. 12-16.

Smyth, Cherry (1992) *Lesbians Talk Queer Nations*, London: Scarlet Press.

Stein, Arlene (1991) 'Sisters and Queers: The Decentering of Lesbian Feminism', *Socialist Review* 20, s. 33-55.

Stein, Edward (ed.) (1992a) *Forms of Desire: Sexual Orientation and the Social Constructionist Controversy*, New York: Routledge.

Stein, Edward (1992b) 'Conclusion: The Essentials of Constructionism and the Construction of Essentialism', içinde Stein (ed.) *Forms of Desire*, s. 352-353.

Sweet, Michael J. ve Leonard Zwilling (1993) 'The First Medicalization: The Taxonomy and Etiology of Queerness in Classical Indian Medicine', *Journal of the History of Sexuality* 3, s. 590-607.

Third World Gay Revolution (Chicago) ve Gay Liberation Front (Chicago) (1992) 'Gay Revolution and Sex Roles', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 252-259.

Thomas, Keith (1980) 'Rescuing Homosexual History', *New York Review of Books*, 4 Temmuz, s. 26-29.

Thompson, Denise (1985) *Flaws in the Social Fabric: Homosexuals and Society in Sydney*, Sydney: George Allen and Unwin.

Traub, Valerie (1995) 'The Psychomorphology of the Clitoris', *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 2, 1-2, s. 81-113.

Trebay, Guy (1990) 'In Your Face', *Village Voice*, 14 Ağustos, s. 34-39.

Troubridge, Una (1973) *The Life of Radcliffe Hall*, New York: Citadel, New York [1963].

Vaid, Urvashi (1995) *Virtual Equality: The Mainstreaming of Lesbian and Gay Liberation*, New York: Anchor Books.

Vance, Carol (ed.) (1984) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston: Routledge and Kegan Paul.

Warner, Michael (1992) 'From Queer to Eternity: An Army of Theorists Cannot Fail', *Village Voice Literary Supplement*, Haziran, s. 18-19.

— (1993a) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1993b) 'Introduction', içinde Warner (ed.) *Fear of a Queer Planet*, s. vii-xxxi.

Watney, Simon (1991) 'School's Out', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 387-401.

— (1992) 'Homosexual, Gay or Queer? Activism, Outing and the Politics of Sexual Identities', *Outrage*, Nisan, s. 18-22.

Watson, Lex (1974) 'The Patient as Victim', *Gay Liberation Press* (Sydney) 4, Ekim, s. 23-32.

Weedon, Chris (1987) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Basil Blackwell.

Weeks, Jeffrey (1977) *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*, London: Quartet Books.

— (1985) *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, London: Routledge and Kegan Paul.

Weston, Kath (1993) 'Do Clothes Make the Woman?: Gender, Performance Theory, and Lesbian Eroticism', *Genders* 17, s. 1-21.

Wiegman, Robyn (1994) 'Introduction: Mapping the Lesbian Postmodern', içinde Doan (ed.), *The Lesbian Postmodern*, s. 1-20.

Wills, Sue (1972) 'Intellectual Poofster Bashers', *Camp Ink* 2, 11, s. 4-11.

Wittig, Monique (1992) *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon [Türkçe Baskı: *Straight Düşünce*, Çev.: Leman Sevdâ Darıcioğlu, Sel Yayıncılık, 2013].

Wittman, Carl (1992) 'A Gay Manifesto' içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 330-342.

Wolfe, Susan J. Ve Julia Penelope (ed.) (1993) *Sexual Practice, Textual Theory: Lesbian Cultural Criticism*, Cambridge, Mass.: Blackwell.

Wotherspoon, Garry (1991) *'City of the Plain': History Of a Gay Sub-culture*, Sydney: Hale and Iremonger.

Yingling, Thomas (1991) 'AIDS in America: Postmodern Governmance, Identity, and Experience', içinde Fuss (ed.) *Inside/Out*, s. 291-310.

Young, Allen (1992) 'Out of the Closets, Into the Streets', içinde Jay ve Young (ed.) *Out of the Closets*, s. 6-31.

Zimmerman, Bonnie (1995) 'From Lesbian Nation to Queer Nation', Susan Sayer ile röportaj, *Hecate* 21, 2, s. 29-43.

Dizin

A

aile 18, 23, 27, 49, 52, 54, 55, 57
 arzu 11, 13, 14, 17, 23, 26, 28, 29,
 30, 32, 33, 71, 86, 89, 95, 96, 105,
 108, 117, 133, 137, 140, 147, 149

B

Between Men: English Literature
 and Male Homosexual Desire 13,
 165

bilinç yükseltme 53, 54

Bilitis'in Kızları, 38, 40, 41, 42,
 51, 61

British Society for the Study of
 Sex Psychologybutch/femme 86

Butler, Judith 9, 21, 74, 104, 105,
 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 125, 143, 144, 146, 152, 153,
 154, 155, 158

C

Califia, Pat 18, 86, 87, 88, 158

Campaign Against Moral Perse-
 cution (CAMP) 51

Carpenter, Edward 37

Chauncey, George 14, 95, 158

Chicago Society for Human Ri-
 ghtscinsel kimlik 29, 65, 66, 71, 74,
 87, 89, 97, 101, 108, 119, 123, 152

Cinselliğin Tarihi 20, 105, 161

cinsellik 12, 13, 18, 24, 28, 31,
 56, 64, 67, 68, 72, 74, 79, 82, 83, 84,
 85, 86, 89, 91, 93, 98, 101, 102, 112,
 114, 116, 120, 127, 136, 144, 145,
 146, 147, 148, 151

cinsiyet 11, 12, 30, 36, 37, 39, 40,

41, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64,
 67, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 85,
 89, 91, 95, 98, 105, 106, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 121, 127, 128,
 130, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152

Cinsiyet Belası: Feminizm ve
 Kimliğin Altüst Edilmesi 104, 158

cinsiyetçilik 63, 64

cinsiyet/toplumsal cinsiyet yapısı
 69

Clausen, Jan 18, 88, 89, 159

cross-dressing 11

D

de Lauretis, Teresa 12, 139, 143,
 151, 152, 153, 159, 162

D'Emilio, John 22, 23, 35, 38,
 40, 42, 43, 45, 46, 48, 53, 56, 77, 160

de Saussure, Ferdinand 99, 100

direniş 48, 72, 79, 91, 98, 103,
 105, 107, 120, 121

Dowsett, Gary 31, 116, 160

drag 41, 45, 47, 56, 81, 107, 108

drag queen 41

Dynes, Wayne 95, 160

E

Edelman, Lee 10, 116, 117, 118,
 125, 132, 134, 156, 160

Ellis, Havelock 37, 93, 162

Encyclopedia of Homosexuality
 95, 160

Epistemology of the Closet 29,
 165

erkek egemenliği 49, 64, 68, 85

erkeklik 21, 57, 70, 71, 108

eşcinsel evleri 22

molly houses 22

eşcinsel 11, 14, 26, 28, 30, 32, 89, 105, 108, 117

eşcinsellik 15, 19, 23, 27, 28, 29, 30, 32, 36, 38, 41, 47, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 65, 73, 83, 103, 113, 114, 115, 120, 134, 144, 145

eşcinsel özgürleşme 32, 33, 35, 34, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 62, 63, 64, 70, 71, 73, 77, 78, 79, 83, 120, 128, 138, 139, 140, 149

F

Faderman, Lillian 24, 25, 26, 84, 160

Feminine Mystique 62, 161

feminizm 11, 32, 33, 35, 50, 54, 62, 63, 64, 71, 72, 74, 75, 77, 79, 81, 86, 89, 97, 105, 142, 146, 147, 148, 153

Foucault, Michel 20, 21, 22, 27, 29, 32, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 134, 160, 161, 162

Freud, Sigmund 99, 100, 101, 104

Friedan, Betty 62, 64, 161

Frye, Marilyn 68, 69, 70, 71, 74, 161

G

Garland, Judy 45, 160

görünür olmak 124, 155

cinsel kimlik 124, 155

Grosz, Elisabeth 111, 112, 135, 136, 153, 162, 163

H

Hall, Radclyffe 41, 42, 97, 99, 159, 162, 166

Halperin, David 9, 18, 26, 28, 101, 105, 113, 114, 116, 118, 130, 135, 136, 139, 143, 149, 151, 155, 162

heteroseksüellik 27, 28, 29, 30, 57, 58, 59, 71, 72, 73, 74, 75, 83, 88, 89, 106, 107, 113, 121, 134, 151

HIV 30, 31, 32, 115, 116, 160

Hirschfeld, Magnus 36, 37, 61, 130

homofil hareket 32, 33, 47, 48

homofobi 13, 19, 30, 63, 64, 89, 116, 127, 135, 137, 143

Homosexuality in Renaissance Eng-land 21, 158

Homosexual Oppression and Liberation 49, 157

I

International Heterosexual Foundation 19, 20

ırk 82, 90, 99, 121, 142, 146, 152

İ

iktidar 52, 69, 79, 90, 91, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 116, 134, 135, 138

J

Jeffreys, Sheila 68, 69, 70, 74, 79, 85, 109, 110, 136, 140, 142, 145, 163

K

“Kadının Tanımladığı Kadın Kimliği” 65, 66, 67, 73

kadınsı 37, 78, 85, 108, 110

karşı kültür 49

kimlik 10, 14, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 31, 33, 35, 36, 40, 47, 52, 54, 56, 59, 65, 66, 68, 71, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 106, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 136, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156

kimlik siyaseti 100, 104, 113, 114, 115, 125, 150

konstrüktivizm 19

kuşaklar arası cinsel ilişki 90, 136

L

Labouchere Kanun Değişikliği 24

Lacan, Jacques 99, 100, 101, 104

Lavanta Tehdidi 64, 65, 81

lezbiyen feminizm 32, 33, 35, 71, 74, 75, 77, 79, 89

Lezbiyen Feminizm ve Eşcinsel Hakları Hareketi 69

lezbiyenlik 25, 40, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 74, 84

lezbiyen ve gey çalışmaları 10, 20, 102, 113, 132, 133, 142, 153

lezbiyen ve gey gazeteleri 119

lezbiyen ve gey kimlik 81, 97, 104, 126, 130, 150

M

Martin, Biddy 146, 147, 148, 157, 164

Marx, Karl 100

Mattachine Topluluğu 38, 39, 40, 41, 42

My Interesting Condition 87, 159

N

National Organisation for Women(NOW) 63

O

One 38, 162

Out of the Closets 59, 157, 159, 160, 161, 163, 166, 167

P

Performativite 104

Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality 85, 166

psikanaliz 100

Q

Queer 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 32, 47, 49, 59, 67, 74, 75, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 108, 109, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156

queerin yükselişi 139

Queer Nation 98, 120, 129, 130, 131, 167

R

RadikaLezbiyenler 65, 72, 74, 107

Rich, Adrienne 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 165

romantik arkadaşlık 24

Rubin, Gayle 81, 91, 143, 144, 145, 146, 165

S

sado-mazoşizm 81, 83, 84, 85, 90
cientific Humanitarian Committee 36

Second Congress to Unite Women 64

Sedgwick, Eve Kosofsky 13, 14, 29, 30, 32, 69, 83, 105, 119, 121, 122, 126, 128, 142, 143, 144, 145, 146, 165

Seidman, Steven 78, 79, 80, 90, 115, 166

siyaset 78, 80, 98, 115, 117, 125, 126, 129, 133, 134, 137, 138, 140, 142, 144, 146, 150, 155

Stonewall isyanları 46
Surpassing the Love of Men 24, 25, 160

T

The Lesbian and Gay Studies Reader 12, 157, 165

toplumsal cinsiyet 11, 12, 30, 40, 41, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 84, 89, 91, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 121, 127, 128, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152

Traub, Valerie 25, 26, 31, 114, 124, 143, 166

travestizm 83

tribadizm 25

V

Victorian AIDS Council 20

W

Weeks, Jeffrey 23, 26, 47, 51, 62, 86, 90, 96, 143, 167

Well of Loneliness 41, 162

Weston, Kath 110, 111, 167

Wotherspoon, Garry 48, 50, 51, 167

Z

Zorunlu Heteroseksüellik ve Lezbiyen Varoluş 66

