

Роналд  
Камингс

**Наративното сведоштво  
како теориски метод:  
Испитување на  
критичката дебата за  
културата на надзор врз  
хомосексуалноста во  
јамајкански контекст**

Во есејот „Булери и батимени: оспорување на хомофобијата во црната популарна култура и современата карипска книжевност“ (Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature),<sup>1</sup> Тимоти Чин (Timothy Chin) ја нагласува важноста од раскажување на домородната карипска геј тема. Во оваа задача препознава значајна стратегија во еден неопходен идеолошки и културен проект на деконструкција на вкоренетата бинарна опозиција којашто се пројавува во јамајканскиот и карипскиот народен дискурс. Во контекст на ваквиот бинарен систем, хетеросексуалноста и хомосексуалноста се кодираат во смисла на „фиксни контрасти меѓу роден и туѓ, локален и урбан, ние и тие“ (Chin 1997, 127). Ваквиот дискурс има функција да ја дефинира хомосексуалноста не само како неприродна и неморална, туку и како туѓа. А хетеросексуалноста, пак, ја заведува како нормална и вродена. Чин во својот есеј повикува на присуството на ваквата бинарност, како и на тоа дека границите идеолошки

Ronald  
Cummings

**Narrative Testimony  
as Theoretical Method:  
Examining the Critical  
Debate on the Culture of  
Policing Homosexuality in  
the Jamaican Context**

In his essay “Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature,”<sup>1</sup> Timothy Chin underscores the importance of narrating the indigenous gay and lesbian Caribbean subject. He identifies this task as an important strategy in a necessary ideological and cultural project of deconstructing the entrenched binary opposition, which manifests itself in Jamaican and Caribbean popular discourse. In the context of this system of binaries, heterosexuality and homosexuality are coded in terms of “fixed oppositions between native and foreign, indigenous and metropolitan, us and them” (Chin 1997, 127). This discourse functions to situate homosexuality as not only as unnatural and immoral but also as foreign. It also conversely inscribes heterosexuality as normal and native. Chin in his essay, calls attention to the presence of this binary as well as to the fact that the boundaries are continuously ideologically policed. For example, he points out that there are “discursive limits that determine current discussions of gay and lesbian sexuality and Caribbean culture” (Chin, 1997, 127). It is

постојано се надгледуваат. На пример, посочува дека постојат „дискурзивни граници кои ги одредуваат тековните расправи за геј и лезбејската сексуалност и карипската култура“ (Chin, 1997, 127). Токму во контекст на ваквата културолошка расправа Чин го препознава актот на раскажување на локалната геј и лезбејска тема како суштинска политичка задача. Тој тврди дека укинувањето на ваквата (хетеро)сексуална превласт во културолошкиот дискурс е неопходен дел од еден „деколонизиран карипски дискурс“ (Chin 1997, 129). Во својата расправа за дејноста на современите карипски романсиери, како Мишел Клиф (Michelle Cliff) и Х. Најдел Томас (H. Nigel Thomas), тврди дека нивните дела „жестоко ги оспориле патријархалните и хетеросексуални идеологии од кои произлегла маргинализацијата на жените и геј мажите [и] истовремено... продолжиле да ги изложуваат општествените и политички структури кои го продлабочуваат колонијалното наследство на регионот“ (Chin 1997, 129). Расправата на Чин за политичката функција на раскажувањето на локалната геј и лезбејска тема нуди полезна рамка во која би ја сместиле истата. Додека Чин се концентрира на книжевноста како корисно место за дејствување, јас во овој текст го испитувам начинот на кој наративното сведоштво би придонело во овој идеолошки проект и би влијаело при (ре)дефинирање и проширување на дискурзивните граници на расправите за геј и лезбејските субјективитети во современиот карипски дискурс.

Можната употреба на наративните сведоштва понатаму ја обработува Весли Кричлоу (Wesley Crichtlow) во наративниот есеј „Историја, (повторно) сеќавање, сведоштво и биомитографија: нацрт на тринидадското минато на еден булер“ (History, (Re)Memory, Testimony and Biomythography: Charting

in the context of this cultural discourse that Chin identifies that act of narrating the gay and lesbian indigenous subject as an inherently political task. He argues that the dismantling of this (hetero)sexual hegemony in the cultural discourse is a necessary part of a “decolonized Caribbean discourse” (Chin 1997, 129). In his discussion of the work of contemporary Caribbean novelists such as Michelle Cliff and H Nigel Thomas, he argues that their writing have “vigorously challenged the patriarchal and heterosexual ideologies that have resulted in the marginalization of women and gay men [and] at the same time... they have continued to expose the social and political structures that serve to perpetuate the region’s colonial legacy” (Chin 1997, 129). Chin’s discussion of the political function of narrating the indigenous gay and lesbian subject provides a useful framework in which to situate this discussion. While Chin focuses on literature as a useful space of intervention, in this paper I examine the way in which narrative testimony could offer much to this ideological project and could potentially function as a way of (re)defining and extending the discursive limits of the discussions on gay and lesbian subjectivities in contemporary Caribbean discourse.

The potential use of narrative testimonies is further elaborated by Wesley Crichtlow in his narrative essay “History, (Re) Memory, Testimony, and Biomythography: Charting a Buller Man’s Trinidadian Past.” Here Crichtlow frames his offering of testimony in the context of facilitating dialogue between homosexuals and het-

a Buller Man's Trinidadian Past). Овде Кричлоу го сместува понуденото сведоштво во контекст на олеснување на дијалогот помеѓу хомосексуалците и хетеросексуалните заедници на Карибите. Смета дека ваквиот процес на зборување и слушање е значаен за да се поттикне разбирањето и општествена промена. Според Кричлоу,

[и]стополовиот секс, сексот, сексуалноста и сексуалната ориентација сè уште се во голема мера табу тема која премногу луѓе на Карибите, веќе предолго, се обидуваат да ја избришат или индиректно да ја избегнат... Во случајов, дијалогот се одвива кога булерите и хетеросексуалците се среќаваат за да поразговараат и да размислуваат за своите лични искуства и да изградат општествени врски. Ама дијалогот е практично невозможен - барем засега. Признавањето и претставувањето булерот во заедниците на Тринидад и Тобаго се од суштинско значење за олеснување на почовечните и почовечки општествени односи. (Crichlow 2004, 186)

Кричлоу го поврзува самиот чин на пишување со ваквото признавање на присуството на локалната квир тема. Употребата на културно обоениот маркер „булер“ - тринидадски израз за машки хомосексуалец - има за цел да го потврди културното присуство. Кричлоу со задоволство посочува дека се впушта во „процес на изразување за да ги поттикне останатите мажи, или булери, да ги обзнанат своите приказни... да ја потврдат и прошират стварноста на постоењето на црна машка хомосексуалност“ (Crichlow 2004, 185). Додека потврдата на Кричлоу за потребата од проширување на нашето разбирање на црната истополова сексуалност преку споделување на повеќе приказни е значајна изјава, мора и да се ублажи со сознанието дека процесот на признавање на сопствената хомосексуалност на Карибите сè уште влече голема опасност и дека квир заедниците

erosexual communities in the Caribbean. He sees this process of speaking and listening as important for effecting understanding and social change. According to Crichlow,

[s]ame gender sex, sex, sexuality and sexual orientation still represent a very taboo subject, which too many people in the Caribbean, for far too long have tried to erase and by proxy avoid... Dialogue in this case takes place when bullers and heterosexuals meet to talk and to reflect on their lived experiences and create social ties. Yet the dialogue seems almost impossible- at least for now. The assertion and representation of a buller man's existence in Trinidad and Tobago communities are essential to facilitating more humane and human social relationships. (Crichlow 2004, 186).

The act of writing for Crichlow is linked to this assertion of the presence of the indigenous queer subject. His use of the culturally specific marker of 'buller'- a Trinidadian term for a homosexual male- is meant to affirm cultural presence. Crichlow is keen to point out that he engages in "the process of articulating so as to ask other men, or bullers to make public their stories...to assert and broaden the reality of black male same sex existence" (Crichlow 2004, 185). While Crichlow's assertion of the need to broaden our understanding of black same sex sexuality through the act of sharing more narratives is a significant declaration, it must also be tempered with the acknowledgement that the process of coming out in the Caribbean is still fraught with much danger and queer communities exist amidst continued social pressure and strategies of policing. As Carolyn Cooper notes "coming out leaves no room for blissful ignorance of one's sexual

опстануваат среде постојан општествен притисок и стратегии на надзор. Како што забележува Керилин Купер (Carolyn Cooper), „со признавање на сопствената хомосексуалност, нема веќе место за блажено незнаење за нечија сексуална ориентација. Не се дозволува неоспорен простор за играње улоги“ (Cooper 1994, 440). Токму поради овој факт, во оваа статија не барам нужно повеќе приказни, како што прави Кричлоу, туку прашувам како да ги искористиме нарациите кои ни стојат на располагање во клучниот проект на анализа и разбирање на квир субјективностите на Карибите.

Исто така, од позиција на самосвесна мисла, Кричлоу ја подига свеста за опасноста преку опасноста да се стане „егзотичниот друг“ преку актот на сведочење (2004, 186). Неговите забелешки ја нагласуваат потребата од одговорен научен ангажман.

Признавам и дека при читањето на мојата болна и понижувачка приказна, читателите може да се претворат во воајери на егзотичниот друг. Овој процес може да ми го опредмети животот и да ги прикаже моите искуства како разонода. Неизбежната опасност покренува многу прашања: Дали академскиот и политички проект на овој труд го оправдува јавниот приказ на ваквата болка? Како читателите да ја избегнат можноста да се претворат во воајери?... Истражувачот и читателот треба да заземат етички став во своите аналитички практики и во читањето. (Crichlow 2004, 186)

Кричлоу понатаму посочува дека „[a]кадемските автори имаат обврска да го земат предвид видот на рамка кој го користат“ (2004, 187). Да се надеваме дека трудов го прикажува ваквиот процес на етичко залагање на кое повикува, како и дека ја нагласува потребата да се обрне внимание на критичките рамки кои би ги понудиле приказите

preference. It allows no uncontested space for role play” (Cooper 1994, 440). It is because of this fact, that in this article I do not necessarily call for more narratives, as Crichlow does, but rather raise questions about how we can make use of the narratives that are available to us in the critical project of analyzing and understanding queer subjectivities in the Caribbean.

Crichlow also, in a posture of self conscious reflection, raises concern about the danger of becoming “exotic other” through the act of testimony (2004, 186). His comments underscore the need for a responsible scholarly engagement.

I also recognize that in reading my story of pain and humiliation, the readers may become voyeurs of the exotic other. This process may objectify my life and present my experiences as entertainment. The inevitable danger raises a number of questions: Does the academic and political project of this work justify the public presentation of this pain? How can readers work to overcome the possibility of being voyeurs?... The researcher and reader should adopt an ethical stance in their analytical practices and in their reading. (Crichlow 2004, 186)

Crichlow further points out that “[a]cademic writers have an obligation to account for the type of framework they use” (2004, 187). This paper hopefully evidences this process of ethical engagement for which he calls, as well as highlights the need to pay attention to the critical frameworks that the narratives of queer subjects might offer. In my discussion of the value of nar-

на квир темите. Во мојата расправа за вредноста на наративното сведоштво се концентрирам на случајот со Јамајка и тековната критичка дебата за корените и манифестациите на култура на надзор на хомосексуалноста видлива во јамајканското општество.<sup>2</sup> Целта на ова во расправата што следува е двојна. Прво, се обидувам да направам нацрт на условите на досегашната критичката дебата со упатување на клучниот придонес од страна на Линден Луис (Linden Lewis 2003), Керолин Купер (1994), Сесил Гацмор (Cecil Gutzmore 2004) и Тимоти Чин (1997). Второ, ги истражувам начините на кои есејот на Македа Силвера (Makeda Silvera) „Машкуданки и содомити: размисли околу невидливоста на афро-карипските лезбејки“<sup>3</sup> со употребата на методологијата на лична приказна ги проширува дискурсивните граници на ваквата критичка расправа. Поточно, се концентрирам на начинот на кој ја нагласува родовата природа на расправата, како и на начините на кои ја прикажува нужноста од посериозно третирање на дејствувањето на културата на надзор отаде нејзините манифестации во јавната сфера, во која досега бил насочен најголемиот дел од критичкото внимание. Во последниот дел од трудов исто така излегувам од непосредниот контекст на критичката расправа за да покренам прашања за можноста и политиките на употреба на маркерите за идентитет, кои Силвера и Кричлоу ги користат во своите наративни проекти како дел од критичкиот дискурс кој ја теоретизира локалната карипска геј тема.

### Испитување на досегашната критичка дебата

Во критичките расправи за надзорот на хомосексуалноста во Јамајка, поголемиот дел од вниманието беше свртено кон прашањето за отворените про-

native testimony, I take as my particular point of focus the case of Jamaica and the ongoing critical debate regarding the roots and manifestations of the culture of policing of homosexuality evident in Jamaican society.<sup>2</sup> The aims of this of the discussion which follows are two-fold. Firstly, I attempt to outline the terms of the critical debate thus far through reference to key contributions by Linden Lewis (2003), Carolyn Cooper (1994), Cecil Gutzmore (2004) and Timothy Chin(1997). Secondly, I explore ways in which Makeda Silvera's essay "Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians"<sup>3</sup> with its use of the methodology of personal narrative expands the discursive limits of this critical debate. In particular, I focus on the way in which it highlights the gendered nature of the discussion as well as the ways in which it demonstrates the necessity for a greater consideration of the workings of the culture of policing beyond its manifestations in the public sphere where much of the critical attention so far has so far been directed. In the last section of this paper, I also move beyond the immediate context of this critical debate to raise questions about the possibility and politics of utilizing the identity markers used by Silvera and Crichlow in their narrative projects as part of the critical discourse, which theorizes the indigenous gay and lesbian Caribbean subject.

### Examining the Critical Debate so Far

In the critical discussions about the policing of homosexuality in Jamaica, much of the attention has centred on the issue of the open manifestation of violence towards

јави на насилство кон геј мажите и реториката на хомофобија, присутна во популарната култура. Во оваа смисла, лесно е да се забележат допирни точки меѓу есеите на Керолин Купер (1994) и Линден Луис (2003) бидејќи обата се концентрираат на прашањето за машкоста, насилството и хомофобијата и како тие заедно го поттикнуваат културниот надзор на хомосексуалноста.<sup>4</sup> Линден Луис во дел од есејот „Карибска машкост: отворање на приказната“ (Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative) под наслов „Машкоста и хомосексуалноста на Карибите“ (Masculinity and Homosexuality in the Caribbean) во голема мера се концентрира на расправата за хомофобијата во јамајканскиот и кубанскиот контекст. Во неговиот поглед врз ситуацијата во Јамајка, Луис тврди дека:

Во случајот со Јамајка, во обидот да се разбере нивото на нетрпеливост кон хомосексуалноста и хомосексуалците, мора да се земе предвид еден поширок опсег на насилство во општеството. Јамајка има највисока стапка на криминал на Карибите... Не само што општеството има историја на физичка злоупотреба и напади врз геј мажи, туку се среќавале и случаи на убиство и расчерекување на хомосексуалци во Јамајка. Ваквите свирепи чинови ја прават Јамајка можеби најнетолерантното карибско општество кон луѓето со поинакви сексуални ориентации. (2003, 110)

Луис овде ја поврзува хомофобијата со поширокиот општествен проблем на насилството. Меѓутоа, не го прикажува како единствениот фактор кој придонесува за забележителната хомофобија во културата. Неговата расправа ја поврзува хомофобијата и со една можна несигурност во сексуалниот и социјалниот идентитет на мажите во општеството. Според Луис, „може попровокативно да се тврди дека нетрпеливоста кон хомосексуалноста ги прикрива проблемите со несигурност за сексуалниот идентитет

gay men and the rhetoric of homophobia that is evident in the popular culture. In this regard, it is easy to mark points of convergence between the essays by Carolyn Cooper (1994) and Linden Lewis (2003) as they both focus on the question of masculinity, violence and homophobia and how these converge in enabling the cultural policing of homosexuality.<sup>4</sup> Linden Lewis in a section of his essay “Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative” entitled “Masculinity and Homosexuality in the Caribbean” devotes much of his focus to the discussion of homophobia in the Jamaican and the Cuban context. In his look at the Jamaican situation, Lewis posits that:

In the case of Jamaica, in trying to understand the level of hostility toward homosexuality and homosexuals, one has to take into consideration wider scope of violence in the society. Jamaica has the highest crime rate in the Caribbean... Not only does this society have a history of physical abuse and attacks on gay men but there have been known cases of homicide and dismemberment of homosexuals in Jamaica. These acts of brutality make Jamaica perhaps the least tolerant Caribbean society of people with different sexual orientations. (2003, 110)

Lewis here links homophobia to the wider social problem of violence. However he does not present this as the only contributing factor to the marked homophobia in the culture. His discussion also links homophobia with a possible insecurity about the sexual and social identity of men in society. According to Lewis, “one could argue more provocatively that intolerance of homosexuality masks problems of insecurity about sexual identity and ambivalence about heterosexuality and manhood that may be more serious than they appear on the surface” (2003,

и двојба околу хомосексуалноста и машкоста кои можеби се и посериозни отколку делуваат што на прв поглед“ (2003, 112). Тој ја толкува хомосексуалноста како закана за хегемонистичката машкост за која тврди дека се дефинира наспроти и во однос на „потчинетите облици на машкост“ (Lewis 2003,114). Заклучува дека „[с]о оглед на шовинизмот вкоренет во владејачката машкост, не изненадува нивото на нетрпеливост кон хомосексуалноста на Карибите... зашто хомосексуалноста ја поткопува и во суштина ја оспорува хегемонистичката машкост“ (Lewis 2003, 112). Луис на некој начин го повторува дискурсот на „машкоста во криза“ која е присутна во голем дел од современиот дискурс во студиите за машкоста. Ова води кон аргумент кој ја поставува хомосексуалноста како потенцијална закана за хетеросексуалноста и ја нагласува идејата за нивна спротивност. Сепак, трудот на Луис служи да ја усложни ваквата бинарност и во суштина потенцира дека машкостите и сексуалностите може да се сместат на различни точки одеден континуум. Меѓутоа, континуумот, како што нè потсетува Ив Кософски Сеџвик (Eve Kosofsky Sedgwick) во *Меѓу мажи: англиската книжевност и машката хомосоцијална желба* (Between Men: English Literature and male Homosocial Desire), служи и за да го внесе и поимот на закана. Иако нуди едно провокативно читање на ситуацијата, со тоа што ја сместува хомофобијата речиси исклучиво во однос на прашањата за насилството и машкоста, Луис ја прикрива сложеноста на прашањето и занемарува други општествени фактори кои придонесуваат во ситуацијата забележана во јамајканската народна култура.

Прибегнувањето кон пукнатината меѓу хомофобијата, насилството и машкоста, присутно во расправата на Луис, може да се забележи и во други расправи

112). He reads homosexuality as a threat to hegemonic masculinity which he argues defines itself against and in relation to “subordinated form[s] of masculinity”(Lewis 2003,114). He concludes that “[g]iven the machismo inherent in hegemonic masculinity, the level of hostility directed toward homosexuality in the Caribbean is not surprising... because homosexuality undermines and fundamentally contradicts hegemonic masculinity” (Lewis 2003, 112). Lewis in some ways replicates the discourse of “masculinity in crisis” evident in much of the current discourse in masculinity studies. This leads to an argument that situates homosexuality as potential threat to heterosexuality and emphasizes the idea of an opposition. Yet Lewis’ work also functions to complicate this binary and in fact highlights the fact that masculinities and sexualities may be variously situated along a continuum. However the fact of a continuum, as Eve Kosofsky Sedgwick reminds us in *Between Men: English Literature and male Homosocial Desire* also serves to inscribe the concept of the threat. While offering a provocative reading of the situation, Lewis in situating homophobia almost solely in relation to the questions of violence and masculinity belies the complexity of the issue and ignores a variety of other social factors that contribute to the situation evidenced in Jamaican popular culture.

The recourse to interstice between homophobia, violence, and masculinity that is evidenced in Lewis’ discussion can be marked elsewhere in discussions of the is-

на темата. Есејот на Керолин Купер „Текстовен пиштол: метафората и играњето улоги во јамајканската денсхол\* култура“ (Lyrical Gun: Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture) ги нагласува истите критички поими во своето толкување на хомофобијата/хетерофобијата<sup>5</sup> изразена во јамајканската денсхол култура. Како и Луис, и таа го сместува насилството кон хомосексуалците во рамки на едно пошироко општествено милје на насилство. Купер тврди дека:

Виктимизацијата на хомосексуалците е дел од еден континуум на насилство во јамајканската култура: слично како што кражбите од имотите честопати незаконски се казнуваат од страна на разулавената толпа која го зема законот во свои раце и ги линчува божем виновните, така и хомосексуалното однесување е опасно за поединецот. (Cooper 1994, 439)

Како Луис, и Купер го поврзува проектот за машкоста со хомофобијата и насилството - со тоа што последните (т.е. хомофобијата и насилството) ги толкува како производ на првото. Меѓутоа, со тоа што ги посматра овие дискурси низ призмата на перформативното, особено преку употребата на филмскиот дискурс, таа скршнува од анализата на Луис. Купер тврди дека сеприсутните референци на оружје и насилство во јамајканската денсхол музика не треба да се сфатат буквално, туку да се читаат како метафорички и перформативни. Таа упатува на влијанието на филмската култура, особено на улогата на вестерните, во формирањето на културата и идентитетот на денсхол изведувачот и грубијанот. Ваквата изведувачка култура таа ја чита како битен елемент во градењето на машкоста во рамки на популарниот дискурс и сме-

sue. Carolyn Cooper's essay "Lyrical Gun: Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture" foregrounds the same critical concepts in her reading of the homophobia/heterophobia<sup>5</sup> expressed in Jamaican dancehall culture. Like Lewis she situates the violence towards homosexuals within the larger social milieu of violence. Cooper argues that:

This victimization of homosexuals is part of a continuum of violence in Jamaican culture: in much the same way that praedial larceny is often punished illegally by angry mobs who take the law into their own hands and lynch the apparently guilty, homosexual behaviours do put the individual at risk. (Cooper 1994, 439)

Like Lewis, Cooper links the project of masculinity and homophobia and violence- reading the latter (ie homophobia and violence) as an upshot of the former. However her fracturing of these discourses through the lens of the performative particularly through the use of the discourse of the cinematic marks a point of departure from Lewis's analysis. Cooper contends that the pervasive references to guns and violence in Jamaican dancehall music should not be understood on the level of the literal but rather read as metaphorical and performative. She points to the influence of a cinematic culture particularly, the role of the western, in shaping the culture and identity of the dancehall performer and the rude boy. She reads this culture of the performative as an important element of the construction of masculinity within popular discourse and argues that the literal reading has "resulted in an increasing tendency to criminalize the music and the culture both locally and in the international marketplace" (Cooper 1994, 429). Yet the recourse to reading violence,

\* Стил на реге музика ориентирана кон танц (заб. на прев.)

та дека од буквалното читање „произлегува еден се поголем стремеж да се криминализираат музиката и културата и локално и на меѓународниот пазар“ (Cooper 1994, 429). Сепак, тенденцијата насилството, машкоста и хомофобијата првенствено да се толкуваат преку изведувачкиот дискурс, мора да оди заедно со опасноста од „вистинско“ насилство врз квир телото. Таа е присутна и во приказот на еден инцидент од 1992 година во Јамајка, што Купер во нејзиниот есеј. Кога била објавена контроверзната песна „Бум - па па“ (Boom – Bye Bye) на Буџу Бантон (Buju Banton), геј мажите во Јамајка наводно организирале марш во главниот град Кингстон во знак на протест против хомофобичните текстови во *денсхол* музиката.<sup>6</sup> Купер раскажува:

На гласините не им се верувало, иако на денот на наводниот марш мажи од сите социјални класи се собрале на плоштадот, вооружени со различни орудија - стапови, камења, мачети - за божем да ја бранат својата хетеросексуална чест, старозаветно. Маршот не се случи. (Cooper 2004, 440)

Овде опасноста од „вистинско“ насилство избива среде инсистирањето на перформативност, па и текстовното или метафоричко оружје се претвора во мачети, стапови и камења. Интересно е да се наведе и ороденоста на собирот која ја дава Купер. Со ородување на толпата како „мажи од сите социјални класи“, таа ја одржува врската помеѓу прашањето на машкоста и на насилството, клучна во нејзината расправа.

Меѓутоа, трудот на Гацмор и Купер го доведува во прашање често изразениот поим „исклучивост на јамајканската хомофобија“, наводно популаризиран со извозот и глобализацијата на *денсхол* културата и лобирањето од страна на неколку геј и лезбејски

masculinity and homophobia primarily through the discourse of the performative must necessarily engage with the fact of the threat of “real” violence to the queer body. This fact is evident even in Cooper’s account of a 1992 incident in Jamaica in her essay. In wake of the release of Buju Banton’s controversial song Boom-Bye Bye,” it was rumored that gay men in Jamaica were organizing a march in the capital city Kingston in opposition to homophobic lyrics in dancehall music.<sup>6</sup> Cooper recounts:

The talk was greeted with disbelief, though on the day of the rumored march, men of all social classes gathered in the square, armed with a range of implements -- sticks, tones, machetes--apparently to defend their heterosexual honour, Old Testament style. The march did not take place. (Cooper 2004, 440)

Here the threat of “real” violence looms in the midst of the insistence on performativity and the lyrical or metaphorical gun(s) becomes transubstantiated as machetes, sticks and stones. What is also interesting to note here is Cooper’s gendering of the gathering. By gendering the crowd as “men of all social classes,” she sustains the link between the question of masculinity and violence which is central to her argument.

Gutzmore and Cooper’s work however importantly challenge the often articulated notion of the “exceptionality of Jamaican homophobia” arguably popularized through the export and globalization of the dancehall culture and the resulting lobby mounted by several gay and lesbian

здруженија во годините по објавувањето на песната на Буџу Бантон, во раните деведесетти (Gutzmore 2004, 122). Гаџмор го изразува посочувајќи дека во суштина не постојат емпириски докази за поткрепа на ваквото тврдење, како и дека не постои активна геј заедница во Јамајка. И залагањето на Купер за простор за конструирање и признавање на јамајканската квир субјективност, дури и во рамки на еден ваков репресивен културен простор, во голема мера го опорува ваквиот став. Таа тврди дека „како што лицемерните христијани ги учат на ‘љуби го грешникот, мрази го гревот’, така Јамајканците учат дека анти-хомосексуалните вредности одат заедно со свесното прифаќање на хомосексуалците во рамки на заедницата. Ова е фундаментален парадокс што ја отсликува сложеноста на општеството“ (Cooper 1994, 439). За да го докаже ова, таа тврди дека „откриените‘ машки хомосексуалци работат како ценкароши по јамајканските пазари и си го работат занаетот со релативно малку провокации. Многумина се извештиле во ‘трасирање’ - ритуализирано усно навредување - како еден вид заштита“ (Cooper 1994, 439). Слично, и Сесил Гаџмор при прикажувањето на сложеноста на јамајканската ситуација, се служи со поимот „репресивна толеранција“ на Херберт Маркузе (Herbert Marcuse) за да навести некаква дозволивост на квир сексуалносите во рамки на внимателно надгледувани граници (2004, 122). Концептот на надзор, кој го употребува Гаџмор, прецизно ја контекстуализира јамајканската ситуација. Укажувајќи на еден ваков дозволив простор, Гаџмор посочува и на фактот дека границите на дозволивиот простор не може лесно да се исцртаат, но се договараат на различен начин. Тој укажува дека фактори како класа, моќ и не/видливост ги овозможуваат, но и ги повредуваат димензиите на овој простор. Интересно, и тој го наведува влијанието на *денсхол* културата и

activist groups particularly in the years subsequent to the release of Buju Banton’s song in the early 1990s (Gutzmore 2004, 122). Gutzmore articulates this challenge by pointing out that there is in fact no empirical evidence to support this assertion as well as pointing to the fact that there is an active gay and lesbian community in Jamaica. Cooper’s assertion of a space for the construction and acknowledgement of a queer Jamaican subjectivity even within this repressive cultural space also does much to challenge this view. She argues that “just as prevaricating Christians are taught to ‘hate the sin and love the sinner,’ Jamaicans do learn that anti-homosexuality values are compatible with knowing acceptance of homosexuals within the community. This is a fundamental paradox that illustrates the complexity of the society” (Cooper 1994, 439). To demonstrate this point she argues that “clearly ‘out’ male homosexuals work as higglers in Jamaican markets and ply their trade with relatively little provocation. Many have mastered the art of ‘tracing,’--ritualized verbal abuse-as a form of protection” (Cooper 1994, 439). Cecil Gutzmore similarly in asserting the complexity of the Jamaican situation, makes use of Herbert Marcuse’s notion of “repressive tolerance” to suggest a certain permissiveness for queer sexualities within carefully policed boundaries (2004, 122). The concept of policing which Gutzmore employs accurately contextualizes the Jamaican situation. Gutzmore while suggesting this permissive space also points to the fact that the boundaries of this space of permissiveness are not easy to chart but are variously negotiated. He suggests that factors such as class, power and in/visibility allow for, as well as impinge on the dimensions of this space. Interestingly he also suggests the impact of dancehall culture suggesting that homophobic lyrics often function to negate this space. He argues that these lyrics “encourage the documented tendency towards and the practice of physical brutality and violence against homosexuals”

тврди дека хомофобичните текстови често имаат функција да го негираат овој простор. Тврди дека таквите текстови „ја поттикнуваат забележаната тенденција, како и практиката на физичка свирепост и насилство против хомосексуалците“ (Gutzmore 2004, 124) наместо едноставно да понудат перформативен простор кадешто „дејствуваат како терапевтска замена за уште поопасно насилно дејство... не толку да поттикнуваат насилство, туку да го контролираат на општествено прифатлив начин“ (Cooper 1994, 438).

Гацмор нуди една уште посеопфатна расправа за надзорот на хомосексуалноста во Јамајка. Расправата посочува на делувањето на она што тој го нарекува идеолошки императиви во рамки на културата. Се концентрира на пет идеолошки императиви кои понатаму ги дели на, како што ги нарекува, примарни и секундарни. За примарни ги смета (1) императивот на религиозната фундаменталистичка антихомосексуалност и (2) императивот на „неприродноста“ на хомосексуалноста. Кога го објаснува првиот, Гацмор забележува дека императивот на религиозната фундаменталистичка антихомосексуалност делува во рамки и на религиозната и на световната сфера на општеството. Го посочува неговото дејство во рамки на една народна религија која ја нарекува „Улично евангелие [или] форма на христијански денсхол“ (Gutzmore 2004, 126) како и во световната денсхол музика. Гацмор тврди дека според неговото толкување на Библијата „хомосексуалноста претставува неоспорен грев во Божји очи, па оттука и во очите на самопрогласените добри и/или побожни луѓе“ (2004, 126).

Овој прв императив е во тесна врска со вториот за кој расправа Гацмор. Го нарекува „идеолошки императив на неприродноста на хомосексуалноста

(Gutzmore 2004, 124) rather than simply providing a performative space where they “function as a therapeutic substitute for even more dangerous violent action... not so much incite to violence, as it controls violence in a socially accepted way” (Cooper 1994, 438).

Gutzmore offers a more thoroughgoing much discussion of the policing of homosexuality in Jamaica. His discussion points to the operation of what he terms ideological imperatives within the culture. He focuses on five ideological imperatives, which he further divides into, what he terms, primary and secondary imperatives. He identifies the primary imperatives as (1) the religious fundamentalist anti-homosexuality imperative, and (2) the imperative of the “unnaturalness” of homosexuality. In discussing the first of these Gutzmore notes that the religious fundamentalist anti-homosexuality imperative operates both within the religious and the secular spheres of society. He points to its workings within the religious popular what he terms “Street gospel [or] a form of Christian dancehall” (Gutzmore 2004, 126) as well as in secular dancehall music. Gutzmore argues that according to this reading of the Bible “homosexuality is constituted straightforwardly as a sin in the eyes of God and therefore also in the view of self-perceived good and/or godly persons” (2004, 126).

This first imperative is closely linked to the second imperative which Gutzmore discusses. He identifies this as “the ideological imperative of the unnaturalness of

и природноста на хетеросексуалноста“ (Gutzmore 2004, 128). Смета дека тој „генерално заговара дека хомосексуалноста е спротивна на сексуалноста која природата му ја наменила на човекот“ (Gutzmore 2004, 129). Централна за овој поим е идејата дека сексот има репродуктивна намена. Тој наведува докази за дејствувањето на овој дискурс во различни области од популарната култура, на пример, во популарната музика, како и во современата карибска книжевност. Гаџмор не ги обработува останатите три императиви толку детално како првите два. Во расправата за императивот за заштита на кривката младина, Гаџмор ја оспорува често наведуваната врска меѓу педофилијата и хомосексуалноста. Тврди дека „појдовната претпоставка на овој императив е дека хомосексуалноста, особено во машки облик, подразбира еден силен грабежлив педофилски стремеж, кој во секоја можност се практикува со невина и немоќна младеж“ (Gutzmore 2004, 132). Тој го отфрла ова како мит, но покажува како се вкоренило во културолошкиот дискурс. Дополнително, посочува и на дискурсот на „чистата и автентична безхомосексуална глобална африканска културна традиција“, која дејствува во рамките на културата со цел да ја дефинира хомосексуалноста како туѓа за во голема мера африканската култура во Јамајка. Сиве овие дискурси го потхрануваат дискурсот на „непоколебливиот’ јамајкански културен национализам“ кон кој Купер и Чин ни го свртуваат вниманието (Cooper 1994, 445). Тие исто така се комбинираат за да го олеснат одржувањето на последниот императив кој го споменува – „императивот на незаконската хомосексуалност“, кој во голема мера дејствува со цел го олесни постојаниот жесток надзор на хомосексуалноста во Јамајка. Така, надзорот се покажал и како метафоричка и како

homosexuality and the naturalness of heterosexuality” (Gutzmore 2004, 128). He argues that this “broadly asserts that homosexuality is contrary to the sexuality nature has inscribed in the human” (Gutzmore 2004, 129). Central to this notion is the idea that sex is meant for procreative purposes. He identifies evidence of the workings of this discourse in a variety of areas of popular culture including popular music as well as in contemporary Caribbean literature. The remaining three imperatives are treated in less detail than the first two discussed by Gutzmore. In his discussion of- the protection of the vulnerable youth imperative, Gutzmore challenges the much often rehearsed link between paedophilia and homosexuality. He argues that “[t]he foundational assumption of this imperative is that homosexuality, especially in its male form, involves a strongly predatory paedophile tendency which is put into practice against innocent and powerless young people at every opportunity” (Gutzmore 2004, 132). He dispels this as myth but shows how this is entrenched in the cultural discourse. He additionally identifies “the purity and authenticity of a homosexuality free Global African cultural tradition” discourse that functions within the culture to position homosexuality as foreign to the largely Afro-identified culture of Jamaica. These discourses all feed the discourse of “‘hard-core’ Jamaican cultural nationalis[m]” to which Cooper and Chin direct our attention (Cooper 1994, 445). These also combine to facilitate the perpetuation of last imperative he mentions - “the illegality of homosexuality imperative” which largely functions to facilitate the continued vigorous policing of homosexuality in Jamaica. Policing is therefore shown to be both a metaphorical and a literal condition. What Gutzmore’s work demonstrates is the fact that the discourse that facilitates and perpetuates the policing of homosexuality is a complex and deeply entrenched social discourse that

буквална состојба. Делото на Гацмор ни прикажува дека дискурсот кој го олеснува и продолжува надзорот на хомосексуалноста е сложен и длабоко вкоренет општествен дискурс кој е разнороден не само во потеклото туку и во последиците.

### Наративното сведоштво како квир методологија

Трудот на Гацмор е полезен за оваа расправа не само поради теориската анализа на ситуацијата која ни ја нуди, туку и поради неговата употреба на она што може да се нарече квир методологија. Во својата книга *Женска машкоси* (*Female Masculinity*), Џудит Халберстам (Judith Halberstam) ја врамува својата расправа за критичката методологија користејќи го поимот „квир методологија“ (Halberstam 1998). Таа ја дефинира квир методологијата „мршојадна методика која користи различни методи за да собере и создаде информации за теми кои случајно или намерно биле исклучени од традиционалните студии на човечкото однесување“ (Halberstam 1998,13). Халберстам користи методи кои често се поврзуваат со етнографските истражувања. Во делото на Гацмор, во отсуство на емпириски докази, интересно е да се забележи начинот на кој гласините и анегдотите стануваат дел од неговата анализа. Иако ваквите информативни тешко да претставуваат традиционални начини на создавање критичко знаење, во делото на Гацмор го внесуваат присуството и го навестуваат знаењето за една квир заедница, иако таквото знаење останува делумно и фрагментирано. На едно место Гацмор забележува:

„Всушност, постојат познати места за геј забава кои се во тренд или не се под влијание на популарноста и општествениот притисок: додека го пишувам ова, глас од самата геј заедница вели дека во еден од поголемите

is not only heterogeneous in its roots but also in its effects.

### Narrative Testimony as Queer Methodology

Gutzmore's work is useful to the present discussion not simply for the theoretical analysis of the situation which he offers, but also because of his use of what can be termed a queer methodology. In her book *Female Masculinity*, Judith Halberstam frames her discussion of her critical methodology through the use of the concept of a “queer methodology” (Halberstam 1998). She defines a queer methodology as “a scavenger methodology that uses different methods to collect and produce information on subjects who have been deliberately or accidentally excluded from traditional studies of human behaviour (Halberstam 1998, 13). Halberstam uses methods often associated with ethnographic research. In Gutzmore's work, in the absence of empirical evidence, it is interesting to note the way in which rumour and anecdotes function as part of his analysis. While these means of information hardly constitute traditional modes of generating critical knowledge, in Gutzmore's work they function to inscribe the presence of, as well as suggest knowledge of a queer community even though that knowledge remains partial and fragmented. In one instance Gutzmore notes

“There are, in fact, recognized gay entertainment venues which come and go under the sway of popularity and societal pressure: at the time of writing, the word from within the gay community is that a significant weekly gay event takes

хотели на престолнината се одржува битен неделен геј настан“ (2004, 123).

Понатаму, Гацмор забележува

„Гласината, која се шири и ретко се оспорува меѓу учтивиот и почитуван јамајкански свет, вели дека некои водечки поединци од политиката, правото, уметностите и економијата се активни хомосексуалци. Ако претпоставиме дека тврдењето е веродостојно, ретко, ако не и воопшто, вака посочените ја прекршуваат законската мерка против содомија, која во Јамајка предвидува затворски казни и до десет години“ (2004, 123).

Ваквото прибегнување кон квир методологија е присутно и во расправата на Купер. И кај неа е видлива употребата на усниот збор за да се забележи присуството на геј заедницата. Како што бележи Купер во нејзиниот есеј:

Неколку седмици откако започна меѓународниот протест против „Бум - па па“, низ Јамајка почнаа да кружат гласини дека локалните хомосексуалци ќе одржат протестен марш во Кингстон, кој ќе се спои на половина пат, кај Плоштадот на дрвото и паркот „Мандела“. (Cooper 1994, 439-440)

Ова прибегнување кон квир методологијата на усните нарации го нагласува тешкиот пристап до една во суштина затворена заедница. Таа служи, исто така, за да потсети дека јамајканската култура сè уште поврзана со една усна традиција, во која кажаниот збор во најразлични облици има своја тежина. Признавањето на овој културниот факт за важноста на усната традиција и на важноста на наративот може да доведат до тоа посериозно да ја сфатиме потребата од подетално испитување на наративните прикази на геј и лезбејската тема, за што се залагам во трудов.

place in one of the capital city’s major hotels” (2004, 123).

Gutzmore further notes

“Gossip shared and rarely challenged in polite and respectable Jamaican society has it that some leading individuals within politics, law, the arts, and banking are practising homosexuals. Assuming this allegation to be reliable, rarely, if ever, do those thus pointed to fall foul of the statutory provision against buggery, which in Jamaica allows for the imposition of prison sentences of up to ten years. (2004, 123)

This recourse to a queer methodology is also evident in Cooper’s discussion. Here the use of the oral word to inscribe the presence of a gay community is also evident. As Cooper notes in her essay:

Several weeks after the international protest against “Boom By-By” had been launched, rumours began to circulate in Jamaica that local homosexuals were going to hold a protest march in Kingston that would converge in Half-Way-Tree Square/Mandela Park. (Cooper 1994, 439-440)

This recourse to the queer methodology of the oral narrative underscores the difficulty of access to what is in effect a close(te)d community. It also serves to highlight the fact that Jamaican culture is still linked to an oral tradition in which weight is given to the spoken word in various forms. The acknowledgement of this cultural fact of the importance of the oral tradition and the importance of narrative might lead us to more carefully consider the need for closer examination of narrative accounts by gay and lesbian subjects, which I advocate in this paper.

„Машкуданки и содомити: размисли околу невидливоста на афро-карипските лезбејки“ на Македа Силвера (Makeda Silvera) е еден од приказите за кои сметам дека заслужуваат поголемо внимание во контекст на тековнава критичка расправа, и поради содржината и поради методологијата. Нејзиниот есеј укажува на некои од начините на кои наративното сведоштво би се покажало како полезен облик на испитување и воедно нуди интересен пример за обединување различни наративни гласови за да создаде пристап кој е истовремено и личен и заеднички. Есејот се концентрира на два момента од нејзиниот живот кои ги покажуваат постојаните и разновидни начини на кои (хомо)сексуалноста се надгледува во јамајканското општество. Се присекава на своите ученички денови и на воспитувањето во култура во која постои стремеж да се изолираат, стигматизираат и да се презрат „сомнителните“ жени. Сепак, истовремено покажува и дека тие нашле свое место во рамки на заедницата. Тука ја прикажува сложеноста на јамајканското општество која ја забележуваат Купер и Гацмор. Нејзиниот приказ на нивното место во општеството, како и употребата на културно-специфилчните термини за машкуданки и содомити уште повеќе ја деконструира бинарноста роден/туѓ која дејствува во склоп на културолошкиот дискурс.

Навраќајќи се на своите школки денови, Силвера забележува дека дискурсот за неприродноста на хомосексуалноста бил впишан во самата социјализација.

Кога бев во основно училиште, често слушав како се шепоти Содомит; приказните за жени кои потајно имаат секс, се спојуваат со гениталиите и потоа ги носат во болница за да ги одвојат... Од ваквите приказни секогаш произлегуваа разноразни претпоставки од „bwoy dem kinda gal naasti sah!“<sup>7</sup> до тврдењето на некоја мудра

Makeda Silvera's, "Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on The Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians" is one such account that I argue merits greater attention in the context of this ongoing critical discussion both for its content and methodology. Her essay is indicative of some of the ways in which narrative testimony might prove a useful mode of inquiry as well as provides an interesting example of the incorporation of various narrative voices to constitute an account that is both individual and communal. Her essay focuses on two moments in her life which demonstrate the continued and multiple ways in which (homo)sexuality is policed in Jamaican society. She recalls her days as a schoolgirl and her upbringing in a culture which demonstrated a tendency to isolate, stigmatize and scorn women who were "suspect." Yet she also simultaneously shows that they found a space as part of the community. Here she demonstrates the complexity that Cooper and Gutzmore note in Jamaican society. Her account of their space in the community as well as her use of the cultural specific terms- Man royal and Sodomites further works to deconstruct the native/foreign binary that operates as part of the cultural discourse.

In reflecting on her days as a schoolgirl, Silvera notes that the discourse of the unnaturalness of homosexuality was encoded as part of the socialization.

I heard Sodomite whispered a lot during my primary school years; the tales of women secretly having sex, joining at the genitals, and being taken to the hospital to be "cut" apart... Such stories always generated much talking and speculation from 'bwoy dem kinda gal naasti sah!' to some wise old woman saying "But dis can happen, after two shutpan can

старица „Може само откако ќе се спојат два шатпана - односно, два идентични предмета не можат да влезат еден во друг“. (Silvera 1992, 522- 523)

Можеби таа го запишува токму ова поимање на неприродноста и одвратноста на хомосексуалноста изразена како дел од општествениот светоглед во своето согледување на посуптилните облици на надзор кои се употребуваат, како на пример „презирот“ кон жените. Силвера посочува дека ова значело „не јадеш ништо што доаѓа од нив, особено не приготвен оброк. Како обвинетите ‘машкуднаки’ или ‘содомити’ да се заразни“ (Silvera 1992, 525). Во ваков контекст, таа ги покажува жените кои на многу начини биле еднакво изолирани, колку што заземале и место во заедницата. Од приказната на госпоѓицата Џонс, која ја раскажува мајка ѝ, дознаваме дека „Никој не смееше да оди кај неа дома без покана, ама не би рекла дека таа беше повлечена личност. Самотничка беше. Сама одеше по кафеани, сама пиеше, сама ќе се тетеравеше до дома“ (Silvera 1992, 527).

Сеќавањата од детството ги раскажува паралелно и испреплетени со приказната за моментот кога ѝ ја признала својата хомосексуалност на баба си. Вака ја памети реакцијата на баба ѝ.

Кога на илјадници километри оттаму и петнаесет години по моите школки денови баба ми се соочи со мојата љубов кон жена, нејзината реакција беше определена од нејзиното христијанство и од стравотниот збор ‘содомит’ - неговото значење, импликации, историја. А кога со Библија во рака баба ми на мојата љубов одговори со тоа што ме седна, на мои дваесет и седум години, за да ми цитира од Битието, тоа беше во контекст на таа традиција, на таа политика. Кога посочи дека ова е „белечка работа, или нешто во што се впуштаат само мелези“... жестоко се одрекна од голем број обични жени од работничката класа кои ги познаваше. (Silvera 1992, 523)

join- meaning two identical object cant go into the other” (Silvera 1992, 522-523)

It is perhaps this notion of unnaturalness and nastiness of homosexuality expressed as part of the social world view that she also documents in her observation of the more subtle forms of policing that were employed such as “scorning” the women. Silvera points out that this meant “you didn’t eat anything from them especially a cooked meal. It was almost as if those accused of being ‘man royal’ or ‘sodomite’ could contaminate” (Silvera 1992, 525). In this context she shows women who were in many ways equally isolated as much as they occupied a space in the community. In the narrative of Miss Jones, which her mother recounts, we are told that “No one could go to her house without being invited, but I wouldn’t say she was a private person. She was a loner. She went to the rumshops alone, she drank alone, she staggered home alone” (Silvera 1992, 527).

Her childhood memories are recounted alongside and interlaced with the narrative of the moment of her coming out to her grandmother. She recalls her grandmother’s response in the following way.

When thousands of miles away and fifteen years after my school days, my grandmother was confronted with my love for a woman, her reaction was determined by her Christian faith and by this dread word ‘sodomite’- its meaning, its implication, its history. And when Bible in hand my grandmother responded to my love by sitting me down, at the age of twenty seven to quote Genesis, it was within the context of this tradition, this politic. When she pointed out that “this is a white people ting, or ‘a ting only people with mixed blood was involved in”... it was a strong denial of many ordinary working class women she knew (Silvera 1992, 523)

Приказот на Силвера на реакцијата на баба ѝ вклучува неколку од идеолошките императиви за кои расправаше Гацмор, а кои ги споменавме во статијата. Особено е присутно поимањето на хомосексуалноста како грев и како туѓа. Силвера го карактеризира ова како длабоко себезалажување кое го продолжува надзорот и замолкнувањето на содомитите. Меѓутоа, извадокот е значаен бидејќи го свртува вниманието кон дејствувањето на овие културолошки дискурси во рамки на приватниот простор, наспроти фокусот на јавниот простор присутен во голем дел од расправата. Овде таа покажува дека приватниот простор го засилува и го олеснува постојаниот надзор на хомосексуалноста преку употреба на мноштво реторички стратегии. Силвера го истакнува фактот дека ваквите стратегии не само што влијаеле на нејзиниот личен развој, туку ги допираат и животите на повеќе жени. Нејзиното наративно сведоштво е колку лично толку и групно. Таа вклучува редица жени кои биле општествено обележани како машкуданки. Силвера прашува „Какви ли приказни ќе ни раскажеле овие лезбејки?... Баба ми и мајка ми ја знаат вистината, но сепак не опкружува молк. Вистината останува во тајност... Мора да решам дали да продолжам со залажувањето или да се ослободам... да ги оживеам гласовите и ликовите на Чери Роуз, госпоѓица Џем, госпоѓица Џонс, Опал, Перл и други...“ (Silvera 1992, 529) Ова признавање на изолацијата и замолкнувањето на искуството на лезбејките ја наведува Силвера да тврди дека „сфатив и колку силно срамот и молкот го натежнале овој чин“ (1992, 524).

Но, додека делото на Силвера се концентрира на случаите на посуптилни и секојдневни форми на надзор, исто така покажува и дека на лезбејските тела им се заканува опасност од насилство, слично како на геј мажите во поширокото општество. Во

Silvera's account of her grandmother's response evidence several of the ideological imperatives discussed by Gutzmore and mentioned in this paper. The construction of homosexuality as a sin and as foreign is particularly evident. Silvera characterizes this as a deep denial that continues the policing the silencing of sodomites. However, the passage is significant as it draws attention to the functioning of these cultural discourses within the private space. This contrasts with the focus on the public space evident in much of the discussion. Here she shows that private space reinforces and facilitates the continued policing of homosexuality through the employment of a host of rhetorical strategies. Silvera highlights the fact that these strategies did not only impact her own development but also affect the lives of several women. Her narrative testimony is communal as it is also personal. She includes a range of women who were socially labelled as man royals. Silvera questions "What stories could these lesbians have told us?... My grandmother and mother know the truth, but still silence surrounds us. The truth remains a secret... I must decide whether to continue to sew the cloth of denial or break free... bringing alive the voices and images of Cherry Rose, Miss Gem, Miss Jones, Opal, Pearl and others..." (Silvera 1992, 529). This acknowledgment of the isolation and silencing of lesbian experience leads Silvera to assert that; "I realized too, just how heavily shame and silence weighed down this act" (1992, 524).

But while Silvera's work focuses on the instances of more subtle and everyday forms of policing, it also shows that lesbian bodies face the threat of violence much like gay men in the wider society. In a conversation with a friend of her mother's, she is told the following:

разговор со една пријателка на мајка ѝ, го дознава следново:

Паметам дека ако си сама жена, или ако сте две сами жени што живеат заедно и неколкумина се посомневаат... а под неколкумина подразбирам мажи, понекогаш се вршеа и други злосторства врз жените. Некои страшно насилни; некои суптилни. Котекот беше честа појава, особено во Кингстон. Група мажи ќе се посомневаат во некоја жена или имаат нешто против неа зашто е содомит или се однесува како „машкуднака“, па се организираат и ја силуваат секоја „осомничена“. Понекогаш беше објавувано во весниците, некогаш не. (Silvera 1992, 524)

Тука телото на лезбејката е подложено на дисциплина. Обликот на надзор не е пресудата на толпата што честопати била употребувана врз геј мажите, туку дисциплинирањето на телото преку силувањето требало или да ја казни или да ја преобрати жртвата.

Ваквото толкување на есејот на Силвера првенствено ни ја изложува маргинализацијата на расправите за субјективноста на лезбејката во контекст на расправите за прашањето за надзор во општеството. Ваквата маргинализација се повторува и придонесува за нивна маргинализација и во поширок општествен контекст. Исто така, нè соочува со фактот дека за да ги разбереме степенот и природата на надзорот на хомосексуалноста, може да ни биде потребна квир методологија за да го прекинеме критичкиот, културолошки и историски молк. Ваквата критичка стратегија може и да ги олесни записот и анализата на посуптилните и разновидни облици на надзор, а не отворените облици кон кои во голема мера беше свртено нашето внимание. Есејот на Силвера е поучен. Нејзината употреба на приказните и сеќавањата на баба ѝ, мајка ѝ и на членови на пошироката заедница жени за да ги испита и

What I remember is that if you were a single woman alone or two single women living together and a few people suspected this... and when I say a few people I mean like a few guys, sometimes other crimes were committed against the women. Some very violent; some very subtle. Battery was common especially in Kingston. A group of men would suspect a woman or have it out for her because she was a sodomite or because she act “man royal” so the men would organize a gang and rape whichever woman was “suspect.” Sometimes it was reported in the newspapers; other times it wasn’t (Silvera 1992, 524).

Here the lesbian body is rendered subject to discipline. The mode of policing is not the judgement of mob violence often visited on gay men but rather the disciplining of the body through rape meant to either punish or convert the subject.

This reading of Silvera’s essay primarily confronts us with the fact of the marginalization of discussions of lesbian subjectivity within the context of the discussion of issues of the policing of society. This marginalization replicates and feeds into their marginalization in a wider social context. It also confronts us with the fact that if we are to understand the level and nature of the policing of homosexuality a queer methodology might be necessary to interrupt the critical, cultural and historical silences. This critical strategy might also facilitate the inscription and analysis of more subtle and varied form of policing than the overt forms on which our attention is largely centred. Silvera’s essay is instructive. Her use of pieces of narratives and memory, offered by her grandmother, mother and members of the wider community of women, to investigate and present the experiences of the lesbian subject, does much to challenge the pervading silence and invisibility.

прикаже искуствата на лезбејките, во голема мера го разнишува доминатниот молк и невидливоста.

### **Надвор од контекстот на оваа расправа: Сведоштвото и вообличувањето на субјективноста или една проширена белешка за терминологијата**

Досега во есејов ги користев термините геј и лезбејска субјективност за да зборувам за идентитетите „машкуданка“, „содомит“, „булер“ и „батимен“. Ова ми овозможи да одржам една разлика меѓу гласот на критичкиот и на наративниот дискурс. Присуството на ваквата разлика веројатно се забележува и во голем дел од поширокиот опус на поновиот кариписки критички квир дискурс. Ова е можеби доказ за тоа дека овие термини се сè уште „стравотни зборови“ кои подразбираат срам, поради што се несоодветни за критичка употреба (Silvera, 1992, 522). Разгледувањето на наративните есеи на Македа Силвера и Весли Кричлоу веројатно бара преиспитување на присуството на ваквата дискурсивна дихотомија и го покренува прашањето дали би можеле критички да ги искористиме ваквите локални поими кога зборуваме за овие субјективности. Кога ги читаме приказните на Силвера и на Кричлоу, се забележува дека е присутна една потрага по критички јазик. Ова е поврзано со задачата да се оспори процесот на од-именување или чинот на срам кои честопати одат заедно со препознавањето на истополовите сексуални чинови на Карибите. Лицата кои имаат истополов секс честопати се нарекуваат „такви“ или „онакви“. Кога се именуваат позитивно или неутрално, се користат обележјата геј и лезбејка. Употребата на овие белези можеби носи некаков културен империјализам, многу сличен на оној на кој упатува Силвера кога го пласира изразот „силата на црната жена“ наместо терминот феминизам. За Силвера „терминот ‘силата на црната жена’ оди подалеку од евроцентричните

### **Beyond the context of this Debate: Testimony and Articulation of Subjectivity or an Extended Note on Terminology**

So far in this essay I have used the terms gay and lesbian subject/ivity to talk about the ‘man royal’, ‘sodomite’, ‘bullen’ and ‘battyman’ identities. This has allowed me to maintain a distinction between the voice of the critic(al) and the narrative discourse. The presence of this distinction is also arguably evident in much of the wider body of the emergent Caribbean queer critical discourse. This is arguably evidence of the fact that these terms remain “dread words”, filled with shame and this has rendered them unavailable for critical use (Silvera, 1992, 522). The examination of the narrative essays offered by Makeda Silvera and Wesley Crichtlow perhaps necessitates the interrogation of the presence of this kind of discursive dichotomy and a consideration of whether we might critically employ these indigenous concepts to talk about these subjectivities. What is evident from a reading of Silvera’s and Crichtlow’s narratives is that there is a search for a critical language. This is linked to the task of challenging the process of un-naming or the act of shaming that often accompanies the identification of same sex practices in the Caribbean. Persons who engage in same sex practices are often referred to as being “like that” or “that way.” Where they are in fact named in an affirmative or neutral way it is through the labels gay and lesbian. The deployment of these labels arguably enacts a kind of cultural imperialism very much like that to which Silvera alludes in her privileging of the term “Black Woman strength” over the term feminism. For Silvera “the term ‘Black Woman Strength’ reaches beyond Eurocentric definitions to describe what is the cultural continuity of my own struggles” (Silvera 1992,

дефиниции за да го опише културниот континуитет на моите лични битки“ (Silvera 1992, 521). Слично, за неа употребата на ‘машкуданка’ и ‘содомит’ ја поврзува темата со една честопати непризнаена историја. Иако полагањето право на овие термини отвора можност за еден деколонизиран критички дискурс кој создава простор за поцелосен израз на локалната истополова субјективност, процесот воедно е и неизбежно сложен.

Сложен е поради тоа што овој чин на именување е дел од една политика на субверзија и присвојување. Разгледувањето на ова прашање дополнително ќе нагласи дека раскажувањето на локалната геј и лезбејска тема е во суштина политичка задача. И навистина, овие зборови сè уште се користат за да извршат еден вид психолошко насилство врз мажите и жените на Карибите. Овој субверзивен процес вклучува полагање право на историјата на срамот, која се поврзува со овие термини како извор на сила. Ова е веројатно задолжителниот предвесник на критичката употреба на термините. Кричлоу покажува свест за ова во своето тврдење дека „една соодветна историја на генезата на термините би можела да ја овозможи [нивната] употреба во современите кариписки теории во областите кои ги проучуваат сексот и сексуалноста“ (218). Но, она што е потребно оди малку подалеку од познавањето на потеклото на овие поими. Политиката на субверзија мора да претставува посеопфатен процес, не само на просто откривање, туку и полагањето право на историите поврзани со нив. Ваквиот пристап се гледа и во начинот на кој Силвера ги користи приказните кои ѝ ги раскажале баба ѝ и мајка ѝ. Ова се приказни кои опоменуваат, замислени да ја предупредат на ограничувањата и стигмата кои им се поставуваат на жените обележани како - машкуданка или содомит. Сепак, Силвера ги присвојува и овие нарации како

521). Similarly for her the use of Man royal and Sodomite links the subject to an often unacknowledged history. Although the(re)claiming of these terms opens up the possibility for a decolonized critical discourse which allows space for a fuller articulation of indigenous same sex subjectivity, the process is also a necessarily complex one.

It is complex because of the fact that this act of naming is part of a politics of subversion and appropriation. A consideration of this issue further highlights the fact that narrating of the indigenous gay and lesbian subject is an inherently political task. Indeed, these words are still being used to enact a kind of psychological violence against men and women in the Caribbean. This process of subversion then necessarily involves the claiming of the history of shame associated with these terms as a source of strength. This is arguably a necessary precursor to the critical deployment of these terms. Crichlow shows an awareness of this fact in his assertion that “an adequate history of the genesis of the term[s] might enable [their] use in contemporary Caribbean theories in the areas of study on sex and sexuality” (218). But what is needed perhaps extends beyond a knowledge of the history of these concepts. The politics of subversion must necessarily be a more expansive process of not only excavating but( re)claiming the histories associated with them. This kind of approach is seen in Silvera use of the stories told to her by her grandmother and mother. These stories are cautionary tales meant to alert her to the limits and the stigma placed on women by the labels- man royal and sodomite. Yet Silvera claims these narratives as “personal images and voices about woman loving” (1992, 521). The reclaiming is part of a continuum that involves the process of bringing narratives into visibility. Silvera’s works is a significant contribution to this process.

„лични слики и гласови за женската љубов“ (1992, 521). Ова присвојување е дел од еден континуум кој го подразбира процесот на изнесување на нарациите на виделина. Делото на Силвера е значаен придонес за овој процес.

Превод од англиски јазик: Калина Јанева

#### Белешки:

1. Терминот „buller“ се однесува на мажи кои се впуштаат во истополов секс. Често се користи во области од источните Кариби, додека терминот „battymen“ е погрден јамајкански израз за мажи кои имаат секс со мажи. „Batty“ е јамајкански сленг за задник.
2. Овде не го анализирав подетално есејот на Весли Кричлоу поради мојот фокус на ситуацијата на Јамајка. Меѓутоа, се навраќам на ова дело кон крајот на трудот, бидејќи сметам дека нуди непроценлив увид во употребата на сведоштвото во поширокиот контекст на една карибска расправа за сексуалноста.
3. Двата централни поими во насловот на Силвера се важни. Ги нарекува „стравотни зборови... толку стравотни, што жените не се осмелуваат да ги употребат за себе“ (Silvera 1992, 522). „Man-Royal“ традиционално се користи за машкуданка - олицетворение на женската машкост (наставката „royal“ служи да ја означи како копија). Содомит алудира на библиската приказна за Содом и Гомора. Тоа е културолошка референца која ги бележи истополовите сексуални чинови како гнасни.
4. Се води и жива расправа за хомосексуалноста во поширокото општество. На пример, голем број писма кои ја обработуваат оваа тема се објавуваат во дневните весници. Ваквите интервенции се среќаваат долж еден континуум. Или повикуваат на продолжување на незаконитоста и надзорот на хомосексуалноста или,

#### Notes:

1. The term “buller” is a reference to men who engage in same sex practices. This is often used in the areas of the eastern Caribbean while the term “Battymen” is a derogatory Jamaican reference to men who have sex with men. Batty is Jamaican slang for buttocks.
2. I have not discussed Wesley Crichtlow’s essay in depth here because of my focus on the Jamaica situation. However, I do return to his work at the end of this paper as I think it has valuable insights for a discussion of the use of testimony in the wider context of a Caribbean discourse on sexuality.
3. The two central concepts in Silvera’s title are important ones. She refers to them as “[d]read words... so dread that women dare not use them to name themselves” (Silvera 1992, 522). “Man-Royal” is traditionally used to refer to a manly woman - a figure of female masculinity (the suffix “royal” functioning to signify it as a copy). Sodomite alludes to the biblical story of Sodom and Gomorrah. It is culturally referenced to identify same sex sexual practices as an abomination.
4. There is also a vibrant debate about homosexuality that is continuously waged in the wider society. For example there are numerous letters written in the daily newspapers that focus on this subject. These interventions can be located along a continuum. They either call for the continued illegality and policing of homosexuality or in some in-

во некои случаи, на разбирање за хомосексуалците. Во трудов се концентрирам на расправата што се води во академски контекст.

5. Хетерофобија е неологизам скован од Купер во нејзиниот есеј „Текстовен пиштол: метафората и играњето улоги во јамајканската денсхол култура“. Таа го користи терминот за да предложи „политички неутрална назнака за цела една низа стравови кои ги напаѓаат луѓето од сите култури. ‘Хетерофобија’ не е директна ‘спротивност’ на хомофобијата; тоа е еден општ термин чии значења може да ги вклучат и моменталните дефиниции на ‘хомофобијата’. Разликите во расата, разликите според класата, разликите по род, според сексуална ориентација, сите создаваат фобии. ‘Хетерофобијата’ навлегува во суштината на проблемот на културолошката разлика“ (Cooper 1994, 447).
  6. Во 1992 година, песната „Бум – па па“ на Буџу Бантон беше пуштена на американскиот пазар. Поттикна кампања на борците за права на хомосексуалците кои ја преведоа песната од јамајканскиот дијалект. Следуваше расправа меѓу карибските интелектуалци од една страна и групите за права на хомосексуалците и либералите од САД и Британија од друга. Оваа расправа веројатно остави траги во две одделни сфери. Послужи како појдовна точка за други понатамошни кампањи против хомофобични и насилни текстови во денсхол музиката. Другиот дел од резултатите се во доменот на карибскиот академски дискурс. Повеќемина интелектуалци, како Чин (Chin 1997), Купер (Cooper 1994), Гаџмор (Gutzmore, 2004) и Сондерс (Saunders, 2003), ја искористија расправата како појдовна точка за интервенција во дискусиите за карибската сексуалност или за еден поопшт коментар на прашањата за моралот во рамки на дискурсот на денсхол музиката.
  7. „Ама се гадни!“
5. Heterophobia is a neologism coined by Cooper in her essay “‘Lyrical Gun’ Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture.” She uses the term to suggest “a politically neutral label for a whole range of anxieties that plague all peoples in all cultures. ‘Heterophobia’ is not the straight ‘opposite’ of homophobia; it is a generic term whose meanings can include the current definitions of ‘homophobia.’ Differences of race, differences of class, differences of gender, differences of sexual orientation all generate phobias. ‘Heterophobia’ goes to the heart of the problem of cultural difference”. (Cooper 1994, 447).
  6. In 1992 the single “Boom Bye Bye” by Buju Banton was released in the US market. It sparked a campaign by gay rights activists who translated the song from Jamaican *patois*. What followed was a debate between Caribbean scholars on one hand and Gay rights groups and liberals from the United States and Britain. The legacy of this debate arguably continues in two separate spheres. It has served as a reference points for subsequent campaigns against homophobic and violent lyrics in dancehall music. The other part of its legacy is in the realm of Caribbean academic discourse. Several scholars including Chin (1997), Cooper(1994), Gutzmore (2004) and Saunders (2003) have used the debate as a point of departure to intervene in discourses of Caribbean sexuality or to comment more generally on the questions of morality within dancehall discourse.
  7. Rendered in Standard English form, this might read: “Those girls are so nasty!”

Библиографија:

- Chin, Timothy S. 1997. Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature. *Callaloo* 20.1: 127-141.
- Cooper, Carolyn. 1994. 'Lyrical Gun' Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture. *Massachusetts Review* Vol. 35. 3/4: 419-447.
- Crichlow, Wesley. 2004. History, (Re)Memory, Testimony and Biomythography: Charting a Buller Man's Trinidadian Past. In *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses*. Edited by Rhoda Reddock. Kingston: University of the West Indies Press.
- Gutzmore, Cecil. 2004. Casting the First Stone!: Policing of Homo/Sexuality in Jamaican Popular Culture. *Interventions* 6.1: 118-134.
- Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Lewis, Linden. 2003. Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative. In *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. Edited by Linden Lewis. Gainesville: University Press of Florida.
- Saunders, Patricia. 2003. 'Is Not Everything Good to Eat, Good to Talk': Sexual Economy and Dancehall Music in the Global Marketplace. *Small Axe* 7.1: 95-115.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.
- Silvera, Makeda. 1992. Man 'Royals' and 'Sodomites': Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Signs* 18.4: 521-532.

References:

- Chin, Timothy S. 1997. Bullers and Battymen: Contesting Homophobia in Black Popular Culture and Contemporary Caribbean Literature. *Callaloo* 20.1: 127-141.
- Cooper, Carolyn. 1994. 'Lyrical Gun' Metaphor and Role Play in Jamaican Dancehall Culture. *Massachusetts Review* Vol. 35. 3/4: 419-447.
- Crichlow, Wesley. 2004. History, (Re)Memory, Testimony and Biomythography: Charting a Buller Man's Trinidadian Past. In *Interrogating Caribbean Masculinities: Theoretical and Empirical Analyses*. Edited by Rhoda Reddock. Kingston: University of the West Indies Press.
- Gutzmore, Cecil. 2004. Casting the First Stone!: Policing of Homo/Sexuality in Jamaican Popular Culture. *Interventions* 6.1: 118-134.
- Halberstam, Judith. 1998. *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Lewis, Linden. 2003. Caribbean Masculinity: Unpacking the Narrative. In *The Culture of Gender and Sexuality in the Caribbean*. Edited by Linden Lewis. Gainesville: University Press of Florida.
- Saunders, Patricia. 2003. 'Is Not Everything Good to Eat, Good to Talk': Sexual Economy and Dancehall Music in the Global Marketplace. *Small Axe* 7.1: 95-115.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.
- Silvera, Makeda. 1992. Man 'Royals' and 'Sodomites': Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Signs* 18.4: 521-532.