

JUDITH BUTLER

Kritikus queerség

„A diskurzus nem az élet, ideje nem a mi időnk.”

Michel Foucault: Politics and the Study of Discourse

Az, hogy a könyv utolsó fejezete a „queer” fogalmáról szól, azzal a kockázattal jár, hogy összefoglalónak és valamiféle csúcspontnak tekintik ezt a terminust, pedig érvelésem szerint talán csak ez a legújabb terminus egy állandóan változó megnevezéssorban. Tulajdonképpen éppen a terminus temporalitása az, ami a leginkább érdekel ezen a ponton: hogyan lehetséges, hogy egy megvetést kifejező szót egyszerűen megváltoztattak – a brechti értelemben: „újra-funkcionálták” –, hogy új, megerősítő jelentéseket nyerjen? Vajon az értékelések egyszerű megfordításáról van szó, vagyis a „queer” jelentése vagy a múltbeli megvetése, vagy a jelen-, illetve jövőbeli megerősítése? Megőrzi és megismétli-e ez a megfordítás a szó megalázó történetét? Amikor a szót letaglózó sértésként használták a patológizált szexualitás mindennapi interpellációjaként, használóját a normalizáció emblémájának és egyben eszközének pozíciójába állította; kimondásának eseménye pedig a szexuális legitimáció határainak diszkurzív szabályozása volt. A heteró világ nagy részének mindig is szüksége volt queer emberekre, akiket a szó performatív hatásán át akart elutasítani. Ki lehet-e most újra sajátítani ezt a szót, s mik a feltételei és határai ennek a jelentőséggel teli megfordításnak? Nem ismétli-e meg a megfordítás az elutasítás logikáját, amelyből ered? Vajon legyőzheti a terminus a benne lakozó sérelem történetét? Vajon a történelmi jóvátétel hatékony és ellenállhatatlanul vonzó fantáziájának diszkurzív eseménye zajlik ez esetben? Mikor és miért lehetséges, hogy egy olyan szó, mint a „queer”, némelyek szemében megerősítő jelentésmódosításon megy át, míg például a „nigger”, a változtatásra irányuló néhány nemrégí kísérlet ellenére, úgy tűnik, csak megerő-

síteni tudja az általa hordozott fájdalmat? Hogyan és hol történik az, hogy a diskurzus megismétli a sérelmet, s hogyan és hol ismétli meg olyan módon, hogy bármiféle erőfeszítés egy adott szó rekontextualizálására és jelentésének módosítására határokból ütközik – ennek a másik, brutálisabb és engszelhetetlen ismétlésnek a határaiba?¹

A *morál genealógiája* című tanulmányában Nietzsche bevezeti a „jelölő-lánc” fogalmát: érvelését olvashatjuk a diskurzusba vetett utópisztikus hitként, amely aztán újra felbukkan Foucault diszkurzív hatalom-felfogásában. Nietzsche szerint „egy »tárgy«, egy szerv vagy egy szokás egész történelmét tekinthetjük az újabb és újabb interpretációk és alkalmazások folyamatos jelölőláncának, s ezeknek az okai között még csak szükségszerű kapcsolat sincs, ellenkezőleg, néha véletlenszerűen követik és váltják fel egymást” (77). A jelentés-megújítás „újabb és újabb” lehetőségei elvileg a terminusok feltételezett történelmi diszkontinuitásából erednek. De nem gyánús-e maga ez az alapfeltételezés? Következhethet-e a jelentés-megújítás tisztán a „jelek” történetiségéből? Illetve van-e mód a jelentés-megújítás korlátairól (és az általa kiszabott korlátokról) azt is tekintetbe véve gondolkodni, hogy hajlamos visszatérni „a régihez” a társadalmi erőviszonyokban? És segítségünkre lehet-e ezen a ponton Foucault, vagy ő is csak megismétli Nietzsche reménykedő tónusát a hatalom diskurzusán belül? Foucault valamiféle vitalitással ruházta fel a hatalmat, amikor Nietzsche visszhangozva azt mondja, hogy a hatalom „szüntelen küzdelmek és konfrontációk sora, (...) amelyek egyik pillanatról a másikra jönnek létre, minden ponton, vagy inkább minden viszonyban, egyik pontról a másikra”.²

¹ Ez a kérdés közvetlenül kapcsolódik a „gyűlöletbeszéd” gyakran tárgyalt problémaköréhez.

² Foucault, *History of Sexuality*, I, 92–93.

Sem a hatalom, sem a diskurzus nem változtatható meg csak úgy bármelyik pillanatban; nem olyan súlytalanok, mint ahogyan azt a radikális újrjelölés utópistái sejtetik. Mégis, hogyan értelmezzük a szóhasználatok felgyülemelő hatásaként konvergáló erejüket, amely egyszerre nyomja el és teszi lehetővé átdolgozásukat? Hogyan lehet, hogy a diskurzus nyilvánvalóan sértő hatásai, ha fájdalmas módon is, erőforrássá, a jelentés-megújítás gyakorlatának alapjává válhatnak? Nem csupán az a kérdés, hogyan sebzí meg a diskurzus a testeket, hanem az is, hogy bizonyos sérelmek hogyan löknek bizonyos testeket a rendelkezésre álló ontológiák határaitra – a megérthetőség rendelkezésre álló sémáinak határvonalaira. Hogyan lehet továbbá, hogy az elutasítottak mégis előlépnek, s az őket megtagadó diskurzusokon át, illetve azok ellenében megfogalmazzák követeléseiket?

A performatív hatalom

Eve Sedgwick újabb tanulmányai a queer performativitásról nemcsak azzal foglalkoznak, hogy a beszédaktus-elméletek hogyan hozhatók összefüggésbe a queer gyakorlatokkal, hanem azt a kérdést is felteszik, hogy hogyan lehetséges, hogy a „queerelés” olyan fontos és maradandó jelentőségű momentum a performativitásban.³ J. L. Austin performativitásról szóló példáiban a házassági ceremónia áll a középpontban, s ez azt sugallja, hogy a társadalmi kötelék heteroszexualizációja a megnevezett dolgot egyszersmind megalósító beszédaktusok paradigmátikus formája. A „házastársakká nyilvánítalak” kijelentés életre kelti azt a viszonyt, amelyet megnevez. De honnan és mikortól származik egy ilyen performatív beszédaktus ereje, és mi történik akkor, amikor a performa-

tív beszédaktusnak éppen az a célja, hogy lebontsa a heteroszexuális szertartás vélelmezett erejét?

A performatív aktusok hatalmi beszédformák: a legtöbb performatív beszédaktus például olyan állítás, amely a kimondás közben valamilyen cselekedetet is végrehajt, és kötelező erővel bír.⁴ A performatív beszédaktusok a felhatalmazás és a büntetés hálózatában nyerik el értelmüket: általában idetartoznak a bírósági ítéletek, a keresztelesek, beiktatások, a tulajdonjogi deklarációk – olyan kijelentések, amelyek nemcsak hogy végrehajtanak egy cselekedetet, hanem kötelező erővel is felruházzák. Ha összekapcsoljuk a diskurzus hatalmát, hogy létrehozza azt, amit megnevez, valamint a performativitás kérdését, akkor azt mondhatjuk, hogy a performatív beszédaktus olyan területet jelöl ki, ahol a hatalom *diskurzusként* működik.

Fontos viszont megjegyezni, hogy nincs olyan szubjektumként leképezhető hatalom, amely végrehajt valamilyen cselekvést, hanem egy többszörsően megismételt cselekvésről van szó, ami *maga* a hatalom, a maga állandóságával és instabilitásával. Nem annyira egyszeri és szándékos „cselekvésről” van tehát szó, mint inkább a hatalom és a diskurzus olyan nexusáról, amely megismétli vagy utánozza a hatalom diszkurzív gesztusait. A bíró, amikor hatalmánál fogva érvénybe helyezi az általa megnevezett szituációt, mindig csak *idézi* az alkalmazott törvényt, s ennek az idézetnek a hatalma adja a performatív beszédaktus kötelező vagy valamivel felruházó érvényét. És bár úgy tűnhet, hogy szavainak kötelező érvénye akarata erejéből vagy egy megelőző autoritástól származik, ennek inkább az ellenkezője igaz: a törvény idézésén *át* jön létre a bíró „akaratának” látható lenyomata, s alapozódik meg a textuális autoritás elsőbbsége.⁵ A bíró beszédaktusa a hagyomány invokációján keresztül

³ Lásd Eve Kossofsky Sedgwick *Queer Performativity* című tanulmányát (*GLQ*, vol. 1., no. 1., Spring 1993). Provokatív gondolatmenete nagyban segítségemre volt, és arra ösztönzött, hogy újragondoljam a társadalmi nem és a performativitás kapcsolatát.

⁴ Természetesen soha nem egészen pontos megfogalmazás, ha azt mondjuk, hogy a nyelv vagy a diskurzus „performatív aktust hajt végre”, mert nem biztos, hogy a nyelv elsődlegesen egy sor „aktusból” áll. Hiszen az „aktusnak” ezt a leírását nem lehet fenntartani, ha abból a trópusból indulunk ki, amely az aktust egyszeri eseményként határozza meg, mert mindig kiderül, hogy az aktus korábbi aktusokra utal, és „aktusok” ismétlésére, s ezt talán megfelelőbb idézetláncként leírni. Paul de Man a „Rhetoric of Persuasion” [„A meggyőzés retorikája”] című tanulmányában rámutat, hogy a ténymegállapító és a performatív kijelentések közötti különbségtételt lehetetlenné teszi mindkettő fikcionális státusa: „...a nyelv performatív képessége éppúgy fikcionális, mint a nyelv kijelentő képessége” (129.). Kicsit később pedig azt írja, hogy „ha a retorikát meggyőzésnek tekintjük, akkor performatív, de ha trópusok rendszerének, akkor dekonstruálja saját performatív aktusait” (130–131, in *Allegories of Reading* [Yale University Press, New Haven, 1987]).

⁵ A következőkben elsősorban az Austin által illokucionárisnak nevezett performatív beszédaktusok állnak figyelem középpontjában: ezekben az aktus kötelező ereje *látszólag* a beszélő szándékából vagy akaratából következik. Derrida

tesz szert kötelező érvényére; a kötelező érvény alapja nem a bíró szubjektumában, s nem is az ő akarataiban keresendő, hanem abban az idézetalapú örökségben, amely lehetővé teszi, hogy egy ma lezajló „aktus” a kötelező érvényű konvenciók láncolatának kontextusában álljon elének.

Ahol létezik egy „én”, amely kimond valamit, beszél, s ezáltal valamilyen hatást hoz létre a diskurzusban, ott előzőleg már léteznie kell egy diskurzusnak, amely megelőzi ezt az „ént” és lehetőségeket ad neki, s megformálja a nyelvben akaratainak kényszerítő pályáját. Így tehát nincs a diskurzus mögött álló, akaratait vagy szándékát a diskurzuson át végrehajtó „én”. Ellenkezőleg, az „én” csak azáltal jön létre, hogy valami hívja, megnevezi, megszólítja, interpellálja, hogy az althusseri terminussal éljünk, és ez a diszkurzív megalapozás az „én” előtt zajlik: az „én” tranzitív invokációja. Csak akkor mondhatom, hogy „én”, ha először megszólítottak, és ez a megszólítás mobilizálta helyemet a beszédben; paradox módon a társadalmi felismertség diszkurzív feltétele *megelőzi és megszabja* a szubjektum formációját: a felismerés nem valami olyasmi, amiben a szubjektum részesül, hanem maga a felismerés alakítja ki a szubjektumot. A teljes felismerés (vagyis hogy valaki teljesen elfoglalja a társadalmi identitását beiktató és mobilizáló nevet) lehetetlensége azt jelenti, hogy a szubjektum-formáció instabil, és soha nem lehet teljes. Az „én” tehát az „én” helyének az idézése a beszédben, s ez a hely bizonyos fokú elsőbbséggel és anonimitással bír az általa vezérelt élethez képest: ez az engem megelőző és meghaladó név történelmi revízió alá vehető lehetősége, amely nélkül azonban nem beszélhetek.

Queer bajok

A „queer” terminus olyan interpelláció, amely a performativitáson *belül* felveti a hatalom és ellenzéke, valamint a stabilitás és a változékonyság kérdését is. Hosszú időn át olyan nyelvi gyakorlatként működött, amelynek célja az általa megnevezett szubjektum megszégyenítése volt, vagy még inkább az, hogy ezen a megszégyenítő meg-

szólításon *át* hozzon létre bizonyos szubjektumokat. A „queer” éppen a megismételt invokáción át nyeri el az erejét: ezen keresztül kapcsolódott össze a vádolással, a patologizációval és a sértéssel, s teremtetett köteléket homofób közösségek között az idők során. Az interpelláció múltbeli interpellációkat visszhangoz, s összeköti a beszélőket – mintha uniszónóban beszélnének az időn át. Ebben az értelemben mindig egy képzeletbeli kórus gúnyolódik így: „queer”! Milyen mértékben működött és működik tehát a „queer” mint performatív beszédaktus a házassági ceremónia „házastársakká nyilvánítalak”-ja mellett, annak deformációjaként? Ha a performatív beszédaktus a társadalmi kötelék heteroszexualizációját eredményező szankcióként működik, talán pontosan abban a megszégyenítő aktusban is játéka áll, amely „lequeerezi” mindazokat, akik ellenállnak ennek a társadalmi formációnak, vagy éppen csak ellenzik, s azokat is, akik hegemonikus társadalmi szentesítés nélkül élnek benne.

Ha már itt tartunk, fontos hangsúlyozni, hogy az ismétlés soha nem egyszerűen másolat. S az az „aktus”, amelynek során egy név jogokkal ruház fel vagy éppen megfoszt jogaitól egy bizonyos társadalmi vagy szexuális kapcsolatrendszert, szükségszerűen *ismétlés*. „Lehetne-e bármilyen performatív beszédaktus sikeres – teszi fel a kérdést Derrida –, ha megformálása nem ismételné meg egy »kódolt« vagy megismételhető kijelentést, (...) ha nem volna valamiféleképpen azonosítható »idézet«?”⁶ Ha egy performatív beszédaktus átmenetileg sikeres (s én azt gondolom, hogy a „siker” mindig csak átmeneti lehet), annak nem az az oka, hogy valamely szándék sikeresen vezérli a kimondás aktusát, hanem az, hogy ez az aktus korábbi aktusokat visszhangoz, és egy *megelőző, hatalommal felruházott szokáskészlet ismétlésén vagy idézésén át halmozza fel autoritásának erejét*. Ez tehát azt jelenti, hogy a performatív aktus annyiban „működik”, amennyiben az őt alkotó és mobilizáló konvenciókra támaszkodik, bár ugyanakkor el is fedi őket. Ebben az értelemben semmilyen terminus vagy állítás nem funkcionálhat performatívként a hatalom felhalmozódó és elleplező történetisége nélkül.

a Signature, Event, Context [Aláírás, esemény, kontextus] című tanulmányában azt mondja, hogy az a kötelező erő, amit Austin a beszélő szándékának tulajdonít az ilyen illokucionáris aktusokban, inkább a beszéd idézőerejének tulajdonítható, a beszédaktus autoritását megalapozó megismételhetőségnek, amely ugyanakkor megalapozza nem-szinguláris jellegét is. Ebben az értelemben minden „aktus” visszhang vagy idézetlánc, és idézhetősége adja a beszédaktus performatív erejét.

⁶ Uo., 18.

A performativitásnak ez a felfogása azt implikálja, hogy a diskurzusnak története van,⁷ amely nemcsak hogy megelőzi aktuális használatát, hanem egyszersmind ezek feltételét is jelenti, és hogy ez a történelem hatékonyan decentralálja azt a kizárólag a jelenből kiinduló nézetet, amely szerint a szubjektum a kimondott dolgok kizárólagos eredetpontja és tulajdonosa.⁸ S azt is jelenti, hogy azok a terminusok, amelyekre mindazonáltal igényt tartunk, mert ragaszkodunk hozzá, hogy rajtuk keresztül politizáljuk az identitást és a vágyat, gyakran megkövetelik, hogy *szembeforduljunk* az őket alkotó történetiséggel. Mindannyiunkat, akik megkérdőjelezzük a mai identitáskategóriák csak a jelent figyelembe vevő feltételezéseit, időnként az a vád ér, hogy depolitizáljuk az elméletet. Ha igaz viszont, hogy a szubjektum genealogikus kritikája magával vonja azoknak a szubjektumot alkotó és kizárás-alapú hatalmi viszonyoknak a megkérdőjelezését, amelyeken át a mai diszkurzív erőforrások kialakulnak, nyilvánvaló, hogy a queer szubjektum kritikája alapvető fontosságú a queer politika folyamatok *demokratizálódása* szempontjából. Akármennyire elkerülhetetlen, hogy identitás-kijelölő terminusokat használjunk, akármilyen megerősíteni való is az „előbújás”, ezeket a fogalmakat mégis érdemes megvizsgálni, s kritikusan szemlélni működésüknek azokat az elemeit, amelyek valaminek a kizárásán alapulnak. Kinek is áll módjában történelmileg a választás, hogy előbújjon, ki engedheti ezt meg magának? Vajon az egyetemes „előbújás” követelésének nincsen-e jelöletlenül is osztályjellege? Kit reprezentál a „queer” terminus *melyik* használatára, és kit zár ki? Kik azok, akik számára a terminus áthidalhatatlan konfliktust teremt faji, etnikai vagy vallási hovatartozásuk és a szexuális politika között? Milyen fajta politikai megoldásokat tesz lehetővé a terminus egy-egy használatára, és milyen megoldásokat szorít a háttérbe és tesz látha-

tatlanná? Ebben az értelemben a queer szubjektum genealogikus kritikája központi jelentőséggel bír a queer kritikában, hiszen ez teremti meg az aktivizmus önmagára kritikusan reflektáló dimenzióját, és folyamatosan emlékeztet rá, hogy igenis figyeljünk oda az aktivizmus egyik legnagyobbra értékelt kortárs premisszájának kizárásra hajlamos működésmódjaira.

Bármennyire szükséges is az identitáskategóriákhoz folyamodni a politikai követelések megerősítése érdekében, s bármilyen alapvető, hogy mindenki igényt tarthasson az önmegnevezés jogára, és meghatározhassa, milyen feltételek között használják azt a nevet, amellyel megnevezi magát, a diskurzusban mindenképpen lehetetlen ezt a fajta uralmat fenntartani az identitáskategóriák alkalmazása fölött. Ez nem azt jelenti, hogy feltétlenül *el kell vetni* az identitáskategóriák használatát: de nem felejtethetjük el, hogy minden identitáskategória használata kockázatok sorával jár. Paradox módon éppen a név történetisége kérdőjelezi meg, hogy az önmegnevezés valóban önmeghatározás is lehet-e, ahogyan sokan elvárnák: a szó használatának történetisége, ami soha nem uralható, de határokat szab éppen annak a használatnak, amely ma az autonómiát jelképezi; és a jövőbeli törekvések is, hogy a terminust a mai használati ellenében használják – s ez meghaladja azok kompetenciáját, akik pontosan meg akarják határozni az egyes terminusok használatának jelenbeli feltételeit.

Ha az a cél, hogy a „queer” terminus a kollektív viták helye legyen, kiindulási pont a történelmi reflexiók és a jövőre vonatkozó elképzelések számára, akkor meg kell maradnia annak, amit a jelenben soha nem lehet teljesen birtokolni, hanem mindig csak újra felhasználni, kicsavarni, eltéríteni előző használatától a különféle felmerülő, egyre növekvő hatókörű politikai célok felé. Ez azt is jelenti, hogy kétségtelenül fel kell adni, ha a politika terén

⁷ A diskurzus történetisége pedig azt is implikálja, hogy a történelem alkotja magát a diskurzust is. Nem pusztán arról van tehát szó, hogy a diskurzusok a *történelemben ágyazódnak*, hanem hogy már a felépítésükben ott rejlik történelmi jellegük. A történetiség olyan terminus, amely közvetlenül utal a történelem konstitutív jellegére a diszkurzív gyakorlatot illetően, vagyis hogy olyan feltételt képez, amelyben a „gyakorlat” nem létezhetne az őt teremtő hagyomány rétegeitől függetlenül: ezek hozzák létre, s általuk lesz olvashatóvá.

⁸ Egy vizsgálódás állításom szerint akkor indul ki vakon kizárólag a jelenből, ha (a) egy sor állítást univerzalizál, akkor is, hogy ezt a gyakorlatát történelmi és kulturális kihívások érik, vagy (b) hamisan univerzalizál egy sor történelmileg specifikus kondíciót vagy terminust. Egyes helyzetekben a két gesztus össze is olvadhat. Hiba volna viszont azt állítani, hogy minden konceptuális vagy filozófiai nyelv ilyen módon kizárólag a jelenből indul ki, mert ez az állítás egyenértékű volna azzal a követeléssel, hogy minden filozófia legyen történelem. Foucault genealógia-fogalmát olyan specifikusan filozófiai gyakorlatként értelmezem, amely a hamisan univerzálisnak tekintett fogalmak használatát és működését akarja megmutatni és végigkövetni. Köszönöm Mary Pooveynek és Joan W. Scottnak, hogy megvilágították nekem ezt a fogalmat.

hatékonyabb terminusok jelennek meg a színen. Ez pedig könnyen előfordulhat, ha teret akar adni a demokráciát elősegítő vitáknak (és nem elcsendesíteni őket), amelyek újrarajzolják, ahogyan mindig is ezt tették, a mozgalom kontúrjait, előre soha nem egészen látható módokon.

Lehetséges, hogy az önmegnevezés implikálta autonómia önhittsége a csak a jelenből kiinduló önhittség paradigmatis esete: a hit, hogy van egy személy, aki megérkezik a világba, a diskurzusba, és nincs történelme, s hogy ez a személy megalkotja magát a név varázsában és azon át, hogy a nyelv egy „akaratot” vagy „választást” fejez ki, s nem a diskurzus és a hatalom összetett és konstitutív történelmét – holott ezek alkotják a mindig ambivalens erőforrásokat, amelyeken át a queer terminus hatóereje ki- és átalakul. A történetiségnek ebben a láncában látni tehát a queer hatóerejét, annak elfogadását jelenti, hogy a múltban és a jövőben egyaránt sokféle kényszer hat, amelyek egyszerre jellemzik a hatóerő *határait* és leginkább *hatalmat adó feltételeit*. Akármennyire expanzívnak akarják is sokan tételezni a „queer” terminust, használatai több egymást átfedő felosztást is lehetővé tesznek: bizonyos kontextusokban a terminus egy fiatalabb generációt vonz, amely ellen akar állni az inkább intézményesített és reformista politikának, amit gyakran a „leszbikus és meleg” megnevezés jelez; egyes kontextusokban (és sokszor ugyanabban a kontextusban) egy túlnyomórészt fehér mozgalmat jelöl, amely nem foglalkozik igazán alaposan azzal, hogy a „queer” hogyan működik – vagy hogyan nem működhet – a nem-fehér közösségekben; és míg egyes esetekben mobilizáló erő a leszbikus aktivizmus számára⁹, máskor a terminus hamisan egységesnek tételezi a nőket és a férfiakat. Lehetséges, hogy a terminus kritikája új lendületet ad mind a feminista, mind pedig a rasszizmus-ellenes iránynak a leszbikus és meleg politikában, vagy a koalíciós együttműködés új lehetőségeit nyitja meg, amelyek nem abból indulnak ki, hogy az érdekcsoportokat egymástól radikálisan elkülöníthetőnek tételezik. A terminus használatát használói és kritizálói újra átgondolhatják, elemeire bonthatják, vagy éppen elavultnak tekinthetik – olyan mértékben, amennyire enged a

követeléseknek, amelyek éppen az őt mobilizáló kizárások miatt mondanak neki ellen.

Ugyanúgy, ahogy nem a semmiből teremjtük a „szabadságunkat” reprezentáló politikai terminusokat, felelősek vagyunk a társadalmi sérelmek fájdalmát hordozó terminusokért is. Ez persze nem azt jelenti, hogy ezek a terminusok nem szükségesek a politikai diskurzusban, illetve annak átalakításához.

Ezért van az, hogy politikailag szükséges olyan kifejezéseket használni, mint a „nők”, a „queer”, a „meleg” és a „leszbikus” – éppen mert ezek a terminusok mondhatni igényt tartanak ránk, tudatos vizsgálódásunkat megelőzve. Fordítva is igaz viszont, hogy szükséges igényt tartanunk ezekre a kifejezésekre, hogy szembeszegüljünk homofób használatukkal a jogban, a közérdekű intézmények nyelvezetében, az utcán és a „magánéletben”. De az a szükség, hogy mobilizáljuk „az identitás szükségyszerű hibáját” (Spivak kifejezésével élve), mindig ellentétben fog állni a megnevezés demokratikus kritikájával, amely azt célozza, hogy ne használják rasszista és nőgyűlölő diszkurzív rezsimiek részeként. Ha a „queer” politika úgy állítja be magát, mintha független lenne a hatalom eme másfajta modalitásaitól, elveszíti demokratizáló képességét. A „queer” politikai dekonstruálásának nem az a célja, hogy megbénítsa az ilyen terminusok használatát, hanem ideális esetben az, hogy kiterjessze a hatókörüket, hogy elgondolkodtasson mindenkit, milyen áron és milyen céllal használják a terminusokat, és milyen hatalmi viszonyokon keresztül jöttek létre az efféle kategóriák. Egyes kortárs, rasszizmussal foglalkozó elméletek rámutatnak, hogyan szolgálja a „faj” [race] fogalmának használata a „rasszizmust”, s hogy politikailag tudatosabban kellene vizsgálni a *fajjal való felruházás* [racialization], vagyis a faj formációjának folyamatát.¹⁰ Ez nem azt jelenti, hogy megakarnák tiltani a terminus használatát – viszont fenntartják, hogy formációjának kutatása összefonódik azzal a kérdéssel, hogy mi forog kockán a terminus használatával. Ez vonatkozhat a queer stúdiumokra is, vagyis a kérdésfeltevések magukban foglalhatják (a) a homoszexualitás(ok) *formációjának* kutatását is (ez pedig történeti kérdésfel-

⁹ Lásd Cherry Smyth, *Lesbians Talk Queer Notions*, Scarlet Press, London, 1992.

¹⁰ Lásd Omi és Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*,

Az ellenkező nem ruházata (illetve gyakran annak stilizált, eltúlzott, direkt vagy indirekt módon humoros-gunyorosra torzított változata), vagy olyan ember, aki ezeket szereti viselni. Drag előadóművész/show: transzvesztita előadóművész/show. (A ford.)

tevés, tehát nem tekintheti stabilnak a terminust, az erre irányuló politikai nyomás ellenére sem), és (b) a terminus mai *deformatív* és *félresajátító* erejét is. Egy ilyen módon felvázolt történelemben részben az forog kockán, hogy fel kell ismerni: a homoszexualitás formációja eltérő módon jelenik meg az etnikai- és rassz-határokon át, ez pedig magában foglalja azt a kérdést is, hogy a faji és reprodukív viszonyok milyen módon jelennek meg a diskurzusokban, egymással átfedésben.

Felmerül a kísértés, hogy azt mondjuk: az identitáskategóriák azért elégtelenek, mert minden szubjektum-pozíció nem egyöntetű hatalmi viszonyok konvergenciájának helye. De ez a megfogalmazás kikerüli a szubjektum radikális megkérdőjelezésének lehetőségét, amit pedig ezek a konvergáló viszonyok implikálnak. Mert nincs önazonos szubjektum, amely mintegy otthont adna ezeknek a viszonyoknak, vagy hordozná őket: nincs egy olyan locus, ahol ezek a viszonyok konvergálnak. Ebben a konvergálásban és megfogalmazás-átfedésben rejlik a szubjektumról alkotott mai képünk lényege. Más szavakkal: a szubjektum mint önazonos entitás nem létezik többé.

Ez az oka annak, hogy a identitáskategóriák által végrehajtott ideiglenes totalizáció minden esetben szükségszerűen: hiba. És ha az identitás szükségszerűen hiba, akkor lehet ugyan, hogy a „queer” szükséges mint egyfajta odatartozást megerősítő terminus, de nem fogja teljesen leírni azokat, akiket szándéka szerint reprezentálni akar. Ebből kifolyólag szükséges belátni a terminus esetlegességét: hagyni kell, hogy legyőzzék azok, akiket a határain kívül rekeszt, pedig joggal várhatnák el, hogy reprezentálja őket, hagyni kell, hogy új, a jelenben még nem látható jelentéseket vegyen fel, mert a fiatalabb generációk politikai szótárában a jelenlegitől nagyon is eltérő érdekek is megjelenhetnek. Hiszen maga a „queer” terminus is éppen hogy egy új diszkurzív gyűjtő-jelszó volt a fiatalabb leszbikusok és meleg férfiak, vagy más kontextusokban a leszbikus intervenciók számára, vagy megint más

kontextusokban azoknak a biszexuálisoknak és heteróknak, akik számára a terminus a homofóbia-ellenes politizáláshoz való csatlakozási pontot jelöli. Azt, hogy olyan diszkurzív hely lehet, amelynek használatát soha nem lehet teljesen előre szabályozni, nemcsak azért kellene fenntartani, hogy folytatódhasson a queer politika demokratizálódása, hanem azért is, hogy meg lehessen mutatni, megerősíteni és folyamatosan átdolgozni a terminus specifikus történetiségét.

A társadalmi nem performativitása és a drag

Mi az összefüggés a diszkurzív jelentés-változtatás és a nemi paródia vagy szerep-alakítás fogalma között, illetve van-e egyáltalán közöttük összefüggés? Először is: mit értünk azon, hogy a társadalmi nem szerepalakításként is felfogható? Azt jelenti-e, hogy valaki magára vesz egy álarcot vagy szerepet, mert van egy „valaki”, aki megelőzi ezt a „felvételt”, aki a kezdetektől valami más, mint a neme? Vagy esetleg ez a pantomim, ez a szerepalakítás maga megelőzi és formálja a „valakit”, s formatív előfeltételeként működik, nem pedig valamiféle járulékos, elvileg nélkülözhető tényről van szó?

A nem dragként való elemzése az első modell szerint egy sor körülményből következik. Az egyiket én is felhoztam, amikor a draget a performativitás egyik példaként idéztem, amelyet néhányan aztán úgy értelmeztek, hogy a performativitás *példaszerű* esetéről van szó. Az, hogy a drag performatív, még nem jelenti azt, hogy a performativitás minden formáját dragként kellene értelmezni. *Gender Trouble* című könyvem akkor jelent meg, amikor sok tanulmányíró azt fejtegette, hogy „a ruha teszi a nőt”, de én soha nem gondoltam, hogy a társadalmi nem olyan volna, mint a ruha, vagy hogy a ruha tenné a nőt. Ehhez jöttek még a feltámadó queer mozgalom új politikai megfogalmazás-igényei, amelyek között központi szerepet nyert a színházi működés hangsúlyozása és nyilvánossá tétele.¹¹

¹¹ A teátrálisság ettől még nem teljes intencionális, de lehetséges, hogy magam tettem lehetővé egy ilyen olvasatot, amikor a nemről azt mondtam, hogy „intencionális és nem-referenciális”, a Performative Acts and Gender Constitution című esszémben (in Sue-Ellen Case (szerk.), *Performing Feminisms*, Johns Hopkins University, Baltimore, 1991, 270–282). Az „intencionális” kifejezést azonban itt specifikusan fenomenológiai értelmében használtam. Az „intencionalitás” a fenomenológiában nem a szándékosságot jelenti, hanem arra utal, hogy a tudatnak (vagy a nyelvnek) *tárgya van*, vagy pontosabban egy olyan tárgyra irányul, amely vagy létezik, vagy nem. Ebben az értelemben a tudat egy-egy aktusa irányulhat *imaginárius* tárgyra is (vagy azt rögzíti, alkotja, értelmezi). A nem a maga ideális mivoltában tekinthető intencionális tárgynak: valójában nem létező ideálnak. Ebben az értelemben a nem hasonlít a „nőies” fogalmához, amelyet Drucilla Cornell a *Beyond Accommodation* című könyvében lehetetlenségnek nevez (Routledge, New York, 1992).

A társadalmi nemmel való felruházás gyakorlata, a normák megvalósítása és kifejezése kötelező, kieroszakolt gyakorlat, de ettől még nem teljesen határoz meg mindent. Ha a társadalmi nem feladatjellegű is, olyan feladat, amellyel soha nem lehet tökéletesen az elvárások szerint végrehajtani: címzettje soha nem foglalhatja el teljesen azt az ideált, amelyet elvileg meg kellene közelítenie. Ráadásul ez a norma-megvalósítás nem is egyszeri, hanem ismétlődő folyamat. Az ismétlést pedig úgy is lehet értelmezni, mint ami éppen aláássa a voluntarista uralhatóságba vetett öntelt hitet, amit a nyelvben a szubjektum jelöl.

Ahogy a *Paris is Burning* című film nyilvánvalóvá tette, a drag nem egyértelműen felforgató gyakorlat. Annyiban működik szubverzívként, hogy a mindennapi szerepalakításokat tükrözi – a heteroszexuális értelemben ideálisnak vett társadalmi nemek előadását, amit persze természetesnek tekintenek; s mivel leleplezi és megmutatja ezt a folyamatot, aláássa a hatalmát. De semmi sem biztosítja, hogy a heteroszexualitás naturalizálásának megmutatása az aláaknázásához vezet. Sőt, a heteroszexualitás éppen növelheti is hegemoniáját a természetesség megkérdőjelezésén át, hiszen láthatunk olyan paródiákat is, amelyek csak újraidealizálják a heteroszexuális normákat, *anélkül, hogy megkérdőjeleznék őket*.

Más esetekben viszont a társadalmi nemi ideálok vagy normák áthelyezhetősége és megváltoztathatósága megkérdőjelezi abjektáló hatalmukat. Mert egy csoport megaláztatására használt terminus elfogallása és újra-territorializálása az ellenállás helye is lehet: egy új hatalommal felruházó társadalmi és politikai jelentés-változtatásra teremt lehetőséget, ahogyan ez történt bizonyos mértékben a „queer” fogalmával is. A szó mai újra-alkalmazása kijátssza önmaga ellen és átértékeli a tiltás és a lealacsonyítás konnotációját. Éppen az a terminus lesz tehát a politikai megerősítés helye és eszköze, amelynek korábbi használatában pont egy ilyen megerősítés lehetőségének a gyökeres kiirtása volt a célja.

Úgy tűnhet viszont, hogy különbség van a társadalmi nemi normák megtestesítése vagy performansza, valamint a diskurzus performatív használá-

lata között. Vajon a „performativitás” két egészen különböző értelméről van-e itt szó, vagy ezek konvergálnak, mint az idézetszerűség módusai, s ezzel megerősítik bizonyos kötelező társadalmi imperatívuszok megtagadásának lehetőségét? A nemi normák megkövetelik a femininitás és a maszkulinitás bizonyos ideáljainak megtestesítését, s ezek csaknem mindig a heteroszexuális kötelék idealizálásával járnak együtt. Ebben az értelemben a szubjektumot a diskurzus rendjébe bevezető performatív beszédaktus, a „Kislány!” előrejelzi a későbbi szentesítés-formulát: „Férfjé és feleséggé nyilvánítalak.” Ezért olyan élvezetes és vicces az a karikatúra, amelyben a gyermek így interpellálódik először a diskurzusba: „Leszbikus lett!” A performatív aktus hatásának queer kisajátítása egyáltalán nem esszencialista vicc: egyszerre utánozza és mutatja meg mind a heteroszexualizáló törvény kötelező erejét, mind pedig *hatalmától való megfoszthatóságát*.

A „lány” megnevezés tranzitív – vagyis elindítja a „lányosítás” folyamatát, s ebben az értelemben a szó, vagy inkább szimbolikus hatalma irányítja a testileg megvalósított, a norma tökéletességét soha el nem érő femininitás formációját. A norma „idézése” azonban kötelező a „lány” számára, hogy életképes szubjektum lehessen, és az is maradjon. A femininitás így nem választás eredménye, hanem egy norma kötelező idézésének folyamata, amelynek komplex történetiségét nem lehet elválasztani a fegyelmezésen, szabályozáson és büntetésen alapuló viszonyoktól. Valójában nem létezik olyan „személy”, aki magára veszi a nemekre vonatkozó normarendszert. Ellenkezőleg: a norma idézése eleve szükséges ahhoz, hogy valaki „személy” lehessen, hogy életképes legyen, mint „személy” – a szubjektumformáció tehát a legitimáló nemi normák előzetes működésétől függ.

A nemek performativitásának fogalmát az „idézés” az életképes szubjektum létrehozása érdekében kikényszerítő norma szempontjából kell átgondolnunk, s a kötelező idézetszerűséggel való viszonyukban kell magyarázni a nemek teátrálisságát is. A teátrálisságot nem szabad összekeverni az önmegmutatással és az önintermetésével. A queer politikát, sőt, magát a „queer” jelölést olyan jelen-

Az ACT-UP [AIDS Coalition To Unleash Power] radikális AIDS-aktivista csoport, amely új stratégiákat dolgozott ki, hogy felhívja a figyelmet az AIDS elleni küzdelemre és az állami intézkedések elégtelenségére. Demonstrációik célja a hatékony figyelem-felkeltés: óriási óvszert húztak például nemzeti emlékművekre; AIDS-betegségben meghalt aktivisták, barátaik és szerelmeik koporsóját a Fehér Ház elé vitték temetési menetben, vagy poraikat a kormány épületei előtti parkban hintették szét Washingtonban. (A ford.)

tésváltoztató gyakorlatként értelmezhetjük, amelyben a „queer” megnevezés megalázó erejét a visszajára fordítják, hogy immár a szexuális legitimáció feltételeire való rákérdezés alapját jelentse. Paradox, de ugyanakkor sok pozitív lehetőséget felvető módon az a szubjektum, amely homofób megszólításokon át került be a nyilvános diskurzusba, ellenállásának diszkurzív alapjaként ugyanezt a terminust veszi magára vagy idézi. Ez a fajta idézés azért tűnik teátrálisnak, mert *utánozza és hiperbolikusként mutatja meg* azt a diszkurzív hagyományt, amelyet ugyanakkor *meg is fordít*. A gesztus hiperbolikus-sága alapvetően fontos ahhoz, hogy rávilágíthassunk a saját kiközösítő stratégiáinak uralására már nem képes „törvény” homofóbiájára.

Szerintem lehetetlen volna a mai queer politikában szétválasztani a teátrális és a politikus elemeket: a halál hiperbolikus „performansa” az AIDS-aktivisták meghalás-akcióiban, a teátrális „előbújtság”, amelynek révén a queer aktivizmus felbontotta a rejtőzködést fenntartó megkülönböztetést a nyilvánosság tere és a magán-tér között, rengeteg átpolitizált helyet hozott létre, s rengeteg információt tárt a nyilvánosság elé az AIDS-szel kapcsolatban. Sőt, egy történelmi áttekintésben akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a teátrálisság egyre erősebb átpolitizálása központi szerepet játszik a queer mozgalomban (s ez véleményem szerint sokkal produktívabb volna, mint homlokegyenest ellenkezőnek tételezni a teátralitást és a politikát a queer fogalmán belül). Egy ilyen történelmi áttekintés magában foglalhatná az olyan hagyományokat, mint az átöltözés, a drag-bálok, az utcai prostitúció, a látható butch–femme párok, az átmenetet a „felvonulás” (New York) és a parádé (San Francisco) között; az ACT-UP meghalás- és a Queer Nation csókolózás-akcióit; az AIDS érdekében tett dragelődés-felajánlásokat (s ebbe szerintem beletartozik Lypsinkáé és Liza Minellié is, aki végre előadta Judyt¹²); a színházi munka és a színházi aktivizmus konvergencia-pontjait¹³; a leszbikus szexualitás direkt túlzó képi ábrázolását, amely ha-

tékonyan száll szembe a leszbikus szexualitást megtagadó reprezentációval; a nyilvános rendezvények megszakítását, amikor meleg és leszbikus aktivisták ki akarják fejezni a dühüket, s felhívni a figyelmet és másokat is meggyőzni a kormány bűnös ignoranciájáról, mert nem támogatja kellő mértékben az AIDS-kutatást és a leginkább veszélyeztetett közösségek tájékoztatását.

A politikai döntéshozóknak az AIDS ügyében tanúsított gyilkos nemtörődomsége miatt düh egyre növekvő teátralizálásának allegorikus megfelelője a „queer” újrakontextualizálása is, amelynek során a szó a kiközösítést és megsemmisítést célzó homofób stratégiában betöltött helyéből kilépve azt szolgálja, hogy erről az interpellációról a nyilvánosság szemében leváljon a szégyen konnotációja. Mivel ez a szégyen nemcsak az AIDS, de a queerség stigmája is, amikor az utóbbit homofób kauzalitás-magyarázatokkal a betegség „okának” és „manifesztációjának” tekintik, a teátrális düh a szégyenkeltő interpelláció elleni nyilvános ellenállás elemi része. A homofóbia okozta sérelmek által mobilizált düh egyfajta „acting out”-tal megismétli ezeket a sérelmeket – ez azonban nem csupán egyszerű ismétlés vagy idézést jelent, hiszen ez a teátrális-dühös módszer arra használja a halál és a sérülés hiperbolikus előadását, hogy legyőzze az AIDS-szel és a szenvedés ábrázolásával szembeni episztemikus ellenállást, vagy a csókolózás hiperbolikus előadását, hogy legyőzze az episztemikus vakságot, amely miatt sokan nem akarják meglátni az egyre inkább látható és nyilvános homoszexualitást.

A melankólia és a performansz határai

A „drag” kritikai potenciálja tulajdonképpen a „nem” uralkodó igazság-rezsimjének kritikáját jelenti. Ez a rezsim pedig nézőpontom szerint penetránsan heteroszexista: a femininitás „belső” igazsága (amelyet egyfajta pszichés diszpozíciónak, az ego alapvető benső meghatározójának tekintenek) és a „külső” igazság (amit megjelenésnek

¹² Lásd David Román, 'It's My Party and I'll Die If I Want To!': Gay Men, AIDS, and the Circulation of Camp in U. S. Theatre", *Theatre Journal* 44 (1992), 305–327; ill. szintén Román, *Performing All Our Lives: AIDS, Performance, Community*, in Janelle Reinelt és Joseph Roach (szerk.), *Critical Theory and Performance*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992).

¹³ Lásd Larry Kramer, *Reports from the Holocaust: The Making of an AIDS Activist*, St. Martin's Press, New York, 1989; Douglas Crimp és Adam Rolston (szerk.), *AIDSDEMOGRAPHICS*, Bay Press, Seattle, 1990; és Doug Sadownick, ACT UP Makes a Spectacle of AIDS, *High Performance* 13, 1990, 26–31. Köszönöm David Románnak, hogy figyelmembe ajánlotta ezt az utóbbi tanulmányt.

vagy prezentációnak tartanak) megkülönböztetése olyan ellentmondásos nem-formációt eredményez, amelyben nem lehet megalapozni semmiféle rögzített „igazságot”. A társadalmi nem nem tekinthető tisztán pszichés, „belsőként” és „rejtettként” felfogható igazságnak, de nem redukálható a külső megjelenésre sem; ellenkezőleg: meghatározatlansága éppen a psziché és a megjelenés közötti játékban rejlik (amelyben az utóbbi terület magában foglalja a szavakban megjelenő dolgokat is). Ugyanakkor olyan „játék” is ez, amelyet heteroszexista kényszerek szabályoznak – bár ettől még nem lehet pusztán ezekre redukálni.

Semmiképpen nem vonhatjuk le tehát azt a következtetést, hogy a társadalmi nem eljátszott-előadott része a társadalmi nem „igazságát” jelentené; az előadást mint behatárolt „cselekvést” meg kell különböztetni a performativitástól, hiszen az utóbbi a normáknak az előadót megelőző, kényszerítő és meghaladó megismétléséből áll, s ebben az értelemben nem lehet rá az előadó „akaratának” vagy „választásának” eredményeként tekinteni; s ráadásul az „előadott” el akarja leplezni, sőt megtagadni azt, ami átlátszatlan, tudattalan, előadhatatlan marad. Hiba volna tehát a performativitást az előadásra [performansz] redukálni.

Ha viszont el akarjuk utasítani a drag expresszív modelljét, amely szerint a performansz valamiféle belső igazságot vetít ki, figyelembe kell vennünk a pszichoanalízis megfontolásait annak kapcsolatáról, hogy a társadalmi nem hogyan *jelenik meg* és mit *jelöl*. A pszichoanalízis azt mondja, hogy a tudattalan átlátszatlansága határokat szab a psziché tárgyiasító képességének. Azt is állítja, nézőpontom szerint helyesen, hogy a tárgyiasított vagy előadott dolgot csak úgy lehet megérteni, ha azt is figyelembe vesszük, hogy mi rekesztődik ki a jelölők kapacitásából és a test olvashatóságának tartományából.

Pontosan hogyan határolják körül és jelenítik meg az elutasított, „magukat meg nem mutató” identifikációk a megmutakozókat? Ezen a ponton

hasznosnak tűnik a társadalmi nem és a melankólia viszonyán át újragondolni a társadalmi nem mint drag fogalmát.¹⁴ A melankolikus dragkirálynő alakja közismert ikonográfiai figura: érdemes átgondolni, hogy a két terminus vajon valóban összejátszik-e, és ha igen, hogyan. S érdemes utánanézni a performansz alapját képező megtagadásnak is, amit a performansz ugyanakkor mondhatni megvalósít, az „acting out” pszichoanalitikus értelmében.¹⁵ Freud értelmezésében a melankólia egy meggyászolatlan veszteség hatására jön létre (tehát a melankólia az elvesztett tárgy/Másik figurájának megtartása a pszichében, amelynek következtében megerősödik az identifikáció ezzel a Másikkal, az egyén kevésnek látja önmagát, és megmutatkozik feloldatlan dühe és szeretete),¹⁶ s lehetséges, hogy a performansz (az „acting out” értelmében) nagyon is erősen kötődik az el nem ismert veszteség problémájához. Ha igaz, hogy a meggyászolatlan veszteség fontos szerepet játszik a drag-előadásokban (bár biztos vagyok benne, hogy egy ilyen általánosítást nem lehet egyetemesen igaznak tekinteni), talán olyan veszteségről van szó, amit az előadott identifikáció visszautasít, de ugyanakkor megtesztet vagy leképez – s ez a mozgás megismétli a nemi idealizációt és az ideál radikális megközelíthetlenségét. Ez nem jelenti sem a femininnek a maszkulin által való reterritoralizációját, sem a feminin maszkulin iránti „irigységét”, s nem is a társadalmi nemek esszenciális képlékenységének jele. Annyit mégis felvet, hogy talán a társadalmi nem minden előadása egy meggyászolatlan veszteséget allegorizál, s a melankólia korporatív fantáziáját, amelynek során valaki fantazmatikusan magába fogad vagy felvesz egy tárgyat, amit semmiképpen nem akar elengedni.

A fenti elemzés meglehetősen kockázatos, mert azt implikálja, hogy amikor egy „férfi” előadja a femininitást, vagy amikor egy „nő” előadja a maszkulinitást (s az utóbbi gyakorlatilag mindig egy kicsit kevesebb szerepjátszást kíván, mivel a femininitás

¹⁴ *Gender Trouble*, 57–65. Lásd még *Melancholy Genders*, *Refused Identifications* című tanulmányomat a publikálás előtt álló *Psychoanalytic Dialogues*-ban.

¹⁵ Köszönöm Laura Mulveynek, hogy felhívta a figyelmemet a performativitás és a megtagadás közötti kapcsolatra, és Wendy Brownnak, hogy arra ösztökölt, gondolkodjam a melankólia és a drag kapcsolatáról, és hogy felvetette a kérdést, hogy vajon a nemiszerep-normák természetességének megkérdőjelezése egyet jelent-e felforgatásukkal. Köszönöm Mandy Mercknek is számos megvilágító erejű kérdését, amelyek segítettek mindennek a végiggondolásában, s azt a felvetését is, hogy ha a megtagadás a performativitás alapja, akkor a társadalmi nemet magát talán a fétis modellje alapján is lehet értelmezni.

¹⁶ Lásd a *Freud and the Melancholia of Gender* című fejezetet a *Gender Trouble*-ban.

megjelenése általában látványosabb), a férfi valamilyen módon kötődik a femininitás figurájához, miközben el is veszíti és el is utasítja, illetve ugyanígy viszonyul a nő a maszkulinitás figurájához. Ezért fontos aláhúzni, hogy a drag a társadalmi nem-határátlépő identifikációhoz kötődik, annak nehézségeivel kell megbirkóznia, de társadalmi a nem-határátlépő identifikáció nem a homoszexualitásról való gondolkodás legfőbb paradigmája (bár ez is egy lehet a sok közül). Ebben az értelemben a drag melankolikus, a társadalmi *nemeket* stabilizáló korporatív fantáziák allegóriája. Nemcsak az tény, hogy a drag-előadók nagy része heteroszexuális, hanem azt is hiba lenne feltételezni, hogy a homoszexualitást a drag kijelölte performativitáson keresztül lehet a legjobban elmagyarázni. Az viszont hasznosnak látszik ebben a fajta elemzésben, hogy a drag nyilvánvalóvá teszi vagy allegorizálja azokat a mindennapi pszichés és performatív gyakorlatokat, amelyeken át a heteroszexualizált nemek kialakítják magukat, a homoszexualitás *lehetőségének* megtagadásával. (Ez a kizárás hozza létre a heteroszexuális tárgyak mezejét, miközben megteremti azok tartományát, akiket nem szabad szeretni.) A drag tehát a *heteroszexuális melankóliát* allegorizálja – azt a melankóliát, ami kialakítja a maszkulin nemet, mert elutasítja a férfinak mint a szerelem lehetséges tárgyának a meggyászolását; a feminin nem pedig úgy jön létre (úgy veszi fel, lép bele valaki), hogy a szubjektum elsajátítja a korporatív fantáziát, amellyel a nőket kizárja a szerelem lehetséges tárgyai közül, s ezt a kizárást soha nem gyászolja meg senki – sőt, éppen a feminin identifikáció fokozásán át „őrzi meg”. Ebben az értelemben a „legigazibb” lesbikus melankolikus a szigorúan heteroszexuális nő, és a „legigazibb” meleg férfi melankolikus a szigorúan heteroszexuális férfi.

A drag tehát a társadalmi nemek „normális” létrehozásának útját-módját teszi nyilvánvalóvá, amelyben a megvalósított-előadott társadalmi nemet egy sor megtagadott kötődés vagy identifikáció konstruálja meg, s ezek ugyanakkor létrehozzák a „nem megvalósítható” elkülönülő tartományát is. Sőt, könnyen lehetséges, hogy tulajdonképpen a

szexuálisan megvalósíthatatlan valósul meg *nemi identifikációként*.¹⁷ A normatív heteroszexualitáson belül a homoszexuális kötődések bevallatlanok maradnak: nem pusztán feltámadó és aztán megtiltott vágyat jelentenek, hanem inkább az a helyzet, hogy ezek a vágyak a kezdetektől tiltás alatt állnak. És amikor mégis megjelennek, mert valahogyan áttörnek a cenzúrán, könnyen lehet, hogy már a lehetetlenség pecsétjét viselik magukon, s mintegy a lehetetlenségként jelennek meg a lehetséges birodalmában. Így viszont nem lehet őket nyíltan meggyászolni. Vagyis nem annyira arról van szó, hogy bárki *visszautasítaná* a gyászolást (mert hiszen ez a megfogalmazás a választás mozzanatát emeli ki), hanem inkább arról, hogy a gyász eleve kizáródik – s ezt a homoszexuális szerelem elvesztésének elismerésére vonatkozó kulturális konvenciók hiánya okozza. És ez a hiány alapozza meg a heteroszexuális melankólia kultúráját, ami kiolvasható a mindennapi heteroszexuális maszkulinitást és femininitást megerősítő hiperbolikus identifikációból. A heteró férfi *azzá a férfivá lesz* (azt utánozza, idézi, azt sajátítja ki és annak lép a helyébe), akit „soha” nem szeretett és „soha” nem gyászolt meg; a heteró nő pedig *azzá a nővé lesz*, akit „soha” nem szeretett és „soha” nem gyászolt meg. Ebben az értelemben mondható tehát, hogy az, ami a legnyilvánvalóbban megjelenik a nemekre jellemző tulajdonságként, egy mindent átható megtagadás jele és tünete.

Ami azt illeti, éppen a meleg melankóliának (amit az újságok általánosítva csak „depressziónak” neveznek) ez ellen a mindent átható kulturális kockázata ellen irányul az AIDS-ben meghaltak gyászolásának folyamatos nyilvánosság tétele és átpolitizálása; ennek legfontosabb példája a NAMES Project [NEVEK-projekt] feltakarója – ez magát a nevet ritualizálja és ismétli meg, hogy nyilvánossá tegye a határtalan veszteséget.¹⁸

Ha a gyász kimondhatatlan marad, a veszteség miatti düh megkettőződik: éppen azért, mert beismeretlen marad. És ha a düh tiltva van, melankolikus hatása akár öngyilkosságvágyhoz is vezethet. Ezért alapvető fontosságú a gyászolást lehetővé tevő közösségi intézmények megjelenése, hogy újra

¹⁷ Ez nem azt jelenti, hogy egy személy identifikációja és vágya egy szigorúan szétválasztó mátrix alapján megkülönböztethető; a heteroszexuálisban, a homoszexualitásban és a biszexualitásban is lehetséges, hogy az identifikáció és a vágy átfedésben áll. A „maszkulinitás” és a „femininitás” pedig természetesen egyáltalán nem meríti ki sem az erotizált identifikáció, sem a vágy lehetőségeit.

Lásd: NAMES Project Foundation, AIDS Memorial Quilt, www.aidsquilt.org (A ford.)

¹⁸ Lásd Douglas Crimp, Mourning and Militancy, *October* 51, Winter 1989, 97–107.

összegyűlhessen egy közösség, átdolgozhassa összetartozásának viszonyait, s fenntartsa a megerősítő kapcsolatok szövődékét. A halál publikussá tételét és dramatizálását eszközül használó csoportokat az a szándék vezérli, hogy akcióikat a kulturálisan akadályozott és tiltott gyázmunka okozta súlyos következményekre adott, az életet megerősítő válaszként olvassák.

A társadalmi nem és a szexualitás performativitása

Hogyan lehet tehát összekapcsolni a diskurzust „performatívként” leíró trópus és a performansznak azt a teatrális értelmét, amelyben központi szerepet játszik a nemi normák hiperbolikus volta? Amit a dragben „előadnak” [„performed”], az természetesen a társadalmi nem *jele*, egy jel, amely nem egyezik meg az általa ábrázolt testtel, de amelyet ugyanakkor nem lehet nélküle olvasni. A jel, ha nemi imperatívusként értelmezzük – „kis-lány!” –, inkább parancs-, mint feladatjellegű, s mint ilyen, megteremt a fegyelemsértések körét is. A parancsnak való túlzott megfelelés leleplezheti, hogy maga a norma is hiperbolikus, sőt, az a kulturális jel lehet, amely olvashatóvá teszi az adott kulturális imperatívuszt. Mivel a heteroszexuális nemi normák megközelíthetetlen ideálokat hoznak létre, a heteroszexualitásról elmondható, hogy a „férfi” és a „nő” hiperbolikus verziójának szabályozott megalkotásán keresztül tartja fenn működését. Ezek nagyrészt kötelező performanszok: egyikünk sem választja őket, de kénytelenek vagyunk rajtuk gondolkodni, mert hozzájuk képest jelölődik ki a helyünk. Azért írom azt, hogy „kénytelenek vagyunk rajtuk gondolkodni”, mert a normák kötelezősége nem jelenti azt, hogy mindig hatékonyak. Ezeket a normákat folyamatosan kísérti saját eredménytelenségük lehetősége; épp ezért a szorongva újra és újra megismételt törekvés fennhatóságuk megtartására és növelésére.

A normák jelentésváltozásának lehetősége tehát *eredménytelenségükből* fakad, s így a felforgatás sikere, a *gyenge pont működésbe állítása* a normában attól függ, hogy milyen sikerül reartikulációját megvalósítani – helyet találni a jelentésváltoztató gyakorlatok számára. A drag kritikai ígérete semmiképpen sem az, hogy pusztán szaporítja a nemek számát, hiszen a pusztá számbeli emelkedés nem

jelentene sokat, hanem inkább az, hogy nyilvánvalóvá teszi a heteroszexuális rezsimnek képtelenségét arra, hogy valaha is tökéletesen a törvény súlya alá vegyék vagy maradéktalanul tartalmazzák saját ideáljaikat. Nem arról van tehát szó, hogy a drag *ellenáll* a heteroszexualitásnak, vagy hogy a drag megjelenési formáinak elszaporodása megdönti a heteroszexualitás uralmát; ellenkezőleg, a drag inkább a heteroszexualitás és a benne foglalt melankólia allegorizációja. Mint olyan allegória, amely a túlzáson alapulva működik, a drag kidomborítja, amit végső soron csak a túlzóhoz való viszonyában határozunk meg: a heteroszexuális performativitás félig-meddig rejtett, természetesnek vélt tulajdonságait. Legjobb esetben tehát azt olvashatjuk a dragben, hogy hogyan lepleződik el a heteroszexuális világban a túlzó normák, s hogyan látszanak természetesnek. Ugyanakkor ezek a normák, attól, hogy nem engedelmességet követő parancsnak vesszük őket, hanem „idézni”, kicsavarni való imperatívuszoknak, s hangsúlyozzuk, hogy heteroszexuális imperatívuszok, még nem szükségszerűen kérdőjeleződnek meg mindenestül ebben a folyamatban.

Fontos hangsúlyozni, hogy bár a heteroszexualitás részben a nemiszerep-normák stabilizációján alapul, a társadalmi nem mégis egy jelölésekkel sűrűn teleszótt locus, s ezek a jelölések magukban foglalják és meg is haladják a heteroszexuális mátrixot. Bár a szexualitás formái nem határozzák meg egyértelműen a társadalmi nemet, azért fontos fenntartani valamilyen – nem-oksági és nem-reduktív – kapcsolatot a szexualitás és a társadalmi nem között. Éppen azért, mert a homofóbia érvrendszere gyakran rontottnak, sérültnek vagy valamilyen módon megvetendőnek véli a homoszexuálisok viszonyát a nemükhöz, például „femininnek” nevezik a meleg férfiakat és „maszkulinnak” a leszbikusokat, és mivel a homofób félelem a homoszexuális aktusoktól a megfelelő nem elvesztésétől való félelem is (mintha így az ember többé nem volna „igazi férfi” vagy „igazi nő”), alapvetően fontos megtartani egy olyan elméleti apparátust, amely megmutatja, hogyan szabályozódik a szexualitás a társadalmi nem megrendszabályozásán és az ezen alapuló szégyenkeltésen át.

Van, aki azt állítja, hogy bizonyos fajta szexuális gyakorlatok erősebben kötnek össze embereket, mint a nemi hovatartozásuk,¹⁹ de ilyesmit csak spe-

¹⁹ Lásd Sedgwick, *Across Gender, Across Sexuality*: Willa Cather and Others.

cifikus kötelékekre és alkalmakra vonatkozva lehet mondani; nincs semmi a szexuális gyakorlatban, sem a nemben, amely bármelyiknek is privilegiált helyzetet biztosítana a másik felett. Az viszont biztos, hogy a szexuális gyakorlatokat mindenki másképpen fogja megtapasztalni, az őket körülvevő társadalmi nemi viszonyoktól függően. És a homoszexualitáson belül lehetnek a „társadalmi nemnek” olyan formái, amelyek a „maszkulin” és a „feminin” kategórián túlmutató elméleti megközelítést kívánnak. Ha azért akarunk nagyobb fontosságot tulajdonítani a szexuális gyakorlatnak, hogy ezzel meghaladjuk a nemi kategorizálást, felmerül a kérdés, hogy milyen áron tekinthetjük a két terület *analitikus* szétválasztását valódi megkülönböztetésnek. Van-e valamilyen specifikusan a társadalmi nemhez kötődő fájdalom, amely azt a fantáziát táplálja, hogy egy szexuális gyakorlat egy az egyben meghaladhatná a nemi különbséget, mert a maszkulinitás és a femininitás jelei nem volnának többé olvashatók benne? Nem egy paradigmátikusan fetisizsma szexuális gyakorlat volna-e ez, amely megpróbálná nem figyelembe venni, amit tudnia kell, mert nem tudnia lehetetlen? Ezzel nem akarom lealacsonyítani a fetisizmust (hiszen hová is lennének nélküle?) – csupán azt a kérdést vetem fel, hogy vajon nem csak a fétis logikája szerint lehet-e elgondolni a szexualitás és a nem radikális szétválaszthatóságát.

Az olyan elméletek, mint Catherine MacKinnoné, az alárendeltség szexualitásában megjelenő viszonyait tekintik a megkülönböztethető nemi kategóriák alapjainak: vagyis a „férfiak” azok, akik a meghatározás szerint szexuálisan domináns társadalmi helyzetben vannak, és a „nők” azokat, akiket alárendeltségük határoz meg. Ez a determinisztikus meghatározás nem hagy teret arra, hogy a szexualitáson alapuló kapcsolatokról a nemi különbség merev keretein kívül gondolkodjunk, vagy hogy olyan szexuális szabályrendszereket elemezzünk, amelyek nem a társadalmi nemet teszik meg alapvető tárgyukul (például a szodómia, a nyilvános szex vagy a beleegyezésen alapuló homoszexualitás tiltását). Ezért az, ahogyan Gayle Rubin alapve-

tően megkülönbözteti a szexualitás és a nem tartományát a „Thinking Sex” című tanulmányában, vagy ennek az álláspontnak a Sedgwick által továbbgondolt változata MacKinnon determinisztikus strukturalizmusának elméleti ellenzékét jelenti.²⁰

Az én értelmezésem szerint viszont magát ezt a szembeállítását is át kell gondolni, hogy ezzel összekuszáljuk a határvonalakat a queer elmélet és a feminizmus között.²¹ Mert nyilvánvaló, hogy éppen annyira elfogadhatatlan azt állítani, hogy a szexuális alárendeltségi viszonyok határozzák meg a társadalmi nemet, mint radikálisan elválasztani a szexualitás formáit a nemiszerep-normák működésétől. A szexuális gyakorlat és a társadalmi nem közötti kapcsolat bizonyítva nem egyfajta strukturálisan determinált viszony, de az efféle a strukturalista elemzést támogató heteroszexuális elméletek destabilizációja mégiscsak megköveteli, hogy valamiféle dinamikus viszonyt tételezzünk a kettő között.

A pszichoanalízis szerint a társadalmi nem és a szexualitás kapcsolata részben az identifikáció és a vágy egymáshoz való viszonyán át alakul. És ezen a ponton világossá válhat, miért éppolyan fontos elutasítani az egyértelmű oksági implikációt a két terület között, mint fenntartani összetett kölcsönös implikációk kutatását. Mert ha a nőként való identifikáció nem feltétlenül jelenti azt, hogy az illető egy férfi iránt érez vágyat, s egy nő iránt érzett vágy nem feltétlenül a maszkulin identifikációt jelzi (bármi legyen is az), akkor a heteroszexuális mátrixról bebizonyosodik, hogy *imaginárius* logika – s ráadásul állandóan megmutatja saját kezelhetetlenségét. Az a heteroszexuális logika, amely megköveteli, hogy az identifikáció és a vágy kölcsönösen kizárja egymást, az egyik legreduktívabb a heteroszexizmus pszichológiai eszközeinek sorában: eszerint ha valaki egy adott nemű személyként identifikálódik, akkor a másik nem iránt kell vágyat éreznie. Egyrészt nincs egy femininitás, amellyel identifikálódni lehetne, hiszen a femininitás önmagában is egy sor identifikációs locust kínál fel, ahogy azt a leszbikus femme-ség lehetőségeinek összetettsége is tanúsítja. Másrészt az a feltételezés, hogy a homoszexuális identifikációk „tükrözik” vagy ismét-

²⁰ Lásd Gayle Rubin, *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in Carole S. Vance (szerk.), *Pleasure and Danger*, Routledge, New York, 1984, 267–319; Eve Kosofsky Sedgwick: *Epistemology of the Closet*, 27–39.

²¹ „Thinking Sex” című tanulmánya konklúziójának vége felé Rubin visszatér a feminizmus kérdésére, és azt mondja, hogy „hosszú távon a feminizmus nemi hierarchiára vonatkozó kritikájának bele kell olvadnia a nemek kialakulásának radikális elméletébe, a szexuális elnyomás kritikája pedig gazdagítja a feminizmust. Ám ettől függetlenül ki kell alakítani a szexualitás külön elméletét és politikáját is” (309.).

lik egymást, nehezen adhatná vissza a leszbikus és meleg kapcsolatok összetett dinamikus csereviszonyait. Az elméleti nyelvben csak most kezd megjelenni egy olyan szókészlet, amely képes leírni a maszkulin és a feminin identifikációk bonyolult játkát, határátlépéseit és destabilizációját a homoszexualitáson belül: a meleg közösségekben gyökerező nem-akadémiai nyelv ezen a ponton egyelőre sokkal összetettebb és több tanulsággal szolgál. *A homoszexualitáson belüli szexuális különbség* elméletét még ki kell dolgozni, s a maga összetettségében átgondolni a kérdést.

Az egyik meghatározó kérdéskör mindenképpen az, hogy vajon a szabályozás, a megalázás és a normalizáció társadalmi stratégiái nem tartják-e fenn a társadalmi nem és a szexualitás összekapcsolását, hiszen ebben az esetben az ilyen látásmóddal szembenálló elemzésnek mindenképpen foglalkoznia kell ezek kölcsönviszonyával. Ez nem azt jelenti, hogy a társadalmi nemet a szexuális viszonyok uralkodó formáira redukáljuk – ami azt feltételezné, hogy az embert egészében meghatározza az általa állítólag elfoglalt szexuális pozíció. Ha ellenállunk az efféle redukciónak, megerősíthetünk egy sor nem-oksági és nem-reduktív kapcsolódási pontot a társadalmi nem és a szexualitás között: nemcsak azért, hogy összekapcsoljuk a feminizmust és a queer elméletet, ahogyan két külön elméleti célkitűzés összekapcsolható, hanem hogy megalapozzuk kölcsönösen egymást alkotó kapcsolatukat. Hasonlóképpen, mind a homoszexualitás, mind pedig a társadalmi nem kutatása el kell hogy ismerje *mindkét* terminus prioritását, a hatalom működésének olyan összetettebb feltérképezése érdekében, amely mindkettő formációját megvizsgálja – bizonyos specifikus rassz-rezsimekben és geopolitikai terekben. És ezen a ponton természetesen nem ér véget a feladat, mert egyik terminust sem vehetjük alapvetőnek, és minden elemzés sikere, amely valamelyiket választja fókuszpontjául, saját határait is kijelölheti, mivel kiindulási pontja eleve kizáráson alapul.

Ennek az elemzésnek a célja tehát nem lehet pusztán a felforgatás, mert az aláaknázás szándéka nem elégséges ahhoz, hogy megalapozzon és irányítson egy politikai küzdelmet. A természetesség megkérdőjelezésén és a pozíciók sokféleségének növelésén kívül, úgy tűnik, többféle út kínálkozik a diskurzus és a hatalom jövőjéről való gondolkodás számára: hogyan lehet elgondolni a hatalmat mint jelentésváltoztatást, s ugyanakkor mint a szabályozás, a dominancia, a létrehozás viszonyainak

konvergenciáját vagy kölcsönös átfedésben levő artikulációját? Honnan lehet tudni, mit minősíthetünk megerősítő jelentésváltoztatásnak – a munka minden nehézségével együtt –, és hogyan lehet megkockáztatni azt a helycserét, amelynek során a megvetettből szembenálló lesz? De az is kérdés, hogy hogyan lehet a számon tartott testeket megalapozó és fenntartó feltételeket újragondolni?

A *Paris is Burning* című film olvasata nem is azért olyan érdekes, mert meg lehet vizsgálni, hogyan alkalmaz a fehérséget és a heteroszexuális nemiszerep-normákat újraidealizáló természetesség-megkérdőjelező stratégiákat, hanem mert a rokonsági viszonyokat destabilizáló módon mutatja be. Maguk a dragbálok időnként a fehérséggel kötik össze a femininitást, és a homoszexualitást mintegy a transzneműségbe hajlítják, s ezzel *újraidealizálják* a heteroszexuális csereviszonyok bizonyos kispolgári formáit. És mégis, ha maguk az előadások nem is közvetlenül vagy nyilvánvalóan felforgatók, lehetséges, hogy a *rokonság újfajta formációja* (különösen a „ház” és a közösségiség, az anyaszerep, a gondoskodás és az együttgondolkodás) a domináns kultúra kategóriáinak kisajátításán és újfajta alkalmazásán át nagyon is hatékony ellenzéki diskurzusként működik. Ebben az értelemben érdemes volna a *Paris is Burning*-et mondjuk Nancy Chodorow *The Reproduction of Mothering* című könyvével együtt olvasni, s feltenni a kérdést, hogy hogyan működik a pszichoanalízis és a rokonság fogalma ebben a kontextusban. A filmben az olyan kategóriák, mint a „ház” és az „anya” az elfogadott családi szcénából származnak, de használatuk célja az, hogy alternatív háztartásokat és közösségeket teremtsenek. Ez a *jelölésváltoztatás* egy olyan ágens működését jelöli, amely (a) nem a voluntarizmus elvén működik, és (b) bár éppen azokban a hatalmi viszonyokban *foglaltatik benne*, amelyeket le akar győzni, ettől még nem lehet ezekre a domináns formákra redukálni.

A performativitás ezt a viszony írja le: amikor valaki benne foglaltatik abban, ami ellen dolgozik, a hatalomnak ezt az önmaga ellen fordulását, amely a hatalom alternatív modalitásait hozza létre, hogy olyanfajta politikai vitát alapozzon meg, ami nem „tisztán” ellentételezés, a kortárs hatalmi viszonyok egyfajta „meghaladása”, hanem bonyolultabban működik – s elkerülhetetlenül tisztátalan forrásokból akarja kialakítani a jövőt.

Hogyan tudjuk megkülönböztetni az általunk támogatott és ellenzett hatalmat? Bár, válaszolhatjuk mindjárt, vajon meg lehet őket egyáltalán kü-

lönböztetni? Mert az ember mintegy benne áll a hatalomban, akkor is, ha ellenzi: a hatalom formálja azt is, aki át akarja alakítani – ez a szimultaneitás okozza részben elfogultságunkat és politikai tudatalanságunkat, de ugyanakkor ez bármiféle cselekvés feltétele is. A cselekvés kiszámíthatatlan hatásai éppúgy részei ígéretes felforgató működésének, mint azok, amelyeket előre megtervezünk.

A diskurzus termékeként értelmezett performatív aktusok hatása nem zárul le egy adott állítás vagy kijelentés végpontján, egy törvény elfogadásakor, a születés bejelentésekor. Az, aki a kijelentést teszi vagy írja, nem uralhatja jelölőképességének teljes mezőjét – nem birtokolja azt, amit kimond. A performatív aktus folytatja jelölő munkáját a szerzőtől függetlenül, s néha a szerző szándéka ellenére is.

A szubjektum decentralálásának egyik ambivalens implikációja, hogy az ember írása szükségszerűen és elkerülhetetlenül kisajátítható. De a tulajdonlásba vetett hit feladása egy sor fontos politikai következménnyel jár: mert az ember szavainak átvehetősége, átalakíthatósága és deformálhatósága sokféle utat nyit meg egy közösség előtt. Az a remény, hogy valaki valaha is tökéletesen felismeri

magát a jelölőmunkájának mátrixát képező feltételek között, biztosan csalódáshoz vezet. A beszélő nem birtokolja a szavakat – ez viszont a kezdetektől fogva így van, mert a beszéd mindig valamilyen módon egy idegen beszéde magunkon át és önmagunkként, egy olyan nyelv melankolikus ismétlése, amelyet soha nem magunk választottunk, nem készen találtuk mint használati eszközt, hanem ami mintegy használ minket: a beszélő birtoktól megfosztva kerül a nyelvbe, mert ez a „valaki” és a „mi” instabil és folyamatos feltétele, a kötelező érvénnyel bíró hatalom ambivalens alapja.

Ez a tanulmány eredetileg a *GLQ*-ban jelent meg (Vol. 1., no. 1., Fall 1993). Köszönettel tartozom David Halperinnek és Carolyn Dinshaw-nak hasznos szerkesztői megjegyzéseikért. Ez a fejezet az eredeti tanulmány módosított változata.

Eredeti szöveg: Judith Butler: Critically Queer In Butler: Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex", New York, Routledge, 1993. 223–242.

Fordította Sándor Bea