

Луис Мигел
Селвели

**Преобратен, трансродов,
ангел: За една „етика на
видливост“ во современа
Турција**

1. Жил Делез еднаш рече дека во философијата станува збор за создавање поими. Во друга прилика препорача и истражување и занимавање со можноста за *геофилософија*, мисловна дејност која сериозно ги обработува материјалните услови на својот контекст и неговото одвивање. Всушност, критичката теорија, според него, може да одигра значајна улога во современото општество само доколку се поврзе со особеностите на еден локален простор и една политичка опција.

Во негово име, овде имам намера да понудам неколку делотворни погледи врз современото турско општество, преку анализата на повеќезначноста на еден единствен повеќеслоен поим. Навистина, прашањата кои ќе се обработуваат при прикажувањето на овој поим засега се распространети низ разни точки и слоеви од поновата турска историја, а токму чинот на „создавање полезен поим“ од нив ќе биде главниот интерес на целиов труд.

2. Собирањето значења во врска со дадена тема, со што ѝ се дава дискурзивна сила која ѝ овозможува превласт, се состои во отфрлање на поимните

Luis Miguel
Selvelli

**Converted, Transgender,
Angel: For an “Ethics of
Visibility” in Contemporary
Turkey**

1. Gilles Deleuze once said philosophy is about the invention of concepts. On other occasions, he also recommended to investigate and deal with the possibility of *geophilosophy*, described as a practice of thought deeply concerned with the material conditions of its context and of its taking place. To him in fact, critical theory was to fulfill an important role in contemporary society only if it was to relate itself to the specificity of a local space and a political option.

In his name, I aim here to develop some effective insights into contemporary Turkish society, through the analysis of the multiple meanings of a singular manifold concept. Indeed, the issues that will be addressed while presenting this concept are as of now spread in many different spots and layers of recent turkish history, and the act of “making a useful concept” out of them will precisely be the main concern of this whole paper.

2. Gathering meanings around a chosen theme, thus providing it with the discursive strength that can allow for its hegemonic possibility, is about refusing conceptual

рамки како природно дадени и, поскоро, во некакво појаснување, во самиот чин на приказ и опис на истите, како секоја поимна рамка е производ на конструкција и, всушност, прашање на стратегија.

Како што ни кажа Валтер Бенјамин (Walter Benjamin), *оригиналиите* (originaries) не мора да ги бараме во минатото, ниту пак да им придаваме важност поради него; туку, секој концепт кој би привлекувал други, поради моќта да открие некаков особен и случаен вистиносен ред вклопен во нив, би се нарекол *оригинал*. Ваквото занемарување на дијахрониската временост претставуваше стратешко прашање за Бенјамин во неговиот осврт врз историјата, политиката и културната продукција: во неговиот личен став, под влијание и на еврејското месијанство и на марксистичките очекувања, вистината за еден културен производ никогаш не смее да се смета за неприкосновена, туку треба да се согледа во однос на нејзиниот потенцијал да отвори една контингентна етичка примерност. Така секој текст или поим би станал во суштина читлив кога и да се покаже корисен при остварување на понатамошни етички и политички цели; во тој случај, треба да се укине каква било историска дијахронија, а сите културни производи во состав на поимната рамка да се стават во дијалектички однос едни со други и да се изедначат во група заснована врз неодојноста на сега (*jetztzeit*).

Наредните страници имаат за цел да појаснат како, во особената историска неизвесност на современа Турција, терминот *dönme* (минат партицип од глаголот *dönmek*, кој значи „се врти, се менува“) може да стане *оригинал*, односно полезен поим при толкувањете на турскиот материјален и културен живот. Во текстот што следува, терминот *dönme*

frames as naturally given, and rather making clear, in the very act of presenting and describing them, how every conceptual frame is the result of a construction, and indeed a matter of strategy.

As Walter Benjamin came to tell us, *originaries* are not necessarily to be found in the past, nor to acquire their authority from it; rather, any concept which is to play as an attractor towards others, because of its power to reveal some specific and contingent order of truth enclosed in them, is to be called an *originary*. This disrespect for diachronic temporality was for Benjamin a strategic issue in his consideration of history, politics and cultural production: in his personal view, influenced by both jewish messianism and marxist expectations, the truth of a cultural product was never to be seen as absolute, but was rather related with its potential of opening up a contingent ethical exemplarity. Every text or concept is thus to become effectively readable whenever it turns up to be useful for further ethical or political aims; in such a case, any historical diachrony is to be suspended, and all the cultural products composing the conceptual frame are put in dialectic relation to each other, and flattened in a constellation based on the urgency of now (*jetztzeit*).

Next pages' purpose will be to make visible how, in the specific historical contingency of contemporary Turkey, the term *dönme* (past participle of the verb *dönmek*, that means “to turn”) can come to be an *originary*, that is a fruitful concept for the interpretation of Turkish material and cultural life. In what follows, the term *dönme* will in fact be used to polarize and gather several different

во суштина ќе се користи да спротистави и собере неколку различни теми околу себе, во обид на крај да состави комплет средства кои би се употребиле за подобро разбирање на турската состојба, а можеби и да поттикне дел од читателите на понатамошни политички и културни дејства.

3. Во денешно време, најкритичното прашање во Турција е несомнено прашањето на местоположба. Кое место треба да го заземе во современите картографии? Постојат ли насоки по кои треба да се појде, потенцијали што треба да се остварат?

Патем, веќе треба да е јасно дека трудов не планира да расправа за национални приоритети, ниту пак за геополитички или економски прашања; поскоро, ќе се осврне на желбените субјекти и ќе се занимава со проблемот *среќа*.

Во суштина, отсега па натаму треба да ни биде јасно дека несигурната положба на Турција како земја навистина е резултат од неколкудецениски (од републиканското време) лични немири и несреќи. Како што ќе видиме, кога и да се изразуваат јавно, жителите на републиканска Турција на некој начин биле присилени од страна на владејачкиот државен дискурс да се однесуваат во согласност со еден канонски, строго одреден, турски национален идентитет, изграден вештачки со срамно занемарување на мултикултурното наследство од пред-републиканската историја.

Во поново време настанаа многу промени и од пасивни (промена на генерации и заборав) и од активни причини (културната преродба од деведесеттите поради новите закони и материјални услови), но

issues around it, trying finally to compose a set of tools that can be used to get some better understandings of the Turkish condition, and hopefully urge some readers into a further political and cultural action.

3. Nowadays, the most critical matter of Turkey is undoubtedly one of location. Which should be its place in contemporary cartographies? Are there any directions to be taken, or any potentialities to be fulfilled?

By the way, it should be already clear that this paper is not to talk about national priorities, nor geopolitical or economical matters: rather, it's to consider the condition of desiring subjects, and to address issues of *happiness*.

In fact, we should from now on make clear that the uncertain position of Turkey as a country is indeed the outcome of several decades (the Republican age) of private turmoils and individual catastrophes. As we will see, whenever expressing themselves publicly, subjects of republican Turkey have in some way been forced by the hegemonical state discourse to behave consistently with a canonic, strictly defined, Turkish national identity, artificially built in scornful disrespect of the multicultural legacy of prerepublican history.

In recent times many things have been changing, both for passive (passing of generations and forgetfulness) and active reasons (cultural revival of the 90s caused by new laws and material conditions), but the embedded-

присуството на ова посебно дискурзивно средство сè уште во голема мера влијае врз сиот турски културен и политички израз: оттука и неминовноста на овие зборови.

4. Со цел да го ставиме целото прашање во рамка, некои првични увиди може да се најдат во трудот *Меланхолијата на Истанбул* (*The Melancholies of Istanbul*) на Есра Акчан (Esra Akcan), кој се центрира на доживувањата на Истанбул од страна на Орхан Памук во детството и младоста (педесетите и шеесетите):

Памук честопати го опишува животот во Турција како „чувство на периферност“ како чувство кое се колеба меѓу „достоинствена гордост“ и „комплекс на помала вредност“. Ова гледиште навистина може да се дефинира и како меланхолија која се јавува како последица од асиметричните односи кои делуваа до моментот на модернизација и вестернизација на Турција. Евроцентричните идеологии, увезени во Турција во текот на процесот на модернизација, ја поттикнува замислата „западното“ (кое и самото е менливо и не треба да се стандардизира) да се поима како „идеална“ норма за човечност, а неговите културни производи како неизбежниот „универзален“ израз. Во фрејдовската теорија, загубеното што предизвикува меланхолија не мора да биде личност или предмет - може да биде и идеал. Чувството на безвредност и периферност, нишалото кое се движи меѓу гордост и инфериорност, а колевливоста меѓу љубов и омраза кон загубениот предмет, се само согледаното растојание од идеалот на меланхоличното лице.¹

Од втората половина на 19 век, на власта и културните елити на Османлиското царство сè попривлечни

ness of this specific discursive device is nonetheless still affecting the whole of Turkish cultural and political expression: thus the urgency of these words.

4. In order to start framing the whole issue, some first glances are to be found in the paper *The Melancholies of Istanbul* by Esra Akcan, focused on the perceptions Orhan Pamuk had of Istanbul during his childhood and youth (the 1950s and 60s):

Pamuk often depicts living in Turkey in terms of the “feeling of being peripheral”, as a feeling that swings between a “dignified pride” and an “inferiority complex.” This perspective can, indeed, also be defined as a melancholy that arises as a consequence of the asymmetric relations operating during the moment of modernization and Westernization of Turkey. Ideologies of Eurocentrism imported to Turkey during the process of modernization caused the idea of the “Western” (which itself varies and should not be standardized) to be perceived as the “ideal” norm for humanity, its cultural productions as the inescapable “universal” expression. In Freudian theory, the lost object causing melancholy does need not be a person or a thing—it may also be an ideal. The feeling of unworthiness and being peripheral, the pendulum swings between pride and inferiority, and the fluctuations between love and hate toward the lost object are nothing but the melancholic subject’s perceived distance from the ideal.¹

Since the second half of the 19th century, the political establishment and cultural elites of the Ottoman empire

им станувале вредностите на уставната демократија и личната слобода, како и западноевропските начин на живот и секојдневни навики; важноста и прифаќањето на ваквата дискурзивна рамка стануваа уште посилни во првите две децении од 20 век, за конечно да одиграат битна улога (со Младотурското движење) во распадот на застарената политичка структура на Османлиското царство. Поради погубното (како и неповикано) учество во Првата светска војна, распадот на Османлиското царство беше потврден со озлогласениот договор во Севр, со кој победничките сили го сведоа османлискиот територијален интегритет на трошка. Затоа ваквата одлука набргу предизвика силна воена реакција предводена од генералот Мустафа Кемал (подоцна познат како Ататурк): неговата харизма и стратешките способности ѝ овозможија на новоформираната војска да извојува победа во повеќето битки против Грците, Ерменците, Курдите и Французите. Кога посакуваната територија конечно беше стекната и обезбедена, Мустафа Кемал се прогласи за основач на новата турска република.

Како припадник на општествената класа посветена на западните идеали, се најде задолжен за обликување на новиов политички ентитет врз основа на секуларност и други присвоени западни замисли. Но сево ова требаше да се изведе наспроти конкретните услови во земјата (претежно рурална, традиционална, со силни верски чувства) и откако се маргинализираа (изградени како „другиот“ во државната реторика) малцинските заедници (Грци, Ерменци, Евреи), чии елити во суштина го застапуваа културниот израз најблизок до истите тие западни идеали. Со други зборови, за да се решат проблемите околу процесот „изградба на нацијата“, новата турска држава беше воспоставена со употреба на дискурзивни средства,

got progressively attracted by the values of constitutional democracy and individual freedom, as much as influenced by western european lifestyle and daily habits; the importance and acceptance of this discursive frame grew then much stronger during the two first decades of 20th century, playing at last an important role (with the movement of the Young Turks) in the dissolution of the aged Ottoman empire political structure. Because of its disastrous (as much as unrequested) participation in the First World War, the collapse of Ottoman empire happened to be ratified by the infamous treaty of Sevres, used by the winner powers to reduce Ottoman territorial sovereignty to a sort of apple core. This decision was thus soon to prompt a thorough military reaction, led by the army general Mustafa Kemal (to be later known as Atatürk): his charisma and strategic abilities allowed the newly gathered troops to succeed in most of the several battles fought against Greeks, Armenians, Kurds and French. When the aspired territory was at last gained and assured, Mustafa Kemal could eventually declare himself as founder of the new republic of Turkey.

As a member of the social class devoted to western ideals, he found himself in charge of moulding this new political entity on the base of secularism and other acquired western imaginaries. But all of this was to be done in spite of the actual conditions of the country (mostly made of rurality, traditionalism and strong religious feelings), and after having marginalized (and constructed as “the other” in the state rhetoric) those minoritarian communities (Greeks, Armenians, Jews), whose elites had indeed been representing the closest cultural expression to those same western ideals. In other words, in order to solve the several issues related to the “nation building” process, the new Turkish state came to be established making use of discursive devices

во голема мера недоследни и на присвоените западни идеали и на фактичката стварност во земјата.

Најпрво, европскиот начин на живот одеднаш му беше наметнат на целото население, без никаков обѕир кон прашањата на личен израз: покрај сложениот проблем со секуларизмот (на кој нема да се осврнам овде), забраната на *фесои*, на радио пренос на традиционална турска музика, како и на објавување текстови на други јазици освен на турски се само дел од примерите за несоодветниот пристап кон вестернизацијата. Истовремено, за да поттикне поширока поддршка за новиот политички ентитет, власта започна да се служи со отровен националистички дискурс преку кој промовираше еден замислен идентитет дефиниран и како секуларен и етнички турски: така, бидејќи вековите османлиска власт оставија наследство од широка културна разновидност (кое секако не треба да се идеализира), употребата на такво едно агресивно дискурзивно средство мораше на крај да го попречи отвореното учество на луѓето во создавањето на нова заедничка дискурзивна рамка. Во суштина, кога и да беа видливи јавно (на училиште, работа, во медиумите, собранието, итн.), сите граѓани на новата турска република се тераа да се однесуваат во склад со новоизградениот „турски идентитет“. Со зборовите на Хана Арент (Hannah Arendt), јавниот простор во републиканска Турција не се претвори во „меѓупросторот“ неопходен за развој на вистинска односна и политичка дејност, поточно, во заемните интереси потребни за сите да се чувствуваат слободни да го изразат својот став, а можеби и да дискутираат со останатите во потрага по заеднички решенија. Наместо тоа, многу поблизу беше до случајот на тоталитарни парадигми, каде образецот на јавниот

hardly inconsistent with both the claimed western ideals and the actual reality of the country.

First of all, european way of life was abruptly imposed on the whole population, with no concern for issues of individual expression: apart from the complex matter of secularism (which is not to be treated here), the ban on the *fez* hat, on the radio broadcasting of traditional Turkish music, and on the publishing of texts in languages other than turkish, are just some examples of a much troubled approach to westernization. At the same time, in order to prompt a wider allegiance to the new political entity, the establishment started making use of a noxious nationalist discourse, promoting an imaginary identity defined as both secular and ethnically turkish: thus, because what centuries of Ottoman governance had left was a legacy of broad cultural multiplicity (not to be left idealized for sure), the usage of such an aggressive discursive device was to end up hindering the open participation of people to the construction of a new common discursive frame. Infact, whenever under public visibility (school, work, medias, parliament...), all citizens of the new Turkish republic had to force themselves to perform in accordance to this newly formalized “turkish identity.” To say it with Hannah Arendt’s words, public space in republican Turkey did not come to be the “in between” necessary for the development of a genuine relational and political activity, that is the common ground needed in order to make everyone feel free to express his or her point of view, and maybe discuss with others in order to look for shared solutions. Rather, it went much closer to the case of totalitarian paradigms, where the pattern of public space comes to be tightly disciplined, and individual expression is either explicitly condemned, or subtly moulded from self-censorship.

нагласува неискреноста на нивното муслиманско преобраќање. Но, како што посочува следниот пасус, поимањето на Нејзи оди и подалеку:

Терминот *dönme* („преобратен“, или оној кој „се смешил“) историски асоцира на сабатејството, сметано за заедница со двоен идентитет. Но, метафорички, терминот *dönme*, бидејќи упатува на постојано менлив или нестабилен идентитет, може да се примени и кај граѓаните на Турција, чии идентитети се силно неизвесни и контекстуални, практично прилагодени за прикажување на идентитетот во несигурна средина окарактеризирана со историска подвоеност меѓу јавната/официјалната и семејната/личната сфера. Во онаа мера во која кемализмот создал своја традиција - особено кај образованата средна класа - семејниот и националниот идентитет се споиле. Но, ова се случи преку напад врз личната од страна на националната/официјалната сфера и преку свесното замолкнување на поинаквите истории, особено во случаите во кои семејниот идентитет е во судир со националниот. Честопати оние со повеќеслојни идентитети, како сабатејците, најмногу чувствувале потреба да се прилагодат и биле активни соучесници во процесот на порекнување на минатото.²

Би можеле да тврдиме дека штом некој поприми некаков идентитет, било национален, верски, политички или супкултурен, се случува некакво „преобраќање“. Прифаќањето на даден комплет правила како голем удел во нечиј модел на *присусиџво во свејоџи* отсекогаш претставувало карактеристична црта на човечката природа, а некако и неопходен услов за опстанокот на една заедница. Но, особениот „неетички“ карактер на „потурчувањето“ се крие токму во задолжителноста: како што наведов претходно, прифаќањето на турскиот идентитет беше (и некако сè уште е) единствениот избор за секој што сака да биде активен во јавната сфера. Освен тоа, да се биде „Турчин“ не дозволуваше комбинација со која

The term *dönme* (“converted,” or the one who has “turned”) is historically associated with Sabbateanism, viewed as a community with a double identity. Metaphorically speaking, though, the term *dönme*, insofar as it connotes a continuously changing or unstable identity, may well be applied collectively to the citizens of Turkey, whose identities are highly contingent and contextual, pragmatically adapted to performing identity in an insecure environment characterized by a historic separation between the public/official and the familial/private domains. To the extent that Kemalism has created its own tradition - particularly among the educated middle-class - familial and national identity have converged. But this occurred through the invasion of the private domain by the national/official domain and the deliberate silencing of alternate histories, particularly in cases where family identity conflicted with national identity. It was often those with multiple identities, such as the Sabbateans, who felt the most need to conform, actively colluding in the process of denying the past.²

We could certainly say that everytime someone embraces an identity, whether a national, a religious, a political or a subcultural one, then a sort of “conversion” has been carried out. The fact of accepting a given set of rules as a major share of one’s mode of *being in the world* has been since always a distinguishing feature of human nature, and in some way the necessary condition for the existence of a community. But the specific “non-ethical” character of the conversion to “turkishness” lies indeed in its compulsoriness: as said before, embracing turkish identity was (and somehow still is...) the only possible choice for whoever wants to be active in the public realm. Moreover, being “Turkish” did not allow to be matched with any other non-aligned identitarian frame,

било друга непристрасна идентитетска рамка, што би значело дека сите поранешни етички, верски и културни идентите мора да се напуштат, заборават и порекнат.

Сепак, сè додека „турството“ е израз на една елита која наеднаш му ги наметна своите утописки стремежи на целото население, владејачките моќници може во секој момент произволно да го изменат комплетот правила кои го одредуваат, со цел да си ги задоволат менливите потреби. Како што вели Лејла Нејзи:

Силната параноја и постојаната потрага по „внатрешниот непријател“, карактеристични за турската политичка култура, се производ на неволноста од страна на турскиот проект за модернизација да го признае минатото. (...)

Најголемиот страв на лицата со сабатејско потекло е дека ќе ги сметаат за „странци“. Ваква е судбината на едно општество во кое недоследноста која го бележи националниот идентитет подразбира дека тешко се одредува кој е „внатре“. Турската Република беше формирана на претпоставката дека признавање на повеќеслојното културно наследство од Османлиското Царство би претставувало закана за изградбата на единствен национален идентитет. Три генерации подоцна, и покрај политичката подвоеност, се јавува сè посилен притисок одоздола за признавање на минатото од страна на лица во потрага по своите лични истории. Во денешно време, прифаќањето на поинаквите лични истории на граѓани кои му се посветени на демократското општество може само да придонесе кон општествено единство, а не да претставува закана за истото.³

Кемалистичката власт почна ваквиот насилан хиерархиски пристап да го смета за најделотворниот начин за остварување на новото општество за кое сонуваше: сите одлуки спроведени од страна на одговорните за „осмислување“ на Република Турција

which meant that all former ethnic, religious or cultural identities had to be quitted, forgotten and denied.

Nonetheless, as long as “turkishness” has been the expression of an elite who suddenly came to impose its utopian ambitions on the whole of the population, the set of rules defining it could at any moment be arbitrarily modulated by the hegemonic powers, in order to fulfill their contingent needs. As Leyla Neyzi states:

The deep-seated paranoia and the constant search for “the enemy within” which characterizes Turkish political culture is a product of the Turkish modernity project’s refusal to acknowledge the past. (...)

The greatest fear of individuals of Sabbatean background is that they will be viewed as “outsiders.” This is the fate of a society in which the ambiguity which characterizes national identity means that it is difficult to know who is “inside.” The Turkish Republic was established on the assumption that acknowledging the plural cultural legacy of the Ottoman Empire would threaten the creation of a singular national identity. Three generations on, despite political polarization, there is growing pressure from below for the acknowledgement of the past by subjects searching for their personal histories. Today, accepting the different personal histories of citizens who share a commitment to a democratic society can only contribute to societal unity, rather than posing a threat to it.³

The Kemalist establishment came to consider this violent top-down approach just as the most effective way to achieve the new society they were dreaming of: all the decisions implemented by the ones in charge of “engineering” the republic of Turkey can in fact be seen as part

може во суштина да се сметаат за дел од еден посеопфатен проект за поттикнување на конечен раскин со минатото, со што ќе му се овозможи на „новото“ да му го преземе местото. Забраната на традиционалните културни изрази (ферецето, фесот, музиката), како и промоцијата на еден идеализиран „западен начин на живот“, прифаќањето на западната азбука, опсесијата со вредноста на младината: овие и многу други слични интервенции треба да ги сфатиме како насочени кон создавање на некаква безвременска рамка во која ќе се воспитуваат нови генерации, што понезапознаени со своето минато, со цел да се убедат дека таканаречениот „турски“ идентитет треба просто да се земе здраво за готово, како неизбежен.

Но конечно, секој идеален проект на крајот мора да се соочи со стварниот контекст и неговите материјални услови: така, по речиси девет децении историја, дијалектичките ефекти од ваквото силно нестабилно дискурсивно средство се сега видливи во самите животи на оние под неговото влијание. Наследниците и продолжувачите на кемалистичката власт (денес секуларна урбана висока средна класа), кои ѝ останаа верни на „турската“ идеологија, конечно ги изнервира несоодветната реакција на нивните идеали од страна на општеството, па сè повеќе се оддалечуваат од неа, и умствено (колку што успеваат) и физички (се обидуваат да живеат во одделни населби и да не се мешаат со останатите општествени класи). Истовремено, муслиманското население од претежно сунитска вероисповед, кое нема никаков проблем да се определува како „турско“, иако официјално дискриминирано од секуларната рамка, одигра стратешка улога во владејачкото дискурсивно средство: во суштина, секојпат кога имаше потреба, кемалистичката власт ѝ даваше

of a wider project aimed to provoke a definitive break with the past, thus allowing the “new” to take its place. The prohibition of traditional cultural expressions (veil, fez, music...) together with the promotion of an idealized “western way of life,” the adoption of western alphabet, the obsession with the value of youth: we should see these and other many similar interventions as aimed to create a sort of atemporal frame where to grow new generations as much unaware as possible of their past, in order to convince them that something called as “turkish” identity should just be considered naturally given, that is unavoidable.

But at last, any ideal project ends up facing the real context and its material conditions: so after almost nine decades of history, the dialectical effects of this much troubled discursive device are now visible in the very lives of those who’ve been affected by it. The heirs and perpetrators of the Kemalist establishment (nowadays secular urban middle-upper class), who always kept faithful to the ideology of “turkishness,” got at last so frustrated by the inadequate response of the society to their ideals, that they progressively got more and more detached from it, both mentally (as for their degree of understanding) and physically (trying to live in separated areas and never to mingle with other social classes). At the same time, the muslim population belonging to the majoritarian Sunni current and finding no uncomfot with defining itself as “turkish,” although formally discriminated by the secular frame, ended up playing a strategic role in the hegemonical discursive device: infact, whenever needed, the Kemalist establishment got to empower this identitarian class in order to single out a different type of “otherness” (alevi, christian, kurdish, leftist, ...), and thus

моќ на оваа идентитетска класа за да издвои некој поинаков вид „другост“ (бектешка, христијанска, курдска, левичарска, итн.) и да ги наметне границите на „турството“. Во поново време, Партијата за правда и развој стана најнепосредниот политички израз на оваа класа, која во последните две децении почна да стекнува голем удел од дискурзивната моќ во неколку области од јавната сфера (културна, политичка и економска).

Како и да е, ако, како што споменав претходно, целта овде ни е да се осврнеме на проблемот лична среќа, секој макрополитички контекст треба да се смета не за победа или пораз на едната страна, туку само за привремена арена во која се води битката за израз на сопствената желба.

6. Значи, за да се оствари етичката суштина на теоретскиов предлог, треба да се префрлиме на едно друго значење на терминот *dönme* и за последен пат да се послужиме со трудот на Нејзи, која како случајно да ни ја понуди трагава:

Тоа што терминот *dönme* во современиот турски јазик се користи и за лица кои го смениле својот полов идентитет придодава уште еден слој нејасност (и озлогласенот) на веќе двосмислениот термин.⁴

Значи, во говорниот турски *dönme* е терминот со кој се означуваат трансродовите поединци. Поради нивното неочекувано големо присуство и видливост во некои населби во Истанбул и Анкара, ова население во последнава деценија доби исклучително внимание и од медиумите, и од академските лица и ликовните уметници, желни на публиката да ѝ понудат некаква анализа, но кои исто толку лесно ги забораваат во пречестите случаи на насилство и дискриминација.

enforce the borders of “turkishness.” In recent times, the AKP (Justice and Development Party) has come to be the most direct political expression of this class, who in the last two decades has started to gain important shares of discursive power in several realms of the public sphere (cultural, political and economical).

In any case, if as said before our aim here is to address issues of subjective happiness, any macropolitical context should always be considered not as one side’s victory or defeat, but just and only as the contingent battlefield in which the struggle for expressing one’s own desire is to be fought.

6. So in order to achieve the ethical core of this theoretical proposal, we are now to shift to a different meaning of the term *dönme*, helping ourselves for the last time with the paper of Neyzi, who seems to provide this hint almost by chance:

The fact that the term *dönme* is also used in contemporary Turkish to refer to persons who have undergone a change in sexual identity, adds an additional layer of ambiguity (and notoriety) to this already ambiguous term.⁴

So, in daily Turkish, *dönme* happens to be the term used to define transgender individuals. Because of their unexpected high presence and visibility in some neighbourhoods of Istanbul and Ankara, in the last decade this population has been receiving an overwhelming attention by either media, academicians and visual artists, eager to supply the audience with any kind of analysis, as much as easily ending up forgetting them in the very frequent occasions of violence and discrimination.

Намерата тука поскоро ни е да се осврнеме на трансродовите поединци заради потфатот што го остваруваат како желбени субјекти, со што би се обиделе да го протолкуваме нивниот модел на *присусиство во светот* како можна етичка парадигма, која можеби би се здобила со пошироко политичко значење во современата неизвесност на Турција. Ако допуштиме трансродовите лица да ги вклучиме во претходното значење на *dönme* (преобратен), во смисла дека се поединци кои одбрале целосно да попримат друг идентитет, тогаш посебниот однос љубов/омраза, со кој се соочуваат во турското општество, би можеле да го објасниме со фактот дека отворено го објавуваат својот процес на преобраќање со самата своја појава. Со други зборови, трансродовите лица може да се дефинираат како преобратени кои, со задржување на дел од преодниот процес во сопствените тела, живеат во постојана состојба на изложување на своето преобраќање (имајќи притоа предвид дека многумина од нив само сакаат да го сменат полот и да продолжат со новиот живот како никогаш и да не го направиле преодот): значи, во земја каде состојбата „потурчен“ е широко распространета, ама ниту се знае ниту се зборува за неа, ваквата небарана искреност нужно предизвикува разноразни неконтролирани реакции.

7. Тукушто го означивме како преобратено секое лице кое, од какви било причини, ја остварува желбата за попримање поинаква идентитетска рамка. Инаку, како што споменав претходно, состојбата „преобратеност“ треба да се сфати како вродена карактеристика на човечкото суштество кое, во склад со различните материјални услови на историскиот контекст, отсекогаш пронаоѓало разни начини да се справи со најосновната состојба на човечноста, односно, со можноста да „биде што и да е“. Честопати

What we rather intend to do here is to consider transgender individuals only for the gesture they accomplish as desiring subjects, thus trying to read their mode of *being in the world* as a possible ethical paradigm, which is hopefully to acquire a wider political meaning in the contemporary contingency of Turkey. If we allow ourselves to include transgender subjects in the previous meaning of *dönme* (converted), as far as they are individuals who've chosen to fully embrace another identity, then we could dare to motivate the special love/hate relation they face in Turkish society with the fact that they make openly visible their conversion process with the simple appearance of their figure. In other words, transgender subjects could be defined as converteds who, keeping trace of the process of transition in their very bodies, are just living in the permanent condition of exposing the fact of being converteds (without forgetting that many of them could just want to change their sex and go on with their new life as if they had never undergone that transition): so, in a country where the condition of being a “converted to turkishness” is widely spread, but has either not to be known or to be said, this unrequested sincerity is necessarily to raise all sorts of uncontrolled reactions.

7. We've just come to define as converted any subject who, for whatever reason, is to deal with the desire of embracing a different identitarian frame. By the way, as said before, the condition of “convertedness” should just be considered an intrinsic character of the human being, who, in accordance to the different material conditions of the historical context, has always been finding different ways to cope with the most originary condition of humanness, that is the possibility of “being whatever.” More often than not, human beings happen to be unable to bear

човечките битија не можат да ја поднесат состојбава: затоа порадо или се обидуваат да го потиснат овој огромен потенцијал (и живеат како да не вреди ниту еден етички избор), или просто сосема попримаат еден затворен идентитетски комплет. Иако првата можност е нашироко распространета во современото турско општество (особено кај новите генерации израснати во високата средна класа, разочарана од кемалистичката утопија, но неспособна да создаде оригинални лични текови на желбата, па едноставно се претопува во капиталистичката желбена машинерија, како во кој било друг глобализиран контекст), на неа нема поконкретно да се осврнам овде: акцентот го ставам врз втората можност, односно поопштиот проблем со преобраќањето.

Во суштина сметаме дека, иако кемалистичката идеологија и нејзината „турска“ идентитетска рамка губат привлечност и веќе не можат да ги придвижуваат желбите на истата општествена класа која така силно ги промовираше, турското општество сè уште е под силно влијание на нејзините дискурзивни средства: така, мора да се обработат и објаснат со цела низа критички средства, зашто ако не се земат предвид, ќе продолжат суптилно да навлегуваат и во микро и во макрополитичката рамка на турското општество.

Иако целокупното турско население било под некакво влијание од процесот на „потурчување“, најпогодени секако беа припадниците на малцинските идентитети: сакал или не, секој кој имал желба да земе учество во јавната сфера во рамки на новиот владејачки дискурс, морал да се откаже од сите други непристрасни идентитети (христијански, бектешки, арапски, курдски, ромски, комунистички, квир, итн.). Со текот на генерациите, ваквиот премин честопати морало да се одвива молкум: за да им

this condition: for this reason, they rather end up either trying to inhibit this overwhelming potentiality (and living as if no ethical choice was worthy), or just thoroughly embracing one enclosed identitarian set. Although first option is widely spread in contemporary Turkish society (specially throughout the new generations grown up in middle-upper classes, eventually disenchanting with the Kemalist utopia, but unable to formulate original subjective flows of desire, thus easily ending up moulded by the capitalistic desire machine, as in any similar globalized context), this is not to be explicitly addressed here: rather, focus is to be put on the second option, that is the more general issue of conversion.

We deem in fact that, although Kemalist ideology and its “turkishness” identitarian frame have been losing appeal and are not anymore able to move the desires of that same social class who had been so thoroughly promoting it, Turkish society is still deeply affected by its discursive devices: thus, they need to be faced and explicitated with a whole range of critical tools, because if left unconsidered their effect will still keep subtly pervading both the micro- and macropolitical frame of Turkish society.

Although the whole of Turkish population has in some way been affected by the conversion process to “turkishness,” the most affected subjects have for sure been the ones belonging to minoritarian identities: willingly or not, whoever wanted to participate to the public realm framed by the new hegemonical discourse, had to drop any other non-aligned identity (christian, alevi, arab, kurdish, roma, communist, queer...). With the passing of generations, often this transition was just to be made tacit: in order to make their lives “easier,”

ги „олеснат“ животите на своите деца, родителите започнале да ги воспитуваат без споменување на семејното минато. Ама, како што веќе реков, дури и ако „преобратеноста“ како основна карактеристика на човечкото суштество и желбата да се биде „што и да е“ секојпат се смета за исправна, мислиме дека да се признаат и да се истражат посебните услови на нејзиното одвивање, со што се овозможува подобар личен преод, сепак треба да биде етичко прашање.

Значи проблемот со „обзнанување на преминот“, како во случајот со трансродовите лица, се смета за битно и стратешко прашање, но како што појаснува квир теоретичарката Џудит Халберстам (Judith Halberstam) во својот труд *Во квир време и место: трансродови тела, субкултурни животи* (*In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*), може да се стори уште многу за да се оствари етичкиот потенцијал на преобратената состојба:

Со зборовите на Доријан Кори (Dorian Corey), транссексуалниот лик од *Париз гори* (*Paris is Burning*), „реалноста е најблизу што може да дојдеме до стварното“. Не е баш изведба, не е баш имитација, туку начинот на кој луѓето, малцинствата, исклучени од сферата на стварното, го преземаат стварното и неговите ефекти. (...) Токму верноста - преземањето на карактеристики на стварното, би рекле - е транссексуалната состојба. Стварното, од друга страна, пак, е она што постои на друго место и како фантазија за припадност и постоење. (...) Меѓутоа, сè понедостижниот хоризонт на стварноста не мора да биде погубен за транссексуалниот стремеж; напротив, треба да му даде сила. Просер (Prosser) навестува дека транссексуалците може буквално да станат стварни преку авторство, со тоа што ќе се испишат во преминот. „Раскажувањето“, забележува Просер, „не е само мост кон отелотворението туку и начин да се осмисли преминот, врска меѓу местата: самиот премин“.

parents started to raise their kids with no reference to the family past. But as said before, even if “convertedness” is a primary character of human being, and the desire to be “whatever” is always to be deemed proper, we think that to acknowledge and investigate the specific conditions of its taking place, thus being able to take better care of oneself’s transition, should indeed be a matter of ethics.

The issue of “making the transition visible,” as in the case of transgender subjects, is then to be considered an important and strategic issue, but as made clear by the queer theorician Judith Halberstam in h** *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, still much more can be done in order to fulfill the ethical potentiality of the converted condition:

In the words of Dorian Corey, the drag queen character of *Paris is Burning*, “realness is as close as we will ever come to the real.” It is not exactly performance, not exactly an imitation; it is the way that people, minorities, excluded from the domain of the real, appropriate the real and its effects. (...) Realness – the appropriation of the attributes of the real, one could say – is precisely the transsexual condition. The real, on the other hand, is that which always exists elsewhere, and as a fantasy of belonging and being. (...) The ever receding horizon of the real, however, needs not to be the downfall of transsexual aspiration; indeed, it may be its strength. Prosser suggests that transsexuals can become literally real through authorship, by writing themselves into transition. “Narrative” Prosser notes, “is not only the bridge to embodiment but a way of making sense of transition, the link between locations: the transition itself.” Gender discomfort can be alleviated by narratives that locate the oddly gendered subject in the world and in relation to others.⁵

Родовата nelaгодност може да се олесни со помош на приказни кои го сместуваат чудно ородовеното лице во светот и во однос со другите.⁵

8. „Турството“, било како сон или како кошмар, ги тера луѓето да се справат со проблемот на недостижниот идеал кој на еден силно разнороден контекст му ја наметнува општествено-политичката парадигма на секуларна држава и западна современост. Иако не е виновна за самата појава, кемалистичката власт, посветена на утопискиов проект, сепак е одговорна за моделите користени при негово остварување: наместо да ги користи „турските“ вредности како поттик за личните стремежи, што би им овозможило на луѓето сами да си го најдат патот до него (што, мора да признаеме, е начинот на кој дејствува капиталистичката желбена машинерија), претпочиташе да го претвори во еден вид „теолошки“ поим. Наеднаш, почна да се тврди дека сите на територијата на Турција отсекогаш биле „турски“: а, како што видовме претходно, се користеше цела низа дискурзивни средства за да се раскине со минатото и да се оствари многу делотворна „безвременска“ рамка, заснована на заборав и занемарување на историското сеќавање (чии ефекти сè уште се силно видливи во, на пример, целосната безобсирност кон урбаното културно и архитектонско наследство). А штом „турството“, наместо да се прикаже како прашање на избор и желба, стана нешто што се зема здраво за готово зашто „отсекогаш“ било такво, мораше да се изостави каков било етички пристап кон него. Покрај стигмата и создавањето како „други“ на сите кои не можеа да се справат со неговата прекодификувана и ексклузионистичка природа, дадениот карактер на „турската“ рамка, во обид да претпостави дека никаков преод не се ни случил, ги попречи и лицата кои имаа желба да бидат „турски“ да се погрижат за сопствениот преоден процес,

8. “Turkishness,” either as a dream or a nightmare, has been about making people deal with the issue of an unreachable ideal, that is implanting on a thoroughly heterogeneous context the socio-political paradigm of a secular state and a western modernity. Not to be blamed for the fact itself, the Kemalist establishment devoted to this utopic project is indeed to be put on charge for the modes used in achieving it: instead of using “turkishness” values as a drive for subjective desire, allowing people to work out their personal path to it (which is, we should admit, the way capitalistic desire machine works), they preferred to turn it into a sort of “theological” concept. Suddenly, “turkishness” came to be claimed as the way everybody had always been in the territory of Turkey: as seen before, a whole range of discursive devices was used in order to break with the past and achieve a very effective “atemporal” frame, based on forgetfulness and disrespect for historical memory (whose effects are still much visible now, for example in the total misconsideration of urban cultural and architectural heritage). As far as “turkishness,” instead of being presented as an issue of choice and desire, came to be something you had to take for granted, because it had “always” been like that, any ethical approach to it was to be missed. Besides stigmatizing and creating as “others” all the subjects who could not deal with its overcodified and exclusionary nature, the given character of the “turkishness” frame, trying to presume that no transition was taking place, hindered also the subjects willing to be “turkish” from taking care of their own transition process, as they were not allowed to keep any trace of whatever their past could have been. But as quoted from Judith Halberstam for the case of oddly gendered subjects, the fact of desiring an idealized condition that will never be effectively fulfilled, wide-

бидејќи не им беше овозможено да зачуваат никаква трага од какво и да е минато. Но, како во цитатот од Цудит Халберстам за случајот со чудно ородовените лица, стремежот кон една идеализирана состојба која никогаш нема целосно да се оствари, распространета меѓу малцинските лица, навистина мора колку што е можно да се потпомогне со дејноста *авторсиво*.

9. На крајот од трудов, време е да се воведат уште едно значење на зборот *dönme* во турскиот јазик, односно, одречната заповедна форма на истиот глагол *dönmek* (се врти): „не врти се!“ Ако се прочита како „не обрнувај се!“, асоцијацијата на ова значење со проблемот преобраќање ја нуди најдлабоката суштина на она што е, според нас, најмоќното дискурсивно средство на дело во турското општество од формирањето на Републиката: од секого се очекува наеднаш да се „потурчи“, без можност да се обрне на своето минато.

Освен разните лични несреќи и немири, поопшт ефект од „турската“ идеологија е замолкнувањето на сета многуслојност од традиции, приказни и културни изрази кои им припаѓаат на идентитетските рамки исклучени од владејачката. Турската нација ја пропушти можноста да го искористи сето свое наследство во процесот на пробивање на својот пат кон совремието: еден поинаков пристап ќе можеше да изгради една посеопфатна рамка која би овозможила пошироко и поактивно учество во создавањето на новиот јавен дискурс.

Во последниве 15 години, некои политички и материјални промени создадоа контекст малку поблагонаклонет кон приемот на малцинските културни изрази. Истовремено, поради долгиот период на отсуство од делотворната јавна сфера и огромните промени настанати со модернизацијата,

spread as it is between minoritarian subjects, should indeed be helped out as much as possible through the practice of *authorship*.

9. Coming to the end of this paper, it’s time to introduce a further meaning of the word *dönme* in Turkish, that is the negative imperative form of the same verb *dönmek* (to turn): “don’t turn!” If read as “don’t look back!” the association of this meaning with the issue of conversion is to provide the deepest essence of what, in our opinion, is the most powerful discursive device at work in turkish society since its Republican foundation: everybody is supposed to abruptly convert to “turkishness,” without any option for looking back in his or her past.

Apart from all sort of personal catastrophes and turmoils, a more general effect of “turkishness” ideology has thus been the silencing of the whole multiplicity of traditions, stories and cultural expressions belonging to all those identitarian frames excluded by the hegemonical one. Turkish nation missed the opportunity of making use of its whole heritage in the process of working out its way to modernity: a different approach could instead have given raise to a more inclusionary frame, that is allowing for a wider and more active participation to the moulding of the new public discourse.

During the last 15 years, some political and material changes have created a context slightly more favorable to the reception of minoritarian cultural expressions. At the same time, given the long period of absence from the effective public sphere, and the impressive changes caused by modernization, these cultural expressions often find

ваквите културни изрази честопати се среќаваат лишени од значење. Така, за да се избегне ваквите културни производи да станат чисто естетски, одвоени од својот историски контекст и стерилизирани од какво било понатамошно етичко бреме, мора да се вложат сите можни напори за да се создадат услови неопходни за еден позначаен и поефикасен прием. За ваквите „текстови“ повторно да станат прописно читливи, и „писателите“ и „читателите“ треба да почнат да се привикнуваат на дискурсите и дејностите на другиот, а ова може да се постигне само со процут на авторства посветени на обзnanување на сопствените преоди, на личните пристапи кон семејното сеќавање, на локалните битки за или против модерното. Сè додека може, турското општество треба да се изложи на сите приказни кои желбените субјекти сакаат да ги раскажат: книжевност, музика, филм, усна историја, итн... секое изразно средство мора да е дозволено за да се негува видливоста на *нивниџе* приказни.

Ако меланхолијата се јавува од состојба на загуба, тогаш идеологијата на турството ги турна своите поданици во една посебна состојба на „двојна меланхолија“, лишувајќи ги од значајна врска со минатото и поставувајќи им невозможен идеал кој никогаш не се достигна.

Оттука, намената на овие страници би можела да се дефинира како обид да се врами една етичка парадигма, способна да ѝ се спротистави на ваквата драматична ситуација: кога би се претставила, личноста би била прикажана како граби напред поттурната од изразот на сопствената желба, додека истовремено открива посебен обсервационен природата на своето минато. За да си помогне во таква една тешка ситуација, би ни зборувала. Нам.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

themselves deprived of meaning. Thus, for avoiding these cultural products to become purely esthetic, detached from their historical context and sterilized from any further ethical pregnancy, all possible efforts should be done in order to create the conditions necessary for a more meaningful and effective reception. To make these “texts” properly readable again, both their “writers” and their “readers” should start to get used to each other’s discourses and practices, and this is only to be reached through the flourishing of authorships committed at making visible one’s own paths of transition, subjective approaches to familial memory, local struggles towards or against modernity. As long as it’s still possible, turkish society needs to expose itself to all the stories that its desiring subjects are willing to tell: literature, music, cinema, oral history, ... whatever mean of expression should be granted by in order to foster the visibility of *their* narratives.

If melancholy is about the condition of loss, then the ideology of turkishness has been forcing its affected subjects into a specific condition of “double melancholy,” both depriving them of a meaningful relationship with their past, and providing them with an impossible ideal that was never to be fulfilled.

Thus, the aim of these pages could be defined as the attempt to frame an ethical paradigm able to oppose this dramatic situation: if represented, the figure of it would be shown heading towards pushed by the expression of h** subjective desire, while at the same time revealing a special consideration for the nature of h** past. To help h**self in such a difficult situation, the figure would be talking. To us.

Белешки:

1. Esra Akcan, "The Melancholies of Istanbul," *World Literature Today* 6 (2006): 39.
2. Leyla Neyzi, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002): 141.
3. Ibid., 146, 153.
4. Ibid., 142.
5. Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005), 41.

Библиографија:

- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
- Akcan, Esra. "The Melancholies of Istanbul." *World Literature Today*, 6 (2006).
- Neyzi, Leyla. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2002).

Notes:

1. Esra Akcan, "The Melancholies of Istanbul," *World Literature Today* 6 (2006): 39.
2. Leyla Neyzi, "Remembering to forget: Sabbateanism, national identity and subjectivity in Turkey," *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002): 141.
3. Ibid., 146, 153.
4. Ibid., 142.
5. Judith Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York University Press, 2005), 41.

References:

- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
- Akcan, Esra. "The Melancholies of Istanbul." *World Literature Today* 6 (2006).
- Neyzi, Leyla. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society and History*, 44 (2002).